השלח

מכתב־עתי חדשי

לספרות, למדע ולעניני־החיים.

העורכים: { ד"ר יוסף קלוזנר. ח. נ. ביאליק.

המו"ל: חברת "אחיאסף".

כרך י"ט

(חוברות ק"ט—קי"ד).

אב תרס"ח—טבת תרס"ט



אודיסא

בדפוס ח. נ. ביאליק—ש. בורישקין.

ГАШИЛОАХЪ.

Литературно-научный ежемѣсячный журналъ.

Редакторы: { Д-ръ І. КЛАУЗНЕРЪ. Х. Н. БЯЛИКЪ.

Издатель: Товарищество „АХІАСАФЪ".

ТОМЪ XIX

(КНИЖКИ 109—114).

Іюль—Декабрь 1908.



ОДЕССА.
Типографія Бялика и Бурышкина, Успенская, 77.

Haschiloah.

Litterarisch-wissenschaftliche Monatsschrift.

Redacteure: { D-r. J. KLAUSNER. CH. N. BIALIK.

Herausgeber: Verlag „ACHIASAF"

BAND XIX

(HEFTE 109—114).

JULI—DEZEMBER 1908.



ODESSA.
Druck von CH. N. Bialik und SCH. Buryschkin.

תוכן־הענינים של „השלח", כרך י"ט.

(בסדר א"ב).

לשאלת „לאן"?

(צרור־מכתבים).

מכתב ראשון.

ידידתי!

זה ימים רבים לא החלפנו מכתבים. זרים היינו זה לזו. בשנים האחרונות חדלנו כמעט להבין איש את שפת רעותו. איזה קיר, איזו מחיצה רוחנית הפסיקו בין נפשותינו, שכל־כך הבינו, הרגישו זו את רגשותיה של זו לפנים.

לפנים! הן לא רחוקים הם הימים, שפרובלימה אחת עמדה לפנינו, גזלה את מנוחתנו, היתה לנו לשאלת־חיים, שעלינו לפתרה ויהי־מה—שאלת היהודים במובנה היותר רחב ועמוק, במובנה היותר מקיף; שאידיאל אחד אִחֵד את לבותינו, מִלא את רוחנו, נתן תוכן לחיינו—התחיה העברית השלֵמה, הגשמית והרוחנית, יציאה מן הגלות; ששפה אחת היתה לנו ודברים אחדים. המטרה היתה אחת וגם הדרכים, האמצעים היו אחדים: בדרך אחת הלכנו ועל־ידי אמצעים אחדים שאפנו וקוינו לבוא אל המטרה.

התזכרי עוד את הימים הקרובים־הרחוקים האלה?

אבל הימים האלה עברו. מעט, מעט חדלנו להבין זה את זו—את שאיפותיו, אידיאליו, את עולמו הפנימי של חברו; לאט, לאט, בלי שהרגשנו בזה, קמה בינינו אותה המחיצה המשונה, שהלכה הלוך וגדול, הלוך והתעַבֵּב כמעט מיום ליום. אַתְּ עברת מאמונה לאמונה, ממפלגה למפלגה, מכתה לכתה, עד שלא שקעה שמשה של מפלגה אחת, של תקוה אחת, של פרוגראַמה אחת, וזרחה לך כבר שמשה של מפלגה אחרת ותקוה אחרת ופרוגראַמה אחרת. גלי־החיים המפלגותיים נשאוך על גביהם, סחפוך בזרמם העז, השוטף; ואַתְּ כמעט שלא הרגשת ב„מעברים" האלה, בשנויים האלה, שבאו בחיי־רוחך, בשאיפותיך. תמיד היית עסוקה, תמיד היתה נפשך הרכה והמתרשמת מלאה התפעלות, אמונה ושאיפה קדימה, קדימה, עד שלא היה לך לא פנאי ולא חפץ להביט לאחור על הדרך שעברת בה, לעסוק בנתוח־עצמי ובבקורת־עצמית, לחטט ולנקר במעמקי־נפשך. דרכך היתה ברורה לפניך ואת הלכת בה בצעדים מאוששים ובטוחים.

ואני? אני נשארתי על מקומי הראשון.

בספקות ואי־אמון התיחסתי אל כל מה שנוצר, גדל והתפתח מסביב לי. בעצם הפריחה והצמיחה והגדול ראיתי כבר—יותר נכון: הרגשתי—את הכמישה וההתנַונות העתידות לבוא, המוכרחות לבוא. ובשעה שאַתְּ עברת לפרקים מאמונה ישנה ואלהים ישנים לאמונה ואלהים חדשים—אמונה ואלהים צעירים פורחים ורעננים—ועיניך ראו רק את החדש והצעיר ואת צמיחתו ואת רעננותו,—

באותה שעה ראיתי אני גם את האמונה הישנה העזובה מאחך, את האלהים הישנים ההולכים ומתנַונים, וגם–את אמונתך החדשה עזובה מֵאִתֵּך ושכמותך ואת א־להיך החדשים מזדקנים וגוססים בעוד ימים מרובים או מועטים, ומתוך שהתיחסתי בספקנות אל החדש, שהיה הולך ומחליף את צורותיו לעתים קרובות יותר מראי, מתוך שראיתי את הרמה המסותרת האוכלת גם אותו, את דבּצילים, שיצעידו גם אותו למות, לפיכך לא מהרתי לעזוב את הישן, לפיכך לא יכולתי לעזוב; לפיכך החזקתי ביָשן העזוב מרבים: אולי יש תקוה... ואני נשארתי על מקומי הראשון–פעמים ברצון ופעמים באונס, פעמים משום שלא היה לאן ללכת ופעמים משום שלא היה הפץ וצורך ללכת.

היפלא, איפוא, אם בתנאים כאלה חדלנו להבין זה את זו–יותר נכון: אם אַתְּ חדלת להבין אותי ואת שפתי ואת עולמי הפנימי? „קונסרוואטורי הייתי בעיניך, או, לפחות,–בשעה שהתאמצת להיות אוביקטיבית–ספקן, שהוא עומד מחוץ להחיים, וממילא–אינו מבין אותם, והעיקר–אינו מרגיש אותם. היפלא, איפוא, אם בשנים היותר אחרונות, בשעה שהריבולוציה החיצונית והפנימית עלתה והגיעה עד מדרגת־הרתיחה, בשעה שרבים, ואַתְּ בתוכם, חשבו, שנשתנו סדרי־בראשית והגיעה „מלכות־האלף" על הארץ, בשעה שרבים–ואפשר גם אתּ? הודי על האמתו–יָרקו על הישן, בזיהו, קללהו, שנאוהו, בשעה שהקנאות שלך–סלחי לי על דבור קשה זהו–עברה את הגבול,–היפלא, איפוא, אם בשעה כזו נתרחקנו איש מאחיו לגמרי, לבלי שוב עוד, כנראה?

ופתאום–מכתב ממך!

זכרתְּ אותי, את חברך הישן, ופנית אלי בספקותיך, שאינם נותנים לך מנוח. דבריך קצרים אבל נמרצים:

„ידידי!–כותבת אַתְּ–לו ידעת את התהו־והבהו, שבא פתאום–כן, פתאום–בחיי! נפשי ריקה במלא המובן. אין כל: אין אידיאל, אשר יאיר את הדרך, אין פֶּרְסְפֶּקְטיבה, אין שום עבודה צבורית פוריה לעסוק בה, אין אמונה בעבודה, בתועלת העבודה. מתו החיים הצבוריים והמפלגותיים מסביב. ערבוביה, שאין למצוא בה את הידים ואת הרגלים. ערפל; חושך. אנה אני באה? והעיקר–שער נא בנפשך!–הן כל זה בא לי פתאום... עוד אתמול או שלשום היה לי הכל: גם אידיאל ברור, גם אמונה חזקה ועמוקה, גם עבודה נחוצה ומועילה, שעלי לעשותה; באחת: הכל היה לי, ופתאם--לא־כלום! היה חלום -ואיננו. נורא הדבר. האמנם הכל אבד ואין עצה ואין תחבולה? מה אתה חושב? (לי נדמה, שאתה נעשה עוד־הפעם קרוב לי ומובן לי) לאן אנו הולכים? או אפשר אין אנו הולכים כלל?"...

אלה הם דבריך. נפשך הרועדת והמפרפרת ביסוריה נשקפת מהם.

כן, ידידתי, קרובה אַתְּ לי וקרוב אני לך. אפשר הרבה יותר משאַתְּ חושבת. קרובה לי את וקרובים לי הרבה מחבריך ומי־שהיו חבריך בתקופות־התפתחותך השונות. אתם ה„פרוגרֶסיביים", שנמשכתם בנקל או בקושי, בצער או בחדוה אחר כל פרוגראמה חדשה ואחרי כל „דיקלאראציה" חדשה, שלפרקים חרפתם ובזיתם היום מה שהערצתם אתמול, ואני, ה„קונסרוואטורי", שנשארתי על מקומי הראשון–המקום, שממנו יצאתם כלכם–והבטתי עליכם ועל „מעבריכם־התכופים ועל תנועותיכם הרועשות והצעקניות בשחוק ספקני על השפתים

ובצער פנימי בלב,–שאיפה אחת מאגדת את כלנו וצער אחד תוסס בלבנו ומעגל־קסם אחד יסובבנו. אנחנו גדלנו והתפתחנו במשך התקופה האחרונה, בתקופה, שעברה בה כחוט השני שאיפה עמוקה אחת: שאיפה לפתרון ג מ ו ר ו ש ל ם של שאלת־היהודים,–שאיפה ל י צ י א ה מ ן ה ג ל ו ת. העולמות הישנים, שבהם חי היהודי הישן את חיי־רוחו, שמלאו את נפשו ונתנו לה תוכן רוחני, הרמוניה ידועה ושלמות ידועה, הלכו והתנוונו, הלכי ונחרבו לעינינו, ונפשנו הצעירה שאפה וערגה לתוכן רוחני חדש ולהרמוניה חדשה, אמתית, השתוקקה ליצור עולמות חדשים עם ארץ חדשה ושמים חדשים. בדרכים שונות ובאופנים שונים דמינו להשיג את מטרתנו, אבל אחת היתה השאיפה, ואחת היתה ההכרה: שהמצב הקיים א י נ ו י כ ו ל להמשך, שהוא מ ו כ ר ח להשתנות שנוי יסודי, מ ו כ ר ח ת היא יציאה מן הגלות, מ ו כ ר ח ת היא הרמוניה שלמה וגמורה בנפשו של היהודי החדש, מוכרח הוא פתרון ג מ ו ר ו ש ל ם של שאלת היהודים,–אם לאו–א י ־ א פ ש ר ל ח י ו ת! הכרה זו–יותר נכון, ה ר ג ש ה זו–היתה לעצם מעצמנו, לחלק מן ה„אני הפנימי״ שלנו. יודעת את מה שמספרים על בֶּלינסקי?

מספרים עליו, שפעם אחת התוַכֵּח עם טורגניוב על השאלה, אם יש אלהים או לא. באותה שעה הגישו את ארוחת־הצהרים. טורגניוב ישב לאכול והציע לבילינסקי לסעוד עמו. אז שאל בילינסקי בתמהון: א י ך א פ ש ר ל א כ ו ל א ת א ר ו ח ת ־ ה צ ה ר י ם ב ש ע ה ש ע ו ד ל א ה ח ל ט נ ו, א ם י ש א ל ה י ם א ו א י ן?

הוי, ידידתי! בכל אחד מאתנו, שנשמתם ועולמם הפנימי נתרקמו וקבלו את צורתם בתקופה האחרונה, היתה ויש מקצת ממדתו זו של בילינסקי–בנוגע לפתרונה הגמור של שאלת־היהודים. אנחנו חלמנו את החלום הגדול ע״ד התחיה ה ש ל מ ה, ע״ד ההרמוניה ה ג מ ו ר ה בנפשו של היהודי, ע״ד יציאה מן המצב הקיים, מן הגלות, ע״ד מהפכה שלמה בחיינו, שתשנה אותם מן הקצה אל הקצה,–מהפכה, שלא היתה כמותה מיום שיצאנו בגולה. ודעי: את החלום הזה לא נעזוב, מנקודה זו לא נזוז, אנו בני התקופה האמורה, לעולם, לעולם! אין אנו י כ ו ל י ם לזוז! החלום הזה ירדוף אחרינו כצל, לא יתן מנוחה לנפשנו, יזכיר נשכחות, יתבע, ידרוש, ירגיז. אפשר, שתולדנה שאיפות אחרות בעולמנו, שיבראו חלומות חדשים, ואנו נ ת א מ ץ בכל כחנו להדבק בהם ולשכוח את החלום הישן המרגיז את מנוחתנו ולהסירו מלב; אפשר, שתבואנה צפרים חדשות עם שירות חדשות, אחרות, ואזננו ת ת א מ ץ לקלוט אותן ולהשתיק בשאונן והמונן את השירה הישנה, בת התקופה האחרונה. המנהמת בפנה שבלב ומעוררת געגועים וכאב,–אבל כל זה יהיה לשוא, ללא־הועיל! גזר־דיננו ש ל נ ו כ ב ר נחתך!

כי–

שֶׁמֶשׁ אַחַת בַּמָּרוֹם וְשִׁיר יָחִיד לַלֵּב–

וְאֵין שֵׁנִי...

אם נאבה או נמאן–מאֵרה זו רובצת עלינו (או ברכה זו שורה על ראשנו): תמיד נשאף, נתגעגע אל שמשנו ה א ח ת, תמיד, עד יומנו האחרון, תקשיב אזננו את שירנו היחיד. יש כוכבים הרבה בשמים ויש אמתיות חלקיות,

קטנות, מוגבלות, הרבה, הרבה; אבל שמש יש רק אחת במרום, ואמת גדולה, מקפת, כוללת, אמת־שמש, השופכת אור על כל אשר מסביב, אמת מורה־דרך, יש רק אחת לאדם—אם יש לו אמת בכלל. הרבה שירים שומע האדם במשך ימי־חייו, שירים מרובים ושונים, שהם חודרים אל נפשו בתקופות שונות ושובים איתה שבי וממלאים אותה במדה פחות או יותר מרובה— שובים אותה וממלאים אותה לשעה; אבל מי המאושר או האומלל, שהיה לו שיר יחיד, אשר נארג ונתרקם יחד עם נשמתו, עם ה„אני הפנימי" שלו, יותר נכון: מי ששיר יחיד נעשה ל„אני הפנימי" שלו,—זה לא ישכחנו לעולם, לעולם. אפשר, שלבו יתרוקן מאמתו הגדולה; אפשר, שהשיר יתחלל; אפשר, שהחיים האכזריים יקברוהו תחת גלי־אפר של תקוות נכזבות, של דמיונות כוזבים,—הנפש לא תמלא עוד בשירים אחרים, הנפש תהיה פגומה, פגומה...

ומעגל־הקסם הזה הוא, הוא הסוגר עלי ועליך, ידידתי, ועל הרבה מחבריך ועל הרבה מחברי; מארה זו (או ברכת־אלהים זו) היא היא המקרבת אותנו, את ה„פרוגרסיביים" ואת ה„קונסרוואטורים", אלה אל אלה ומאגדת אותנו, על כרחנו ושלא בטובתנו, יחד—לעולם.

מי יודע? „הערב הטומטום בא ומפזר את אפרו על ארץ ומלואה". תקופה חדשה, תקופה־טומטום, מתרגשת ובאה לעולמנו. אפשר, שהפשרה תשב בה לכסא; אפשר, ששאיפתנו העמוקה לשלמות, להרמוניה, צרכנו הפנימי בפתרון גמור ושלם של שאלת־היהודים יהיו לא־מובנים, רחוקים וזרים ללבם של בני התקופה החדשה; אפשר, ששאלת־היהודים במובנה הרחב, כפי שאנו מבינים אותה, תהיה בעיניהם לשאלה „נצחית", כמעט „מיטאפיזית", שאין מטפלים בה; אפשר, שבני התקופה החדשה יראו אותנו כולנו כרומאנטיקים משונים—מי יודע? —. אז, ידידתי, נבקש ונמצא איש את אחיו ונושיט איש לרעהו יד־שלום, יד מעודדת, משתתפת בצער. כי גורל אחד מקשרנו ומעגל־קסם אחד מקיפנו סביב סביב.

כן, ידידתי. קרובה את לי וקרוב אני לך, וטוב עשית, כי פנית אלי, אל חברך מאז, בשאלותיך, בספקותיך. רק אני ושכמותי מוכשרים להרגיש את כל עומק הצער שבשאלות אלו ובספקות אלה; רק אנו יודעים ומרגישים בכל נימי־נשמתנו את הערך הפאטאלי, הטראגי, שיש להם בשבילנו, בשביל שלמותנו הפנימית, בשביל חיינו. אבל, אם אני לא אפתור לך את ספקותיך, אם אני, אפשר, עוד אעמיק וארחיב אותם, אם אני, אפשר, אוסיף עוד שאלות וספקות על שלך, אם אני לא יהא ביכלתי להראות לך את הדרך תלכי בה,—לא עלי תהיה תלונתך. ידוע ידעת מראש, כי אל „ספקן" את פונה, והספקנים הם, כידוע, רעים ואכזרים עד מאד: תחת לחבש את הפצעים—של אחרים או של עצמם—,הם מעמיקים ומרחיבים אותם, מחטטים ומנקרים בהם... כך הוא טבעם. מה לעשות?

ובכן, ידידתי, אל תקוי לשמוע ממני תשובה על השאלה: „לאן אנו הולכים?"—זו השאלה היסודית והעיקרית, השוללת את מנוחתך—, אלא מספר מחשבות, ספקות, שאלות, הרהורים, הסובבים על ציר השאלה האמורה ומסתעפים ממנה. ולהצעתם של אלו אקדיש את מכתבי הבאים.

מכתב שני.

ידידתי!

אַתְּ שואלת: „לאן אנו הולכים"?–

אלפי פיות חזרו כבר אלפי פעמים על שאלה זו, מאמרים למאות וספרים לעשרות נכתבו עליה, דרשות ונאומים לאין מספר נדרשו עליה. ואף־על־פי־כן אני בא ומעמיד את השאלה המוזרה, לכאורה: מי הם „אנו" אלה?– „היאך!–תקראי בודאי בתמהון– מה זו שאלה?! „אנו – היהדות, האומה היהודית, הצבור היהודי". הגדרה זו של המושג „אנו" היא, לכאורה, פשוטה ונכונה, עד שאינה מניחה שום מקום לטענות ומענות. אף־על־פי־כן, ידידתי, הרשיני־נא להתעמק קצת בהגדרה זו, שבאמת אינה פשוטה כלל וכלל. כי אין שום ספק בדבר, שהרבה מקשי התשובה על שאלת „לאן" מונח בקשי הגדרתה הנכונה.

ובכן–„אנו" הם–היהדות, האומה היהודית, הצבור היהודי. אנו מזכירים, איפוא, בבת־אחת שלשה מושגים: „יהדות", „אומה יהודית" „צבור יהודי". וכי מביעים הם שלשתם מושג אחד? וכי הם „שמות־נרדפים", רק „כפל לשון במלות שונות"?–על שאלות אלו אני משיב בהחלט ובפה־מלא: לא ולא!–. גניח לפי־שעה את המושג „יהדות" בתור סכום הקנינים הרוחניים, הערכים הקולטוריים השונים, שיָצרה האומה הישראלית במרוצת דברי־ימיה הארוכים: התנ"ך, אמונת האחדות, המוסר היהודי, האגדה התלמודית, החסידות וכדומה. נשתמש במושג „יהדות" במובן האומה הישראלית, בתור אחדות היסטורית. אבל גם באופן זה ישארו לנו שני מושגים: „האומה היהודית" ו„הצבור היהודי", והמושגים האלה הם–כמה שיהיה אולי מוזר הדבר בהשקפה ראשונה– מושגים שונים ונבדלים זה מזה בתיאוריה בלבד אצל עמים נורמאליים, אבל אצלנו, שמצבנו הוא משונה ומיוחד במינו, הם שונים ונבדלים זה מזה גם במציאות במדה ידועה, כפי שאבאר להלן.

לָמָה אנו מִכַוְנים, כשאנו מדברים על הצבור האשכנזי, למשל?

הצבור האשכנזי הוא–סכּוּם כל האשכנזים היחידים, הפרטים, שהם הם המְהַוים את הצבור האשכנזי, את הכלל האשכנזי; חיי הצבור האשכנזי בעיקרם אינם אלא סכום החיים של כל הפרטים האשכנזיים, שעל־ידי המגע־והמשא שביניהם ועל־ידי יחוסם זה לזה הם נעשים לחיים צבוריים ועל־ידי היותם חיים צבוריים של אשכנזים הם נעשים לחיים צבוריים־אשכנזיים, לחיי הצבור האשכנזי, הכלל האשכנזי. אין בכלל אלא מה שבפרט: הפרטים מְהַוים את הכלל והכלל מְכַלֵּל את כל הפרטים. בנוה"ג שבעולם, אדם דואג לקיומו, לשכלול חייו ולשִפּורם, להטבת מצבו במדה האפשרית; ומתוך שקיומו הפרטי וחייו הפרטיים ומצבו הפרטי קשורים ואחוזים בקיומו וחייו ומצבו של הכלל, שבתוכו הוא חי, גָדֵל ומתפתח, הוא דואג ממילא גם לקיומו, שכלולו והתפתחותו של הכלל, של הצבור. הכלל הזה, הצבור הזה הוא ריאלי ומוחש; הפרט רואה אותו ונפגש עמו ומתנגש עמו בכל פנה, שהוא פונה בחייו הפרטיים, על כל צעד ושעל. ולפיכך דאגותיו של הפרט, היחיד, לטובת הכלל, קיומו והתפתחותו, יונקות בעיקרן מתוך רגש־השייכות אל הכלל הריאלי והמוחש הזה.

אבל, מלבד הכלל הריאלי האמור, יש עוד לכל אומה ואומה גם כלל אבסטראקטי—כלומר, אותו כלל עצמו בתור עצם מיוחד, בתור אחדות היסטורית, בתור מושג מסכם כל החיים ההיסטוריים וההופעות הקבוציות בעבר, בהוה ובעתיד של אותה הבריה המיוחדת, של אותה האומה, של אותו הצבור. את הכלל הזה אין בני הצבור רואים, אין הם פוגשים אותו בחיי־יום־יום (לפרטים ידועים הוא יכול להיות, אפשר, יותר ריאלי ומוחש מן הכלל הריאלי, שדברתי עליו למעלה, אבל כאן מדובר על הרוב), ואף־על־פי־כן הוא חי ופועל את פעולתו בהכרתם ו„מתחת למפתן הכרתם" והשפעתו עליהם נמסרת בירושה מדור לדור. וגם כלל זה דואג לקיומו, שכלולו והתפתחותו, כלומר, בני־הצבור דואגים לכל אלה בהכרה ושלא בהכרה.—את הכלל הריאלי אני מציין (סוף, סוף לא הטרמינולוגיה היא העיקר) במושג „צבור" ואת הכלל האבסטראקטי—במושג „אומה".

כמו שאמרתי כבר, בעמים נורמאליים אין ההבדל שבין שני המושגים האלה אלא עיוני בלבד וכמעט שלא יצויר הדבר, שתהיינה לו איזו תוצאות מעשיות. בעמים נורמאליים הכלל הריאלי הוא הגוף, ה„לבוש" של הכלל האבסטראקטי; הכלל האבסטראקטי אינו, ואינו יכול להיות בתנאים נורמאליים, בריה מיוחדת לגמרי, „נשמה דאזלא ערטילאית", שאין לה גוף, כלומר, בריה נבדלת מן הכלל הריאלי; ובהכרתם של בני־הצבור מתלכדים ומתחברים שני ה„כללים" לכלל אחד, ואין האחד דוחק את רגלי חברו, ואין ביניהם שום נגוד וסתירה, הכל הולך למישרים. יחד עם התפתחותו והשתנותו של הכלל הריאלי, משתנה ומתפתח גם הכלל האבסטראקטי ומי שדואג לקיומו, שכלולו וגדולו של הראשון, דואג ממילא אף לקיומו, שכלולו וגדולו של השני; וכן גם להפך. כי, כאמור, שני ה„כללים" אחוזים אצלם זה בזה—במציאות ובהכרה—„כשלהבת בגחלת" ולא יפרדו.

לא כן אצלנו, היהודים.

אצלנו—מסבות, שתבוארנה להלן—רובצת תהום עמוקה בין שני ה„כללים", בין היהדות ההיסטורית־האבסטראקטית, ובין „היהדות הריאלית־המוחשת — הצבור היהודי", באופן שלפעמים „יהדות" אחת נבנית מחורבנה של חברתה. ותהום זו שבין שני מיני־ה„יהדות" האמורים היא, היא שגורמת בינינו לבלבול הדעות והמושגים בכל הנוגע לשאלת „לאן אנו הולכים?" ולשאלות המסתעפות ממנה. אבל על זה אדבר להלן. עתה אני עובר אל עצם התהום שבין „האומה היהודית" ו„הצבור היהודי" ואל סבותיה.

האומה היהודית—יותר נכון, חלקיה השונים—חיו וחיים בארצות שונות, בחלקי־עולם שונים, בתוך תנאים טבעיים, איקונומיים, מדיניים, קולטוריים שונים ונבדלים אלה מאלה. חלקי־היהדות האלה מדברים בלשונות הרבה, שהן שונות ומשונות זו מזו; ובהן יצרו ויוצרים היהודים גם ספריות יהודיות, גדולות או קטנות, עשירות או עניות. החיים היהודיים העממיים אינם מכונסים, אי־אפשר להם שיהיו מכונסים במקום ידוע, בגבולות ידועים. הם מפוזרים על־פני כל כדור הארץ. אין לנו סכום אחד של חיי האומה היהודיה בעבר ובהוה, אין לנו התפתחות היסטורית אחת, אלא סכומים הרבה של חיי חלקי־היהדות השונים, „התפתחויות" הרבה, אם נפתח את ספר־ההיסטוריה

שלנו, נשתומם לראות, שאין בה ההפתחות והשתלשלות ישרה ואו
העוברת ממדרגה למדרגה, אלא קפיצות משונות, סוף ועיד הפעם התחל
כ א ן והתחלה ש ם, חתיכות-חתיכות, חוליות-חוליות. כלום התפתחה הק
ה ס פ ר ד י ת שלנו, זו של „תור הזהב", י ש ר מ ת ו ך הקולטורה ה ב
שלני? וכלום הקולטורה ה א ש כ נ ז י ת - ה צ ר פ ת י ת שלנו היא ילידת הק
הספרדית ההיא והמשכתה? — הקולטורה הספרדית שלנו לא עברה לו
התפתחות חדשה, אלא, פשוט, ע ב ר ה ו ב ט ל ה מ ן ה ע ו ל ם יחד עם
היהדות הספרדי שחרב, ושרידיו נתפזרו לארבע רוחות השמים. באשכנז ו
חי חלק-יהדות אחר, שהתפתח על-פי דרכו בתוך תנאים אחרים ויָצר „ו
היסטוריה יהודית שלו.

כמובן, אין זאת אומרת כלל, שחלקי-היהדות השונים היו מופרשים וכ
זה מזה לגמרי ולא היתה להם השפעה של גומלין אלו על אלו . זאת — ל
אבל זאת אומרת, שלעתים קרובות, כשאנו מדברים על האומה הי
והתפתחותה ותקופותיה השונית, אנו שוכחים את החלקים מפני הכלל, כלום
היהדות ב כ ל ל ה אנו שוכחים את ח ל ק י ה השונים. אנו שוכחים זאת מטעם
מפני שעד כמה שהדבר נוגע אל ה ע ב ר אין ל נ ו (במובן הפסיכולוגי-הסובְּיקטי
עם יהודי ארץ זו או ארץ אחרת, אלא עם „היהדות סתם", כלומר, עם
האבסטראקטית. מרובות היו המדינות והארצות, שבהן חיו בזמנים שונים
שונים של האומה הישראלית, אבל בהכרתנו חיה יהדות אחת, העומדת
או מ ח ו ץ לתנאים המקריים האלה. על יסוד פסיכולוגי זה אנו באים
לידי טעיות ה ג י ו נ י ו ת ו ה י ס ט ו ר י ו ת: אנו רואים לפעמים בהיסטורי
ובתקופותיה השונית מעברים מא' לת' (דרך אגב: על סמך זה אנו מנחמ
נפשנו ואומרים על תנועות חדשות, שהן נראות לנו כמסוכנות לקיום
„כבר היה לעולמים! על היהדות כבר עברו ב ש ל ו ם תקופות ממין ז
וכמה פעמים!"), בעוד שבאמת אין כאן מעבר כלל, אלא התפתחות אחת
והתפתחות חדשה , ש א י נ ה י ו צ א ת מ ן ה ר א ש ו נ ה ושהיא מתחל
במקרים כאלה משפיעה הרגשתנו הפסיכולוגית-הסובְּיקטיבית על ידיעתנו הה
האוביקטיבית.

אבל, ירידתי, נטיתי מעט הצדה. על הענין הזה כדאי יהיה לדבר
אני רק חפצתי להראות, מפני מה ובאיזה אופן נוצרה התהום העמו
שני מיני ה„יהדות", שדברתי עליה למעלה.

מתוך שהמציאות הריאלית האכזריה קרעה אותנו לגזרים, הפרידה ו
בינינו; מתוך שחיינו ההוָים, הריאליים לא היו ולא יכלו להיות מכונסים ב
ידועים; מתוך שלא היו לנו חיים עממיים אחדים, ההולכים ומתפתחים הו
אחת י ש ר ה, אלא הרבה ח ת י כ ו ת-חיים, ש א י נ ן מצטרפות לאחדות ד
אחת, — חתיכות-חיים עם „התפתחיות" ע ק ל ק ל ו ת ו ק ט ו ע ו ת; ומת
הצד השני אִחד וחִבר אותנו — את כ ל חלקי-היהדות ב כ ל מקומות פזורי
העבר עם כל הקשור בו, כלומר, כל הקשור ביהדות ה ה י ס ט
ביהדות בתור בריה מופשטת מיוחדת, — בעל-כרחה נבראה התהום ו
ובעל-כרחה תופסת בנפשנו „כנסת-ישראל" האבסטראקטית מקום כל-כך

ידידתי! עמוקה היתה תהום זו, אבל ליהדות הישנה היה גם ג ש ר, שאִחֵד וחִבֵּר את שני מיני ה„יהדות" וְעָשָׂם לבריה א ח ת. גשר זה היה—תקות ק ב ו ץ־ג ל י ו ת. תקוה זו כללה ואחדה בתוכה את חלומותיה של ה„שכינה" ואת הלומותיו של „ישראל", את חלומותיה של ה א ו מ ה היהודית בכללה ואת חלומותיו של כל יהודי ויהודי ב פ ר ט, בכל מקום שהוא. משיח יבוא ויקבץ את כ ל היהודים, איש לא יֵעָדֵר, לארץ־ישראל. הוא לא ישכח שום חלק מחלקי־האומה, אפילו הרחוקים והנדחים ביותר, שום עדה יהודית, שום יהודי. את הכל ירחם, את הכל יאסוף, את הכל יאחד ויחבר: את העשירים ואת העניים, את ה„לומדים" ואת עמי־הארצות, את האריסטוקראַטיה הרוחנית ואת ה„המון", „כל אשר בשם ישראל יכונה"—לו הוא. התקוה המשיחית סתמה הרבה פרצים בנפשו של היהודי מן הדור הישן והיא היא שגִשרה גם את התהום העמוקה, שרבצה ורובצת בין שני מיני ה„יהדות". אבל, כשהתחילה מתמוטטת היהדות הישנה ועמה התקוה המשיחית לקבוץ־גליות—מצד אחר; וכשהתחילו תופסים חיי־ההוה של חלקי־היהדות השונים, הנושאים עליהם בהכרח חותם מ ק ו מ י מ ו ג ב ל, מקום יותר ויותר חשוב בחייו ה ר ו ח נ י י ם של כל יהודי—מן הצד השני,—בעל־כרחה נתגלתה התהום האמורה בכל עמקה, בכל נוראותיה.

היהדות החדשה תלויה בין שני מַגניטין—בין היהדות ההיסטורית־האבסטראַקטית ובין היהדות הריאלית־המוּחָשת. נפשה קרועה לשנים—בין שהיא מכירה בקרע זה ובין שאינה מכירה בו. מצד אחד—היהדות ההיסטורית, שהיא לוחמת בשארית־כחותיה על קיומה ואינה רוצה לוַתֵּר עליו, שהיא קשורה בעל־כרחה באותם הקנינים הרוחניים ובאותם האינטרסים, שהם משיתפים ל כ ל היהודים שֶׁ ב כ ל הארצות,—זו היהדות הכללית, שֶׁלתחומה א י נ ם נכנסים האינטרסים הריאַליים, אינטרסי־יום־יום, של יהודי המדינות השונות, שהם—האינטרסים הללו—קשורים בעל־כרחם לתנאים השונים של כל מקום ומקום; ומן הצד השני—הצבור היהודי הריאַלי עם מיליוני ה„ראובנים" וה„שמעונים" ומלחמת־קיומם, ה פ ר ט י ת ו ה ל א ו מ י ת, ואינטרסיהם ועניניהם, שהם קשורים בעל־כרחם לתנאים י ד ו ע י ם של מקום י ד ו ע, ואינם יכולים, איפוא, להיות שוים ומשותפים ל כ ל היהודים ש ב כ ל הארצות.

ולכשתעמיקי, ידידתי, בפרובלימה קשה זו, בנִגוד שבין שני מיני ה„יהדות", אז תמצאי את המַפתח הנכון להבנתם של הרבה מחזיונות־חיינו ושל הערבוביה המשונה, השוררת אצלנו בכל הנוגע לשאלת „לאן אנו הולכים?" — .

אם רואה אַתְּ, למשל, לאומיים, שהם קוראים „עבודה לאומית" רק לזו, שהיא נכנסת לגדר „הלאומיות הטהורה": ארץ־ישראל, הלשון העברית, החניך הלאומי, הקילטורה הישראלית וכדומה,—הֱוִי יודעת, שלבם ונפשם של אלה קשורים אל היהדות ההיסטורית־האבסטראַקטית ולקיומה של זו הם דואגים קודם־כל ויותר מכל. ובבקשה ממך, ידידתי, אל תביני את הדברים באופן גס. לבם של אלה עֵר ל כ ל דבר הנופל בחיי הצבור היהודי, אפילו אם אין לו שום שייכות ליהדות ההיסטורית; נפשם עליהם תאבל ובמסתרים תבכה למראה עָנְיָם ולחצם של בני־הצבור, של כל „ראובן" וכל „שמעון"; דבר שאין צריך לומר הוא, שהם מכירים את הנחיצות להיטיב ולהקל בכל מה שאפשר ועד כמה שאפשר את מצבם של אלה, ופעמים שאף משתתפים הם בעצמם

בעבודות ההטבה וההקלה; הלא בני־הצבור הם, עצם מעצמיו ובשר מבשרו. ובצרתן להם צר. אלא שמתוך שנפשם חיה בעיקרה בגבולות היהדות ההיסטורית, שהם חשים ומרגישים אותה בכל נימי־נשמתם, לפיכך אינם יכולים לראות עבודה לאומית בעבודות, שאין להן יחס ישר אליה.– מן הצד השני, אם רואה אַתְּ לאומים, העוסקים בכל מיני עבודות, שהן נוגעות באיזה אופן שהוא ליהודים, חושבים אותן לעבודות לאומיות ותובעים את עלבונן מיד הראשונים בשם הלאומיות,–הֲוִי יודעת, שלבם ונפשם של אלה קשורים בעיקרם אל הצבור היהודי הריאלי, שבתוכו הם חיים, ולקיומו, שכלולו והתפתחותו של זה הם דואגים, וגם אלה, מאחר שלאומיים אמתיים הם, בעל־כרחם הם קשורים–בהכרה או שלא בהכרה–גם ליהדות ההיסטורית במדה פחות או יותר גדולה, אלא שבנפשם שלהם גברה הדאגה לצבור היהודי הריאלי. ובין שתי הכתות האמירות עומד בתֺּוך המחנה הגדול של ה„פוסחים על שתי הסעפים", שמלחמת־תמיד בלבם, שהם נוטים פעם לכאן ופעם לכאן, שהם נקלעים כִּבְכַף־הקלע בין שני מיני ה„יהדות"–ואין נחת.–

וכאן, ידידתי, אנו באים אל הציוניות.

כידוע לך, טִפְּחה הציוניות בראשית צאתה לאויר עולמנו, בשנותיה הראשונות, את תקית קבוץ־גליות. ה„פורמולה" שלה היתה: „מקלט בטוח בשביל אלה, שאינם רוצים ואינם יכולים להתבולל". פורמולה זו כוללת בתוכה את כל היהודים בכל מקומות פזוריהם; אלה, הרוצים ויכולים להתבולל, כמובן, יוצאים ומוציאים את עצמם מן הכלל. אבל נניח־נא את הפורמולות ואת הפרו־גראמות, נשימה־נא עין אל הרוח, ששררה אז במחנה הציוני–ביחוד במחנה הציוניים המזרחיים–ואל התקוות, שנִּפחו בלבם המוני־הציוניים, הזקנים והצעירים כאחד. אין לי צורך להרבות לפניך דברים על ענין זה–לפניך, שהרוח ה„אוטופי", ה„משיחי" של ה„ימים ההם" חדר למעמקי־נפשך והתקוה לקבוץ־גליות היתה לחלק מן ה„אני הפנימי" שלך.

ידידתי! הרבה דברים קשים ודברי־התול נשמעו מאז ועד עתה מצדדים שונים ומפי מבקרים שונים על התקוות ה„אוטופיות", שטפחה הציוניות בלי תשומת־לב אל המציאות הריאלית וחוקיה, אל ה„רבוי הטבעי", אל תנאי־הקולוניזאציה, האֶמיגראציה והאימיגראציה וכו' וכו' וכו'. הכל אמת, טוב ונכון. אבל דבר אחד שכחו ושיכחים המבקרים האלה–את המקור והיסוד הפּסיכולוגי של התקוות ה„אוטופיות" האלה. הציוניות בתקופתה הראשונה שאפה באופן אינסטינקטיבי לגַשֵׁר את התהום העמוקה שבין היהדות האבסטראקטית ובין היהדות הריאלית, שבין היהדות בתור בריה מיוחדת ובין מיליוני־היהודים הנלחצים והנרדפים, הנודדים מארץ לארץ וממדינה למדינה ואינם מוצאים מניח לכף־רגלם, המעונים והסובלים על יהדותם... ללבה קרובים היו גם הצער ההיסטורי של האומה היהודית וגם הכאב והיסורים, שסובלים הפרטים מישראל בשביל שייכותם לאומה זו. לפיכך חלמה הציוניות על אחדות גמורה של שני מיני ה„יהדות", על גאולה כללית, שתבוא לשניהם יחד: שתאחדם לעולמים ולא יִפָּרדו עוד. ובמובן זה היתה הציוניות בתקופתה הראשונה יוֹרַשְׁתָּהּ הגמורה של התקיה המשיחית במלואה. עוד גם זאת: הציוניות, ששאפה לשלמות והרמוניה

בכל מקצועות חיינו, מוכרחת היתה לשאוף להרמוניה גם במקצוע עיקרי זה, אילמלא כן לא היתה ראויה לשם תנועה של תחיה לאומית־ישראלית.

זה היה המקור והיסוד הפסיכולוגי של תקות־הציונית לקבוץ־גליות. ל„יציאת־מצרים” חדשה, אבל לה היה גם יסוד אחר.

הציוניות המדינית בקשה קרקע מוצק תחת רגליה, רצתה למצוא „נושא” הגון ובטוח, שיטפל בהגשמתה, ולפיכך שאפה להיות לתנועתו של הצבור היהודי הריאלי, לתנועתם של המוני היהודים. ומתוך שבנוהג שבעולם אין שום צבור (להוציא יחידים) מתעסק במטרות מופשטות, שאינן מכוונות לשכלול־חייו שלו, להטבת מצבו שלו; מתוך שהצבור דואג בעיקרו לאינטרסיהם הריאליים של הפרטים המהַוים אותו, למצבם, לחיי־יום־יום שלהם, שהם גם אינטרסיו, מצבו וחייו שלו,--מתוך כך הוכרחה הציוניות, שרצתה להיות תנועתו של הצבור היהודי, כאמור, להסתמך על האינטרסים הריאליים של היהדות הריאלית: על „צרת־היהודים” הרוחנית והגשמית ועל האֶמיגרציה, ומאחר ש„צרת־היהודים” מורגשת היא לכל אלה, „שאינם רוצים ואינם יכולים להתבולל”, כלומר לכל ישראל,-- בעל־כרחה באה הציוניות אל רעיון „יציאת־מצרים” חדשה— אל רעיון קִבוץ־גליות. אין כאן מקום לפשרה... כאן אי־אפשר היה לדבר על ו„אעשה אותך לגוי גדול”, על ציוניות בשביל המועט הנבחר, בשביל חלק־האומה, אפילו אם אפשר היה לסַמֵן ולהגביל בדיוק, מי הוא מועט זה, חלק זה: הכל זקוקים לגאולה, הכל מצפים לה, הכל שואפים ועורגים אליה. מכאן— ציוניות בשביל הכל, בשביל היהדות הריאַלית, בשביל המוני־היהודים.

ובאמת רואים אנו, שהציוניות בתקופתה הראשונה, הציוניות הצבורית הרחבה, הצליחה לכסות לשעה את התהום שבין שני מיני ה„יהדות” ואספה תחת דגלה יסודות לאומיים שונים, שדרות לאומיות שונות. אליה באו גם אלה, שהם דואגים בעיקרם לקיומה והתפתחותה של היהדות האבסטראַקטית, גם אלה, שבקשו בעיקרם תשובה ל„צרתם היהודית” של מיליוני ה„ראובנים” וה„שמעונים” ואף אלה, שדאגו לגלות ה„שכינה” ולגלות „ישראל” ביחד, אלה, שנפשם ערגה לאַחד את שני מיני ה„יהודות”. הציוניות סִפְּקָה את צרכי־כֻלם.

ידידתי! התהום נתכסתה רק לשעה. בשנים האחרונות הולכת התקוה לקבוץ־גליות ומתנדפת, ואף בלבם של אלה מן הציונים או מן ה„ארציים”, שעדיין הם מחזיקים, לכאורה, בתקוה זו, היא הולכת ומתערפלת, „הן ולאו ורפיא בידם”. עוד הפעם נתגַלתה תהום עמוקה בין היהדות המופשטת ובין היהדות הממשית, בין „כנסת־ישראל” ובין בניה; עוד הפעם עומדים זה לעומת זה שני מחנות של לאומיים: אלה שמגינים על „כנסת־ישראל” ואלה שמגינים על בניה,—והמחנה הגדול של המפקפקים, של ה„פוסחים על שתי הסעפים” באמצע. ומחזה כזה מתגלה לעינינו: מעבר מזה—הפרובלימה היהודית בכללה, שאינה כוללת עוד בתוכה--מפאת התרופפיתה של התקוה הציונית לקבוץ־גליות—את המון השאלות הריאליות, החלקיות של הצבורים היהודיים שבכל מדינה ומדינה ומפני זה היא עוסקת רק בפתרון שאלת־קיומה של היהדות ההיסטורית, האבסטראַקטית; ומעבר מזה— המון שאלות ריאַליות, חלקיות, מוגבלות, שהן נוגעות למלחמת קיומם הפרטי

והלאומי של חלקי־היהדות השונים והן קשורות בהכרח בתנאים דאֵיקונומיים, המדיניים והקולטוריים של מקומות־מושבותיהם השונים, וממילא–אינן מאחדות את „בית־ישראל“, אלא מפרידות ומפוררות אותו... אם עדיין אין הדבר כך, הרי הפרוצס ההיסטורי מוליך בדרך זו.–

ידידתי! עוד לא הוברר המצב הזה כראוי; עוד ערפל עב פרוש עליו מצדדים שונים; עוד האונאה גדולה–אונאת־אחרים, והעיקר–אונאה־עצמית, אונאה־עצמית, אונאה־עצמית... אבל התהום פתוחה, תהום גדולה ונוראה, ופרובלימה, פרובלימה קשה ומטרדת, יש כאן. ולפיכך, כשאַתְּ, ידידתי, באה ושואלת: „לאן אנו הולכים?“,– אני מוכרח לשאול מצדי: מי הם „אנו“ אלה?

או שמא צריך לנַסֵח שאלה זו באופן אחר קצת: לאן אנו הולכים?– כלומר, אני ואַתְּ, ידידתי, ושכמותי ושכמותך?...

(עוד יבוא).

בן ישראל.

בְּעֵמֶק הַבָּכָא.

(ספור־המעשה).

מאת מנדלי מוכר ספרים.

ו. *)

לא במהרה נתרפא שמואליק ממכותיו. כשהבריא משה'לי בנו ויצא מבית־החולים עדיין היה הוא חולה מסוכן, והמטה שעלה שם לא ירד ממנה ימים רבים ובזמן שהרופא ומשמשי בית־החולים היו עסוקים ברפואת גופו להחלימו בזכות מיכאל ספיר פטרונו, היה רבקין, תלמיד בית מדרש הרבנים, עסוק ברפיאת הנפש של משה'לי להשכילו וללמדו ספר ולשון המדינה. כל הטורח, שרבקין טרח בשביל משה'לי, לא היה בתחילה אלא משום רחמים–ראה לפניו עלם עלוב נגוע ומעונה ונתגלגלו עליו רחמיו, היה מבקרו יום יום בשעת חליו ומקרבו ומטפל בו גם לאחר שהבריא. ולבסוף כשתהה בקנקנו נתחבב עליו בשביל תלמודו ובשביל מעלות טובות שמצא בו, והיה מחבבו כנפשו ומרבה לספר בשבחו. שמע מיכאל ספיר ושמח, שנתגלגל ריוח והצלה לבחור הגון על ידו, ונתן דעתו עליו להכניסו לבית מדרש הרבנים ולספק לו כל צרכיו, שיקנה לו חכמה ודעת ויהא גבר יצלח בימיו. והכשר כניסה זו נעשה על ידי רבקין, הוא היה מלמדו דברי מדע, מחכימו ומכשירו מאהבה.

משה'לי קבל תורה מפי רבו והתחילו הרהורים וספקות מכצבצים בו, לבו מתחמץ ותוסס הסיסה זו, שהיא באה על ידי השאור בעיסה ונעשית גם בתוך הזרע על ידי הפרדת חלקיו קודם לצמיחתו; זו שאין יצירת כל בריה, הגידול וההתפתחות באות והולכות אלא על ידה. תורת־השכלה הכניסה בתחילה מהומה בתוך לבו של משה'לי ונשתנו דעותיו: הוודאות נראו לו ספקות, טוב ורע, נאה ומגונה, איסור והיתר נתרופפה חזקתן, חכמת ראשונים בטלה מפני חכמת אחרונים וניטל כביד מזקנים,– אבל לא לימים רבים. גירסא דינקותא בחדרי רבותיו, ישיבת בית־המדרש, שמוש תלמידי חכמים, כבוד אביו ואמו וגעגועיו עליהם ועל דרכי חייהם ומאכל שולחנם בחגים ומועדים – הם הם שעמדו לו בשעת תסיסתו, שתהא הולכת ונעשית כשורה ועולמו החדש יהא נבנה על יסודותיו של העבר. ומזלו אף הוא גרם לו, שנזדמן לפניו רב חכם

---

*) הפרקים הבאים הם המשך הספור „בעמק הבכא", שהיה הולך ונדפס ב„השלח", ונפסק עם פרק ה' חלק שלישי ב„השלח" כרך ח', עמ' 29. פרק ז', שנדפס בחוברת המאה, חזר ונקבע עתה כאן במקומו מתוקן וממולא, כהוליה שאין להפרידה משלשלת הספור.

בכרך זה של „השלח" יודפס הספור עד גמירא. (המערכת).

וחבר טוב, הלא הם רבקין ובן מיכאל ספיר, שניהם מעשיהם נאים ומתוקנים, ונמשך משה׳לי בנמוסיו אחריהם. ובהמשך הימים הניץ זרע הדעת בלבו והיה כאפרוח, שנתפתחו עיניו ורואה לפניו את העולם בפעם הראשונה, כאלו הוא עתה נברא עמו, והכל חדש תחת השמש!

ארכו הימים לשמואליק בבית-החולים, וביציאתו משם עדיין תש כחו, ונתעכב בחמלת אנשי חסדו עליו בעיר ז... עד שיתחזק גופו ויצלח למלאכה.

שמואליק רואה את בנו הולך עם תלמידי חכמים ונהנה. אומר בלבו, חבריו הללו חובשי בית-המדרש הם, יושבים יחד ועוסקים בתורה, ובודאי כלם מכבדים את משה׳לי ומנשאים אותו בשביל תלמודו וכלם מבקשים קרבתו. בהרהורי לבו אלה מוצא שמואליק תנחומים לנפשו בשעת דחקו ומדמה לו, כדרכו תמיד, את הטוב השמור לו להבא. הוא רואה את בנו במחזה יושב על כסא כבודו, מוכתר בכתר תורה, ומורה הוראה בישראל, הדיינים והשמש יושבים אצלו, ומי בעל דברים יבוא אליו ולבית דינו, הכל משכימים לפתחו ונהנים ממנו עצה ותושיה, הכל מתברכים בו ואומרים: אשריך רבי שמואל, שבן זה יצא מחלציך. ועד שהוא מנחם עצמו ביעודים טובים לעתיד לבוא נזדמנו לו ספרים-לועזים ולא כשרים, שנשרו מחיקו של משה׳לי בהיסח הדעת. וכיון שראה אותם מיד נזדעזעו אבריו. אי שמים, בנו זה, בנו זה, שנתן נפשו עליו, שהוציא פרוטתו האחרונה כדי ללמדו תורה, הוא החמיץ וקורא בספרים חיצונים! כל ימיו היה מתפרנס ככלב, נודד ללחם בשווקים וברחובות ומתבזה על הבריות וכל מבטחו היה בבנו, שעתיד להנחילו כבוד, אושר ורוב טובה באחרית הימים—עכשיו כשבנו זה יצא לתרבות רעה, אבד סברו ובטל סכוייו. וחייו, חיי כלב, למה לו? חרב עולמו עם כל תענוגיו, שהיה מצפה להם לעתיד לבוא, שקע כוכב אשרו, שהיה זורח לו מרחוק—והעולם חשך בעדו!

כלל גדול זה, שאדם קרוב לעצמו, מתקיים גם באהבת אב לבנים. בכל הטורח שהאב טורח בשביל טובת הנאתם של בניו יש בו, אם מעט ואם הרבה. משום הנאת עצמו—להתעדן בטובם, להתכבד בכבודם ולהשתבח בתהלתם. ולפיכך כשראה שמואליק הסמרטטור, שבנו הורע מעשיו וקפח את תקותיו היה זה בעיניו כמלסטם אותו, מחריב עולמו הבא ומורידו מגדולתו — וכבש רחמיו ממנו ונתמלא עליו חמה.

המתין שמואליק לבנו, לכשיבוא יעיר עליו כל חמתו.

בא משה׳לי—ונכנס עמו רבקין.

—בוא ונחזור לכסלון!— נזף שמואליק בבנו ופניו נתכרכמו מכעס.

משה׳לי נתבלבל, שלא לדעת נזיפה זו מה היא.

—לכסלון!— צווח שמואליק וכל גופו רותת.

משה׳לי נרתע לאחוריו נבהל ומשתומם, והדיבור נסתלק ממנו מרוגזו של אביו, שקפץ עליו פתאם. ובא רבקין במקומו ואמר לשמואליק:

—לא ירד בנך עמך! דע לך, רבי שמואל, לכסלון לא ישוב... ידור עמנו כאן במקום תורה וימציאו לו ספוק כל צרכיו.

—וימציאו לו ספרי מינים—אמר שמואליק, מתרעם ומנענע בראשו — ספרי מינים ימציאו לו, להעבירו על דעת קונו.

–אבא, מה אתה ... ?!

–דום! לרמות אותי אתה אומר? אכן נתפסת! נמצאו לי ספריך, אותם הספרים, שנשרו מחיקך וראיתי, ראיתי . . .

–ומה ראית? – אמר לו רבקין.

–ראיתי שספרי מינים הם.

–טעית, רבי שמואל! הספרים ספרי למודים הם. תלמוד לשון עברית ורוסית ומפת גלילות הארץ ראית.

–הללו מה הם ולמה הם לו?

–ידיעת לשון עברית חובה הוא לו בשביל שהוא עברי, ורוסית–בשביל שהיא לשון המרינה וידיעת העולם בשביל שהוא אדם. שומע אתה, רבי שמואל?

--חובה זו שאמרת לא מסיני היא, חובה חדשה היא. אנו בכסלון לא שמענוה. הכסלונים חיים וקיימים, ברוך השם, בלא חובה זו, לא ידעו ואינם יודעים אותה והם יהודים כשרים ובני אדם נאים וסוחרים משונים לדברי הכל, ובא עכשיו משה'לי שלי והעמיד עליו כל זאת לחובה!

–זו חובתו גם בשביל כך–אמר רבקין ושחוק קל נצנץ על שפתיו-- בשביל שיכנס לבית=מדרש הרבנים.

--או לבית=מדרש זה ואוי לרבניו כביכול ואוי לבני שעוזב בית=מדרשנו ונכנס לבית=מדרשם, להבדיל! חזור בך, משה, ונחזור לכסלון!

–בנך גופו חלש ולכלכלה טובה הוא צריך בעצת הרופאים--עמד רבקין בתפלה לפני שמואליק לעורר רחמיו על בנו–ראה, כמה צער נצטער עלוב זה בחייו מעוני וחוסר כל וכמה נתמעטו דמיו והכסיפו פניו מפגעים רעים באלו הימים. גם אתה, רבי שמואל, לא באת עדיין בזיווך ואין בך כח לסחור. ומה תעשה בכסלון ובמה תפרנס אשתך וכניך?

שמואליק גנח מלבו ודמעות נצנצו מבין ריסי עיניו. והשעה היתה שעת רצון, ובא רבקין ונתן ידו על כתפו של שמואליק ואמר לו:

--תנוח דעתך, רבי שמואל, ושב כאן עד שתבריא. שא ידיך וברך את השם, שהזמין לך בעת צרה איש טוב ונדיב, את מיכאל ספיר. הוא לא יעזבך. שומע אתה? לא יעזבך... מפתח הפרנסה הלא בידו הוא. שומע אתה? ... עוד תזכה, רבי שמואל, לחיות בנעימים וברוב נחת. בנך יקנה לו חכמה ויהא מוכתר ברבנות, שמעשרת את בעליה, וייטב, אם ירצה השם, לו וגם לך.

נסיון קשה נתנסה שמואליק הסמרטטור אותה שעה. שני יצריו, הטוב והרע, מתגוששים בו, וכל אחד טעמו ונמוקו עמו. זה מימין מעמיד לפניו ר ב נ י, מורה הוראה, איש הרוח ודק הבשר, שרוי בתענית ותפיליו בראשו ונהנה מזיו השכינה, רומז לו עליו ואומר: אשריהו! וזה משמאל מעמיד כנגדו ר ב י נ י מפוטם ובעל בשר, שכרסו רחבה, אוכל ושותה אחד כשלשה, יושב ומשחק בקוביא ונהנה מתענוגי העולם, ומכריז עליו ואומר: זהו איש מצליח! אחד אומר: רבני שלי הדור בהלכה, ואחד אומר: רביני שלי תקיף במלוכה... אחד אומר: קח את בנך ולך לכסלון, הוי סמרטטור והתעסק

בסמרטוטים ואל תצפה לטובתם של משכילים. אמת, כנים הם וגומלי חסדים, אבל אין רוח המקים נוחה מיהדותם. ואחד אומר: הנח כסלון להכסלונים והסמרטוטים לסמרטטוריהם ואת מקומך כאן אל תנח. שב כאן וצפה לישועה. זה אומר: אשרי רבי בעולם הזה וטוב לו בעולם הבא. וזה אומר: רבך ילך ל׳מיתה ודור יבוא לא ידעהו, ורביני, זה תמורתו, זה חליפתו, יכנס לחיי עולם הזה ועולמו יראה בחייו. – שמואליק עומד מטורף ואינו יודע להכריע ביניהם.

–אבא! – אמר משה׳לי, מתחנן לאביו וקולו רועד מדמעות – אל נא תצטער עלי, אבא, והרשיני להתעכב כאן וללמוד. מכל מה שבא עלינו נראה, שכך הוא רצונו של מקום.

דבורו זה של משה׳לי הכריע מעט דעתו של שמואליק לצד המשמאיל וגמגם ואמר.

–ויהדותך מה תהא עליה?

–תהא בחזקתה אצלי כאן כמו בכסלון.

–כסבור אתה, רבי שמואל – אמר רבקין, מסייע לו למשה׳לי – כסבור אתה שלא ניתנה היהדות אלא לכסלונים, ואם אין כסלונים אין יהדות. טעית, רבי שמואל!

–והכסלונים, יהודי כסלון, הם מה יאמרו עליך? – גמגם שמואליק כמדבר לעצמו ואינו שומע. ואיקונין של רב נראה לו במחזה, צורה זועפת ומשונה.

–עלובה היהדות, שמתקיימת בהבל פיהם של הכסלונים – אמר רבקין, מנענע בראשו – אוי לה ואוי לצורתה! זו היא כל הצרה„ שאתה ושכמותך אינכם מתכוונים במעשיכם אלא לשם כסלונים, ואתם חוששים להם, מה יאמרו הם... רבי שמואל, שכח אותם ושכח סמרטוטיך, האדון ספיר פטרונך יקרבך לעבודתו, אתה חכרן תהא ומשה׳לי בנך רביני.

פקע הרב ונתעלם ובמקומו בא רביני בצלמו ודמותו – ושמואליק נתפייס ואמר:

–טא!...

ז.

זה הכפר פ... הוא אחד מן המקומות היפים באפרכיא וואהלין, שהיוצר מתנאה שם במעשי ידיו ונתכוין לפרש בהויתם מושג של עונג ומנוחה. אם הרי קויקז ושויציה הגבוהים מספרים גבורות יוצרם, מביטים בגאה וגאון ומטילים עליך אימה, ואתה עומד לפניהם בתמהון לבב ובכובד ראש, כעבדא קמא מאריה, ועל במותימו תדרוך בזהירות ובמסירת נפש; ואם זה הים הגדול יביע עוזו נוראותיו וירעישך בגאון גליו ומימיו האדירים – הנה ההרים והגבעות בסביבות כפר זה ישאו שלום לך ובסבר פנים יפות יזמינו אותך לעלות ולנוח עליהם בתענוגים. העמקים והבקעות השאננים שם יצהלו לך ויקראוך למשכב עונג בנאות דשא ולהתעדן בטובם. גם בריכת מים משחקת לפניך ומשרכת דרכה שם בערבה. פעם היא מתעלמת בסתר קנה וסוף, ופעם היא מונקת משם ויוצאת לקראתך בכל הדרה: ברצי כסף ותורי זהב, שהשמש עושה לה, כשהוא מנשקה ומסתכל בפניה – סוקרת לך ומלחשת לך נעימות

. בניב גליה, ואתה בא ומתערטל, קופץ וצולל ומתיחד עמה באהבה, וזה היער שם צומח עצי גופר, הענקים באילנות, ראשיהם מרובי הענפים מעובתים וסבוכים זה בזה והיו לכיפה גדולה אחת, וגזעיהם החלקים מתישרים ועולים כעמודים גבוהים מרוחקים זה מזה, וירק דשא כמו מפיט של משי עם פקעים ופטורי ציצים פרוש לרגליהם, ואתה רואה ואומר: אין זה כי אם היכל אלהים! השרף, הנוטף מעציו וריחו נודף–זהו קטורת הסמים, והקול, שבעלי כנף נותנים מבין העפאים–הוא השיר, שהם אומרים במקדש זה, לבך מרגיש קדושה ומנוחה ומתמלא געגועים נעימים לחי העולמים!...

ובהדרי קידש אלה בא האדם והעמיד בית משרפות היין לשם אלהי זהב! והבית הזה, הבנוי על תלו, מנשא בחוצפא כלפי שמיא את חוטמו, כלומר את „קמיניתו", ממנה יוצא עשן, שמתגלגל והולך למרחוק בחללו של עולם, מכהה גלגל החמה ומשחיר את כל הבא לפניו בדרך. בתי-חומר השפלים של האכרים כאין הם בפני אותו הבית, כמו האכרים עצמם הדלים בפני אדוני הכפר–שני „לוקוסים" הללו, שהם מכלים פרי מעשיהם של העובדים העלובים וממלאים אותם שכרון ויגון.

אמנם כן, הנאה והמגונה, הטוב והרע מצוים ועומדים זה לעומת זה מימי בראשית. וכל מה שהקדוש ברוך-הוא עושה בעולמו השטן עושה כנגדו! במים נשפט רבון העולמים עם בריותיו לפנים ובא השטן ונשפט עמהן ביין. ומדת פורענות זו גדולה משלפניה. המים הרי לא היו צרה אלא לשעה, לדור המבול, והיין היא צרה עולמית. נֹחַ איש האדמה, האכר המשובח בימיו, חי בשלום ואחוה הוא ובני ביתו גם יחד. וכיון שהתחיל לשתות יין ונשתכר נתקלקלו מעשיו ונפסק שלום ביתו, ובמקום אחוה וריעות פירוד ותחרות בין בניו--וזרעו של חם נתקלל להיות עבד עבדים לאחיו...

ומאותה שעה נמשכת העבדות ונעשית צרה ובכיה לדורות.

את קשתו נתן הקדוש ברוך-הוא בענן, שלא יהא עוד מבול מים לשחת הארץ, ואת בתי יין ושכר העמיד השטן לְשַׁכֵּר את הארץ, וכל עוד שיתקיימו בעולם עבדות ועניות, טמטום לב וטירוף הדעת, חמס ופרעות לא ישבתו--וחם עבד עבדים יהיה לאחיו!

שביל ארוך מצדד והולך מחוץ לכפר בין שתי שורות אילני סרק גבוהים, ובא עד חצרו של אדוני הכפר, המפוארה בבנינים נאים, בגנות ופרדסים ושאר תענוגות בני אדם, והמעוטרה בשדות ויערים מסביב, שמוסיפים לה חן ויופי, הוא משכן הרוזן יַאן, חבל נחלתו.

ובאחד הימים מימות החמה, לעת מנחת הערב, מרכבה רתומה לשני סוסים אבירים יצאה מתוך החצר ועברה באותו השביל, וכשהגיעה לדרך הרבים עמדה. שנים יושבים במרכבה ופניהם צהובים, כציהוב הבא לאחר משתה ואכילה גסה, ואף על פי כן מתוך פניו של אחד היה ניכר, שהיה נכנע לחבירו החשוב ממנו.

– ברוך מזכיר נשכחות!–אמר זה שחשוב ביותר, נותן ידו לתוך חיקו ומוציא משם אגרת חתומה--אגרת זו נתן לי בן-דינאי בבקשה למסרו לאביו, משגיח בבית משרפות היין כאן, ומתוך כעס בשביל שמץ פסול, שמצאתי שם שכחתי...

--יאמין נא 'לי אדוני „המפקח"--אמר לו חבירו בפה רך ומנמך עצמי כמצטדק לפניו--אני איני מכסה ע' שגגותיהם של המשמשים הללו, שהם ברשות, וכמה פעמים הזהרתי את דינאי על זה... אבל, מה נעשה עם אותם המשמשים' האסופים-המרוחמים האלו, שהם מתרשלים בעבודה ואינם מתקיימים בכהונתם אלא בזכות מרחמיהם התקיפים.

--בכלל רואה אני, שדינאי יודע את חובתו ומשתדל לעשית תפקידו--אמר המפקח בעקימת חוטם ושפתים, לרמז, שהקטגיריא לא ניחא לו.

--אמנם כן, אדוני. מן האסיפים ההדיוטים דינאי הכי נכבד ועולה עליהם בדעת ובכשרון, בהלוכו ובדיבורו, והכל מכבדים אותו כאן. וזה יאן אדוני הכפר אמר לי היום במשתה היין בשעת הסעודה: „שמול הוא יהודאי מכובד".

--ומה אעשה לאגרת זו?

--תן איתה על ידי. אלך ואמסרנה לדינאי ומיד אשוב.

--הרי לך, ירחי. הודאה מתוך לבי!

ירחי עשה גנות הכפר קפנדרא והלך לבית דינאי.

איתו היום היה חג ויומא דפגרא לבני הכפר ונתלקטו לאחד אחד קטנים עם גדולים, ובתוכם גם מבוסמים ושמחים ועמדו מנגד פרועי ראש, מסתכלים ומתלחשים ביראת-הכבוד. הגדול שבקטנים משים ידו על פיו ובימינו מורה על המרכבה ללמד את חביריו דרך ארץ, שיהו שותקים מאימת האדונים הללו.

- אם פקידים הם היכן כפתוריהם המתנוצצים?--תמה אחד הקטנים.

--גם כח ידיהם והבטת עיניהם וקיל דבורם אינם כשל פקידים--אומר השני בקול לחישה דקה וגבוהה--פקיד כשהוא מדבר קולו הולך מתוך כרסו וגועה כשור, עיניו מתמלאות דם וזועפות, איום הוא ונורא ומכה באגרופיו. מקיטא שלנו נפל לארץ פעם אחת כבעלי נכפין מדיבורו של זה, ואשתו של מיחיי הפילה את ולדה מפני גערתו, והללו דבורם בנחת ומביטים כשאר כל אדם. מי הם?

- חכרנים הם. הס!

--מה?

--הס, הסו, הס!

הקטנים בלחש מלחשים להשתיק את חבריהם והאזנים מזדעזעות מקול לחישתם.

„החכרנים ופקידי הגליל שלנו מי מהם גדולים ביותר?" נשאלה שאלה זו במעמד הגדולים, ונשתקעו בה רבים בקמיטת מצח ובעיון גדול.

--מי שהיין בידו אין גדול וחשוב ממנו!--הורה זקן אחד משכורי הכפר.

--החכרנים הללו סועדים בחצר--אמר אחד כתניא דמסייע לו--אוכלים ושותים אצל אדונינו. אטו מילתא זוטרתא היא!

--והם יהודים?

--יהודים. כלום אין אתה מכיר בחוטמיהם?

--ואוכלים חזיר?

--אוכלים ונהנים ומלקקים את אצבעותיהם.

--ושמול אומר--מתלוצץ אחד מחכימי הכפר--שמול שלנו אומר: חזיר

טרפה!... פע!... או, בתיה–קוגיל!... קוגיל–טוב! צימעס–אי–א'! פעם אחת הגעתי אצבע לפיו ואמרתי: הרי לך חזיר! התחיל שמול צועק: אוי וי! כאלו שחטתי אותו, מקנח את שפתיו, מקנח וצועק: אוי ווי, אוי ווי!...

–בלילי שבתות אני בא לביתו של שמול בשביל כבוי הנרות–אמר גוי של שבת וויורקא שמו–על השלחן חלה, כוסות ובקבוק יי"ש חריף וריח דגים עולה באפי. יושב לו שמול אצל השלחן, פניו מאירים, והוא ביבוב מיבב כבוכה: אוי, אוי, איני יודע מה הוא רוצה? חלה יש–אכול! יי"ש יש–שתה! והבכיה למה? בתיה שלו יודעת, והיא הולכת ונותנת לו צימעס. איכל הוא צימעס ושיב הוא מנגן ובוכה. אני עומד והוהה ונפשי תצא עליו מרוב חמלה. לבסוף הוא מתעורר ונותן לי כוס יי"ש ופרוסת חלה ואני יוצא מלפניו שמח וטוב לב.

–אמת, שמול הוא יהודאי–נענו רבים ואמרו–אף על פי כן אדם ישר הוא, ובשעת הדחק הוא מטיב לני.

–תא שמע, מה סופרנו, לבלר הכפר, אומר עליו ועל כל היהודאים–אומר פ ח ו ם החוטמני, סגנו של ראש הכפר,–הוא מגנה אותם ואומר שהם עלוקית, מוצצים דמנו ואוכלים את יגיע כפינו וכיוצא בדברי גנות אלה.

–מלבלר זה ומי שכמותו אין ראיה–אמרו זקני הכפר–מום שבהם הם אומרים על אחרים. הרוח ישא את כלם!

–את כ ל ם לא ישא רוח א ח ד, מרובים הם וקשים–יצאה בת–קול מתוך הקהל ואמרה–אלא כ ל הרוחות!... ילכו לכל הרוחות!

שמול זה, או דינאי, בשם משפחתו האמור כאן הוא שמואל'יק הסמרטטור מכירני, שמשמש בתוך משרפית היין בכפר זה כארבע שנים ומשה'לי בנו תלמיד בית מדרש הרבנים הוא.

ירחי חזר ובא והמרכבה זזה ממקומה. בני הכפר מביטים אחריה ועומדים ומתפלספים עד ששקעה החמה, והעדר בא מן השדה ברעש גדול.

ובשעה שיצאה המרכבה דרך רחובו של הכפר מזה נכנסה עגלה לתוכו מזה והלכה ובאה עד ביתו של שמואל'יק. איש זקן יורד מעל העגלה ונכנס לתוך חצר מוקפת גדר של קנים וחבילה קטנה בידו. וכיון שהרגיש בו שמואל'יק ובתיה אשתו, מיד יצאו לקבל פניו וקראו כאחד בשמחה:

–ר' אברהם!

לְכִנּוּסָהּ שֶׁל הָאַגָּדָה הָעִבְרִית.

מאת

ח. נ. ביאַליק.

האגדה העברית הכתובה היא התבנית הספרותית העיקרית, ששלטה כמה מאות שנים בעולם היצירה החפשית, העממית והאישית, של האומה הישראלית.

על פי מהותה אין האגדה חזיון ספרותי עראי ועובר, אלא היא יצירה קלַסית של רוח עממי, יצירה, שיש לה פירות לשעתה וקרן־קַיֶמת לדורות. בעיקרה ובכללה הרי היא אחד מן הגִלויים הגדולים של רוח האומה ואישיה. כמה דורות ואישים שקעו בה, מדעת או שלא מדעת, את כח יצירתם המעולה ואת כל עושר רוחם; כמה דורות טפלו בבנינה ובשכלולה עד שנעשתה לעולם מלא בפני עצמו, עולם נפלא ומיוחד, עם חנו שלו ועם יפיו שלו. ויצירה כזו—אי אפשר שלא יהא בה הרבה מן הנצחי והעולמי, שצריך להשאר קַיָם כמו שהוא, בצלמו ובדמותו, בתור יצירת־מופת לדורות עולם.

מצד התוכן כוללת האגדה הרבה ענינים מהשקפות העם ואישיו על האומה הישראלית וקניניה הלאומיים, על חיי־עולם וחיי־שעה ש"ה, על מאורעותיה ועתידותיה, על גדולי האומה, קורותיהם ומעשיהם, דרכיהם ומדותיהם, על האדם והעולם, על הדעות והאמונות, על חכמת החיים ועל כבשונו של עולם (או ה„שאלות הנצחיות" בלשון האחרונים), על „מלכותא דארעא" ועל „מלכותא דרקיעא" וכו' וכו'. סוף דבר: אין לך מקצוע של הרגש והמחשבה,—כמובן, מאלו שהגיע להם כח הדעת והדמיון בימים ההם,—שלא נגעה בו האגדה מצד שהוא.

ומצד הצורה באו באגדה כמעט מכל הסוגים הספרותיים שהיו נוהגים בישראל במקצועות האמורים באותם הימים: ספורי מעשים ושיחות, ציורים ממשיים ודמיוניים, דרשות ומאמרים, משלים וחדודים, דברי פיוט ושיר, גוזמאות, דברי הבאי ודברי בדיחות, לשון חכמה וחידות וכו' וכו'.

הסגנון של האגדה הגיע אף הוא—במבחר דוגמאותיה, כמובן—לשלמות גדולה. זהו סגנון בהיר ופשוט, קל ונובע, נוח ומְרֻוָּח. הרבה יש בו מן הקביעות והדיוק של לשון ספרותית מפותחת; הרבה יש בו מן החמימות הפנימית, הכבושה

והנאמנה של לשון־הלב; הרבה מן הציוריות וההפ־גה של הרמיון העממי והרבה מן הצמצום והחריפות של לשון־חכמים ומשלי־עם. במקצת מחלקי־האגדה העתיקים (שבמשניות ובברייתות) נשתמר עדין גם הרבה מן הלחלוחית החיונית של לשון־עם ממש; לשון, שלא נדף עדין מתוכה כל „ריח האדמה" ושהקשר הטבעי בינה ובין עמה עדין עומד וקים במדה ידועה.

מי שרוצה, איפוא, להכיר את האומה הישראלית מן הצדדים האמורים, על־כרחו „ילך אצל אגדה". מקצ־ע ספרותי זה גדול הוא בכמות ובאיכות, רב־הפנים ורב־הגונים, והוא חטיבה מיוחדת לעם ישראל, שנמשך כמה מאות שנים אחרי „חתום חזון" נתלבש בה רוח עמנו וכח־יצירתו בדרך מיוחדת כל־כך ובאופן מקורי, שאין דוגמתו בדורות הבאים.

על־ידי האגדה אדם נכנס לבית־חייה הגמורים של האומה הישראלית ומסתכל ב„לפני ולפנים" שלה. מכיר הוא את רבינה של האומה ומציץ בעולמה כמו שהוא, במנהגו ובצביונו שלו, באורו ובאוירו המיוחד, כפי שהוא בנוי ומשוכלל בלב כל האומה, מקטניה עד גדוליה. מפני שהאגדה בכללותה אינה נחלת יחידים, אלא היא יצירה משותפת של כל האומה והכל שותפים בבריאת עולמה.

אמנם, יש באגדה גם הרבה מן הטפל והעראי, — אבל אלו אינם עולים בחשבון. בכל מקצוע של יצירה ספרותית, בשעת שלטונו, מתבצר מקום גם לבינונים ולקטני־כשרון, עדת מחקים ומרדפי־אמרים, שיש אולי לפרי־רוחם ערך כל שהוא לשעתם, ועל זה אנו מזכירים אותם לשבח, אבל אין ערכם מרובה לדורות. ולעולם אין „העיקר" הקים שביצירה בא אלא עם הטפל. אף האילן יש לו סֹדֶן קים, פירות נאכלים — ועלים נושרים.

המעולה והמשובח שבאגדה — זהו כדֹנה הקים, — סדן, שכל דור הוסיף עליו קלפה חדשה; והוא הוא החלק הנצחי שבתוכה, שאין לו גניזה עולמית, אלא עובר ומתנחל כ„נכסי צאן־ברזל" מדור לדור ומאבות לבנים.

ומפני שהיתה האגדה חביבה בשעתה חבה מיוחדת על „אבות ובנים", לפיכך היו הרבה ידים מצויות אצלה ונתחברו בה — למטרות שונות ובאופני־סדור שונים — ספרים למאות, הם וסרוסיהם וסרוסי־סרוסיהם, כצורתה ובשנוי צורה, בארמית ובעברית וכו' וכו' — עד אין סוף.

ערכם הספרותי של אותם הקובצים ושל מה שבתוכם אינו שוה. האגדה, ככל מקצוע של יצירה ספרותית, היו לה שעות של עליה ושעות של ירידה. פעמים שהיה מקורה ברוך ומעינה מתגבר ופעמים שהיה שותת ומטפטף טפין טפין. יש ששמשו בהיכלה כהנים גדולים ויש ששמשו בו כהנים הדיוטים. על כל פנים, הקובצים הללו, אף על פי שאי־אפשר ל„מדרש" בלא חדוש כל שהוא, בכל זאת לא כלם העשירו את אוצר האגדה עושר ממשי אפילו בזמנם. רובם לא היו אלא חזרה על הראשונות בחלוף הסדר, בסרוס הלשון וגם בערבוב הענינים, עיקר בטפל וחשוב בשאינו חשוב.

בזמן חיותה ושלטונה של האגדה — ה„פזור" המרובה היה יפה לה. רבוי הספרים והקובצים, מכיון שנתפשטו בעם — היו לה לסמן כח וברכה. ואם יש בזה מה שיש בזה, ואם העיקר המועט מתערבב בטפל מרובה — מה בכך? כך דרכה

של כל ספרות חיה בשעתה: ענינים חביבים או חשובים ביותר נדרשים בכמה פנים, הופכים והופכים בהם ולא במהרה יהיו למשא על הצבור.

ואפילו משנסתם מעינה ויבש מקורה לגמרי בתור כח של יצירה מקורית, מכל מקום, כל זמן שלא פסק כח־כחה בחיי האומה, כל זמן שאותו העולם המיוחד, שנתנה בלב האומה, עדין היה בכללו קים,—אף היא היתה עדין חשובה כחיה.

ובאמת, אפילו בדורות האחרונים, ימים רבים אחר „סתימת המעין"—השפעתה לא פסקה וכח־כחה לא תשש. כל העם בקטניו ובגדוליו היה מתפרנס עדין ימים רבים מקרנה ומפירותיה ושותה מבאֵרה בכלי ראשון ובכלי שני. הפלטין הנאה, שבנתה ושכללה האגדה בכח יצירה של כמה דורות, לא היה בעיני העם כבית־שכיות של עתיקות, שאדם נכנס בו לשעה, מסתכל—ויוצא, אלא היה משמש כעין דירת־קבע לרוחה ונשמתה של האומה. מַעַרְכֵי הפלטין, תכניתו וצורותיו—הן הן היו גופי החיים הרוחניים של האומה, סדרי עולמה הפנימי וציורי מחשבותיה ורגשותיה על כל מעשה ועל כל חזיון שבעולם.

אין תימה, איפוא, אם גם בזמן ההוא קמו הרבה סדרנים, שהיו מרבים להפוך באגדה כמו־שהיא *) על פי דרכם שלהם. עבודה זו היתה בעיקרה עבודה של לקוט מתוך הישן עם סדור הדברים וצרופם באופן מתאים לצרכי דורם (עין יעקב, מנורת המאור, הילקוטים), וגם ספרי־לקוטים אלו היו הולכים ומתפשטים בישראל ונעשו ל„ספרי־עם" במלוא משמעם.

אבל אותו הפזור ורבוי הספרים, שהיה יפה לאגדה בשעת חיותה ושלטונה, עכשיו, בבוא חליפתה בתור צורה ספרותית שלטת, נעשה קשה לה והביא לידי תוצאות הפוכות. בימינו לא כל אדם מצוי אצל ספרים עתיקים ולא כל אדם יכול ורוצה לחטט בתוך תלי־תלים, שנצברו כהררים במשך כמה דורות, על מנת למצוא מרגליות תחתם; וכל שכן שלא כל אדם יכול לצרף קרעים וטלאים לטלית שלמה ושברי אבנים מפוזרות—לבנין. האגדה, בתור מקצוע של יצירה חפשית, היתה כל ימיה כעין שדה של הפקר וחורשה עזובה, שגידולי־הבר והספיחים פרים ורבים בהם מאליהם. ואדם בן זמננו, שרגיל לבקש סדר, שיטה ושלמות אפשרית בתלמודו, כשיכנס לתוך חורשה עזובה זו, לא ימצא בה את ידיו ואת רגליו ולעולם תהא יגיעתו מרובה משכרה. האגדות שבשני התלמודים באות קרעים קרעים, מין בשאינו מינו סמוכים זה אצל זה בדרך עראי ואין כל סדר להם. רוב המדרשים והילקוטים סדורים על פי פרשיות כתבי־הקודש בלא שום יחס וקשר פנימי בין גוף האגדות. הצד השוה שבכל אותם הספרים—שלעולם לא תמצא בהם ענין שלם במקום אחד. צרף לזה ערבוב העיקר בטפל והחשוב בשאינו חשוב, ערבוב הסגנונים והלשונות, סרוסים וסתירות, הכפלות והשמטות, שבושי־לשון ונוסחאות וכו' וכו',—כל אותם הדברים, שספרים עתיקים מצוינים בהם,—ותבין מיד, עד כמה קשה על אדם בזמננו למוד עיקר האגדה מתוך גופי המקורות.

---

*) „כמו שהיא"—מפני שבימים ההם נתפשטה ידיעת האגדה גם ע"י „ספרי דרוש",—צורה ספרותית חדשה, שנשתקע בה כח החדוש של אותם הדורות; אבל אלו אינם מעניננו.

קושי זה, שבא מחמת פזור, גרם לכך, שאף האגדה, המעולה ושאינה מעולה, כמעט שנדונה לגניזה על ידי החיים, וככל מקצוע, שנתישן ונגנז, יצאה אף היא מרשות הספרות העממית, החיה, ועברה לרשות אנשי־המַדָּע וסופרים "מְעַבְּדִים". והללו, כידוע, רואים אותה לא כעולם קים וכגוף חי, אלא כעולם בטל וגוף מת, שצריכים להעשות מדרס לחקירה וכמין חמר ל"עבוד". במקום גופי הענינים והמקורות של האגדה באו, איפוא, הספרים על אודות אותם הענינים והמקורות; ובמקום עצם היצירות של האגדה, כצורתן וכלשונן, באו מיני "עבודים" שונים בשנוי צורה ולשון,—"יצירות" מחודשות, כביכול, מעין אותן האגדות. והיוצא מזה—שהאגדה כהויתה הולכת ונעשית כמין "אור הגנוז" ליחידי־סגולה בלבד, והעם בכללו אינו זוכה אלא לשבריריה המועטים, שמגיעים אליו על ידי צנורות עקלקלים שונים.

אמנם, גם בדורות האחרונים ובימינו נתחברו בלעז ובעברית כמה ספרים— ומהם חשובים—שכונתם לעזור לאלו שרוצים להכיר את האגדה; אבל עם כל חשיבותם של אלו לצורך מטרות שונות—מדעיות, שמושיות, חנוכיות ופדגוגיות,— סוף סוף אין בכולם עד היום ספר אחד של "כנוס" בשביל כל העם, ספר, שיהא כולל ומקיף את כל המקצועות החשובים של האגדה המעולה כצורתם וכלשונם, ועם זה יהא מסודר בסדר הראוי לספר עממי בזמננו, באופן שיקום לעיני המעיין כל ארמון־האגדה בנוי בנין שלם כפי האפשר, עריך ונצב במלא קומתו ותכניתו, בפרטותיו ובכללותיו, מן המסד ועד הטפחות.

"ספר אגדה לכל העם"—הוי אומר, זה שנותן את היכולת לכל אדם יודע־ספר מישראל "לילך אצל אגדה" בדרך ישרה ומתוקנת, כלומר, דרך שיש בה הכרת עיקר הענין על בוריו מצדי־צדדיו החשובים, בכללותיו ופרטותיו, ומתוכו גופו, מכלי ראשון, ועם זה לא יהא בה אבוד־זמן ויגיעה לבטלה.

הקורא והמעיין היהודי צריך למצוא בספר זה את כל ה"אגדות המשובחות הנשמעות באזני כל אדם" מכל אוצרות האגדה באשר הם—מן התלמודים, הברייתות והמדרשים,—אבל בלא אותו ה"יתר כנטול", שברובו אינו מעלה אלא מוריד.

כל המשובח והמעולה שבאגדה, כל מה שיש בו גרעין של מחשבה ורגש מצד התוכן או קורטוב של נוי מצד הצורה והסגנון או שאר שמץ חשיבות מצד שהוא (כגון פרסום באומה)—אותו צריך המלקט לאסוף לתוך ספר זה.

והאגדות שבספר זה צריכות לבוא כמו שהן, כצורתן וכלשונן, בלא "עבוד" צורה, שיש עמו גם אבוד צורה וזיופה, ובלא הוספת פוך של שוה פרוטה מצד המסדרים. מלבד תקוני הנוסחאות והלשון על פי גופי המקורות ולפי השערה מתונה—תקונים מוכרחים למטרת הספר וסדורו ולתועלת גוף הענין,—אין המסדרים רשאים לשנות כלום מן המטבע, שטבע רוח העם לאגדותיו. האגדה המעולה, ככל יצירה עממית קלסית, שהגיעה במבחר דוגמאותיה לידי שלמותה האפשרית, אינה זקוקה לשום מיני פרכוס "משלנו". פרכוס כזה לעולם שבחו ספק ופגמו ודאי. נאה האגדה ויעלת־חן כמו שהיא דוקא וטבעיותה ומקוריותה—זה כל שבחה וכחה. אדרבה, ה"אמנים והיוצרים" שבדורנו הרבה יש להם ללמוד ב"סוד היצירה"

הישראלית מן האגדה, ולא להפך.—

והכִנוס עצמו שב„ספר האגדה" אינו צריך להיות כנוס של גבוב או של סדור חיצוני ועראי, מעין זה של ספרי השמוש (כגון על פי א"ב או עפ"י שמות החכמים בעלי-האגדה, וכדומה לזה מן הסדורים הטכניים והמיכניים), אלא הוא צריך להיות ס ד ו ר ש י ש ע מ ו ב נ י ן,—והוא הוא עיקר העבודה שבספר האגדה.

ואיזהו סדור שיש עמו בנין?—כל שיש בו צירוף חוליות לפרקים, ופרקים—לגוף אחד בעל דמות שלמה, כל שיש בו התאָמה פנימית ואחדות בין החלקים וכל שאפשר על ידו לעמוד מתוך הפרטים על הכלל כלו.

כל החומר האגדי המרובה, שהוא צבור תלי-תלים כחרבות היכל עתיק בתלמודים, בברייתות ובמדרשים וכו'; כל אלפי המאמרים והספורים, השיחות והשמועות, הפתגמים והמשלים וכו' וכו', המפוזרים כ„אבני-גיר מנפצות" במקומות שונים,—כל אלה צריכים להתלקט דבר דבר ממקומו, אגדה לאגדה, מאמר למאמר, להתנקות ולהתנפות תחלה מן הפסולת והטפל, להתחלק אחר-כך על פי ע נ י נ י ה ם ו„נושאיהם" חלוקה הגיונית, הכל לפי טיב המאמר הניטל, ולבסוף צריכים לְהִסָּדֵר שוב לפי הענינים על פי שיטה מסוימת ערוכה מראש,—שיטה שיש בה „מוקדם-ומאוחר" הגיוני והתאָמה פנימית בין החלקים ושנותנת להקורא את האפשרית לא רק להכיר בדרך מתוקנת את פ ר ט י האגדה, אלא גם—מה שחשוב ביותר—לעמוד מתוך הפרטים על הכלל כולו ולתפוס בסקירה אחת את כל עולם האגדה העברית במלוא שעור קומתו ומצדי-צדדיו העיקריים.

שברי-אבנים יצטרפו ע"י סדור כזה לנדבכים, נדבכים—לכתלים וכתלים—לבירה שלמה,—בירה, שכל הנכנס לתוכה מוצא כל דבר ערוך ומתוקן במקומו, ענין ענין ש ל ם במדור מיוחד לו. חלקי הענינים צריכים להיות ערוכים אף הם זה אחר זה בסדר מסוים, באופן שהקורא יעלה לו מתוך עיונו השגה מלאה וברורה כפי האפשר על כל ענין בפני עצמו, ומתוך כל הענינים יעמוד לבסוף גם על אותה השקפת-העולם והסתכלות-החיים, שברוחה נוצרה ונתפתחה האגדה בתור חטיבה מיוחדת לעם ישראל.

ספר זה צריך לכלול בתוכו גם הרבה מן האגדה ה ה ל כ י ת, שברובה היא כוללת, בפירוש או מכללא, ציורים יפים מן החיים הממשיים של ישראל בימים ראשונים ותאור מנהגיהם ודרכיהם בחול ובקודש. וממילא יקנה לו הקורא דרך-אגב גם מושג ידוע מעולמם וחייהם החיצונים של אותם הדורות יוצרי-האגדה.

לבסוף יש להטעים שוב את האמור כבר מכללא: „ספר-האגדה" אינו צריך בעיקרו להיות ספר שמושי, שחיב לנצל את כל אוצרות האגדה עד תומם; הוא אינו צריך להיות גם ספר „מדעי" במשמעו הרחב, שדורש ומציץ באגדה מצד ה„גיניזים" שלה או מצד התפתחותה ההיסטורית במקום ובזמן ובאישים; וכל שכן שאינו צריך להיות „מדעי" במשמעו המצומצם, הארכיאולוגי,—ספר, שעוסק בדקדוקי סופרים ובבדיקת נוסחאות וכדומה. מבחינה ידועה יהא, אמנם, ב „ס פ ר ה א ג ד ה" מ מ ה ש י ש ב כ ו ל ם; אבל, לפי שלא מטרתם מטרתו, ממילא לא דרכיהם דרכיו. לצורך מטרתו שלו חשוב לא ה„אימתי" וה„מי" שבאגדה, אלא ה„מה" וה„איך". לו אין בעולם-האגדה אלא ע נ י נ י ם ס פ ר ו ת י י ם שונים ב צ ו ר ו ת

שונות, שהן עולות כלן לצורה אחת כ ל ל י ת ו מ ס ו י מ ת, ששמה „אגדה”. כל ימי יצירת האגדה הרי הם לפניו כיום אחד ארוך, ששמו „תקופת־האגדה”, וכל יוצריה—שם אחד להם: „בעל־האגדה”. ומתוך השקפה זו—שהיא באמת יותר „עממית” או ספרותית משהיא „מדעית”—צריכים המסדרים לדון על כל החומר האגדי, שיהא בידיהם בשעת הלקוט והסדור.

„ספר־האגדה” צריך להיות, לפי זה, בעיקרו מעין אנתולוגיא ספרותית ג ד ו ל ה ו מ ל א ה, שכוללת בסדר נאה את הטוב והמובחר, את כל האופיי והטפוסי מכל המקצועות החשובים של האגדה.

ולספר כזה מחכה הספרות העברית.

אודיסא, סיון תרס”ח.

בַּנָּחַל.

לְרַגְלֵי הָהָר, בֵּין אַלּוֹנִים עֲבֻתִּים וּלְבָנִים צְעִירִים,
יְגַלְגֵּל הַנַּחַל הַקָּטָן אֶת גַּלָּיו הַקַּלִּים וְהַבְּהִירִים.
בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה הֵם נָעִים וְנֶחְפָּזִים, וְאֵין אֲנִי יוֹדְעָם
מֵאַיִן הֵם בָּאִים הַגַּלִּים וּלְאָן הֵם מוֹלִיכִים אֶת סוֹדָם?...
יוֹמָם תִּפְקְדֵם הַשֶּׁמֶשׁ וּפָתְחָה לָהֶם אֶת אוֹצָרָהּ
וְחִלְּקָה מַתָּנוֹת לְכֻלָּם מִגִּנְזֵי זְהָבָהּ וְזָהֳרָהּ;
וּכְמַחֲנֵה יְלָדִים עַלִּיזִים שֶׁקִּבְּלוּ צַעֲצוּעִים מַזְהִירִים,
הַגַּלִּים נְפוֹצִים וְהוֹמִים, טְעוּנֵי נִיצוֹצוֹת מְאִירִים.
וּבְרוּצָם הֵם צוֹחֲקִים וּמְרַקְּדִים וְיוֹצְאִים בְּמָחוֹל שֶׁל אוֹרָה,
וּצְחוֹקָם—צְחוֹק שִׂמְחַת הַנֹּעַר, וּמְחוֹלָם—מְחוֹל יַלְדוּת טְהוֹרָה.
וּבְצָהֳלָה נִזְרָקִים, נֶחֱטָפִים כַּדּוּרִים שֶׁל זָהָב לִרְבָבָה,
וְרוֹאֶה הַנַּחַל צְחוֹק גַּלָּיו—וּבַת־צְחוֹק עַל פָּנָיו רְחָבָה...
וְאִילָנוֹת זְהוּבֵי־תַלְתַּלִּים שָׁם עוֹמְדִים וּמַחֲשִׁים כְּמִתְפַּלְּאִים:
לְשִׂמְחָה מַה עוֹשָׂה בַּנַּחַל וְלָמָּה יִרְצְדוּן בְּנֵי־גַלִּים?...

וּבְרֶדֶת הַלַּיְלָה בִּדְמָמָה, מְעֻטָּף בִּקְסָמָיו הָרַכִּים,
בַּחֲלָקוֹת עֲדִינוֹת שֶׁל רוּחוֹת, בְּרֶמֶז כּוֹכָבִים צָנוּעַ,
יָנוּחַ גַּם נַחֲלִי מִשְּׂחוֹקוֹ וְיִנַּדְנֵד בִּרְחָבָה וּבְנַחַת
בֵּין עֵצִים יְשֵׁנִים בַּעֲמִידָה אֶת מֵימָיו הַקָּרִים וְהַזַּכִּים.
וּמַלְאַךְ הַחֲלוֹם, בְּרוֹב שַׁאֲנָן, אָז יֵרֵד וִילַטֵּף בְּרַחֲמִים
אֶת גַּלָּיו הָרוֹחֲשִׁים בַּלָּאט, כְּמוֹ זְהִירִים מִלְּחַלֵּל הַדְּמָמָה,
וּמְסַפְּרִים בַּחֲשַׁאי לִדְגֵי כֶסֶף אַגָּדוֹת וְסוֹדוֹת נִפְלָאִים,

וַהֲלָלוּ מַקְשִׁיבִים בְּיִרְאָה לִלְחִישַׁת הַגַּלִּים הַטְּמִירָה:
לֹא נִיד וְלֹא פִּרְכּוּס, רַק .עִתִּים תִּתְקַמֵּט יְרִיעַת הַנַּחַל,
כִּי יָנִיד שָׁם דָּג אֶת סְנַפִּירוֹ, מִשְׁתּוֹמֵם לְפִלְאֵי־הַפְּלָאִים...

וּבְרַדְתִּי בַּלַּיְלָה אֶל שְׂפָתוֹ וּבְשָׁמְעִי אֶת לַחַשׁ הַגַּלִּים,
וַיָּרְדָה אָז שְׁכִינַת הַדְּמָמָה, כְּאֵם רַחְמָנִיָּה הִיא בָּאָה,
וַהֲשִׁיבָה הַמְּנוּחָה אֶל חֵיקִי וְתִקְוָה לְרוּחִי הַכּוֹאֵב,
וְשֵׁנִית יוֹפִיעַ בִּלְבָבִי, לְשָׁעָה אַךְ קַלָּה יוֹפִיעַ,
חֲלוֹמִי, חֲלוֹם־זָהָב נִשְׁכָּח, שֶׁלֹּא פְקָדַנִי זֶה כַּמָּה,
וְשׁוּב הוּא צָף דּוֹמָם בְּלִבִּי, כְּסַהַר הַכֶּסֶף בַּנַּחַל,
חֲרִישִׁי הוּא צָף, כִּי יִתְבּוֹנֵן, וְהוּא חִוֵּר וְעָיֵף כָּמוֹנִי...

פטרבורג. יהיאל רברבי.

הָאָדָם וְעֵץ הַשָּׂדֶה.

בעלי חכמת־הלשון אומרים, שהתאמת להם על־פי מופתים הרבה, שהלשון המדוברת שמרה עיד בקרבה רשמים וזכרונות הרבה מרעיונות וציורים, שחיו בימי קדם־קדמתה ועתה נשתכחו, ורק בדרך ציור ומשל מעיד על מציאותם בעבר הרחוק מבטא אחד או פתגם אחר מאוחר בפי האומה. ובין הרשמים ההם יש לא אחד ולא שנים, שהם משיבים אותנו אחורנית אל ימי־העלטה בהולדות האנושיות,–ימות המיתולוגיא שלפני ההיסטוריא, והאיש, שעיניו פקוחות, יביט בהם ויכיר מתוכם דברים, שלא עלו על גליונות ההיסטוריא. למשל: מה שאומרים בלשון אשכנזית „דיא זאָננע" (השמש) בלשון־נקבה, הוא מפני שהאשכנזים הקדמונים חשבו את הכוכב רב־הברכה הזה לאליל־אשה; ולעומתו החזיקו את הלבנה לאליל־איש (השוה אליו „יָרֵחַ" בעברית, לשון־זכר) ואמרו עליו „דער מאָנד" (הירח) בלשון־זכר. דוגמאות כאלו יש למצוא לרוב בכל הלשונות האנושיות, הן במזרח הן במערב. ובכן באתי בזה להראות בקצור נמרץ על מציאות המראה הזה גם בלשוננו העברית. ואני בוחר לי רק ענין אחד בלבד מן הענינים הללו: את הצמחים, ובתוכם את עץ־השדה.

ידוע ומיסכם אצל חוקרי־הלשון ודורשי־הקדמוניות, שלפנים, בשעה שבני־האדם הקדמונים חיו את חיי־נעוריהם וכל הלך־רוחם טבעי היה, היה הלך־רוחם זה דומה לאותו של ילד, שאין ההקש השכלי מושל בו עדיין והוא צומח וגדל על ברכי הטבע כאחד מברואיה. איש כזה אסיר־הטבע הוא ואינו נפרד ונבדל מסביבותיו, אלא הוא מושקע בתוכן, עד שהוא צומח כאחד מן הצמחים ונפשו חיה כנפשו של אחד מבעלי־החיים. ועל־כן לא יעלה על דעתו. שהוא משונה מהם ומה גם שהוא עולה עליהם ושלם מהם, אלא יחשוב וידמה, שכל מה שהוא רואה הוא עצם מעצמיו ובשר מבשרו, הכל בתכלית השווי, וכל הברואים שבטבע הן בריאות, אשר מאל נבראו ממש כבריאתו ובמדרגה אחת עמו, ולפעמים לא די לו שֶׁיְּשַׁוֵּם עמו, אלא יעלה אותם עליו לראש, כמו שעשו הרבה אומות בימי־קדם. וגם בימינו אלה יש שיאדירו ויעריצו את החיות החזקות והנוראות ויקבלו אותן לאלהות; וכן התיחסו בימי קדם ומתיחסים גם בימינו לפעמים גם אל הצמחים: מעריצים ומקדישים אילנות גדולים וענפים חזקים ונאים ביותר, ודי להזכיר את הָאֵלָה וְהָאַלּוֹן, שלפי רוב המחברים נכלל בשמותם מושג האלהות או, להפך, מושג „אל" ו„אלהים" נפרד ונסתעף מהם ושניהם לשון אחת הם.

מעתה אַל יִפָּלֵא בעינינו, אם נראה את סוג הצמחים בחברת האדם כאילו הם אֶחיו „בני אב אחד". בהרבה ממנהגיהן של מדינותינו בזמננו, שלפי מושגינו

הצרופים הם אך שטות והבל ושאנו רגילים לקרוא להם „אמונה תפלה" (בלועזית Superstitio או Aberglaube), עדיין ניכרים עקבותיו של יחס־הקורבה הזה אל הצמחים, כמו שהראה למדי חכם אחד 1); ומתוכם אפשר לראות כמה נשתרשו בקרב לבות בני־האדם, באופן שכמעט אי־אפשר להעקר מהם.

ורשמים כאלה נשארו לנו גם במחנה העברים; ואולם הם נשארו לא במעשה ולא במנהגי־החיים, כי האמונה באחדות־הבורא ובהויתו הרוחנית הטהורה הכריתה לגמרי מעשי תעתועים והבל כאלה מקרב ישראל, אלא בדמות פתגמים ודבורים אחדים בלשון המדוברת. ואף זה לא בעצמם ולא בתָקפם הראשון, אלא ברמז קל, שלא יוכר אלא בדרך החקירה ועליו לא יעמוד אלא מי שנגלו לו תעלומות־הלשון ודרכיה כמו שיבוא להלן.

את התחברות האדם עם עץ השדה מוכרח אני לראות במה שבאו לנו פסקי עונש מיוחד על קציצת האילנות. ובידאי מי שהביא פסק זה וכתָבוֹ בתורתו לא רצה בו אלא לענוש את הרשע. שקצץ אילנותיו של אדם אחר, על שגרם הזק לחבירו; אמנם, העובדא, שפסק כזה מצא לו מקום בתוך הדינים היותר מוצרכים וגם קנה לו מקום באסיפות־דינים קצרות מאד, היא אות חשיבותו, וברור הדבר, שמחברי הדינים ההם ראו בדבר הזה ענין יותר חשוב ממה שאנו רואים בו. כן מצא לו הפסק הזה מקום באסיפת הדינים הנושָנים, שהם נקראים על שם חַמוּרַבִּי מלך אשור, וזה סגנונו: „כי יכרות (יפיל) איש עץ בגן רעהו בלא דעת (רשיון) בעל הגן, מחצית מנה כסף ישקול" 2). ואף על פי שבחוקי חמורבי נמצא הדין הזה בתוך שאר דיני נזיקין, שהם מרובים גם באסיפה הישנה הזאת, אף־על־פי־כן נוכל לדמות בנפשיתינו, שבעיני הקדמונים, המדברים אלינו בחוקים אלה מזמן־מרחקים, חשוב ומכובד היה עץ הגן מצד החיות שבו ורעיון זה הורישו להם אבותיהם והשתלשל אצלם בלי שימם אֶל לבם ובלי דעתם את מקורו. והרומים נתנו מקום לחוק כזה באסיפת־הדינים, שהיתה חרותה עמהם על „שנים־עשר הלוחות", ויחדו לו, אם כן, מְקום־כבוד בתוך יסודי מצוותיהם ועיקריהן. וזה לשונם ב„שנים־עשר הלוחות": „איש כי יקצץ עץ של אחר, שלם ישלם עונש עשרים וחמשה" (VII, 12). וכעין זה אנו מוצאים גם בחוקי הארמינים, אשר בימינו אלה הראינו לדעת, שהם יסדו את חוקיהם על דִברי תורת־משה, ומה שהוא חדוש יותר גדול - גם רוח חכמי התלמוד השפיע על חוקיהם 3), ויש לשער, איפוא, שבא להם חוק זה מקרב היהודים על ידי צנורות בלתי־ידועים לנו.

בתוך דיני משה חסר חוק קציצת האילן למרות שווי תורתנו עם חוקי חַמירַבי, וידוע, שביחוד גדול שווי שניהם בעניני נזיקין. אבל כמדומה לי, שאיזה מקרה גרם לנו את החסרון הזה, שהרי בתקופת התלמוד פתאום נתגלה

1) Manhardt, Wald-und Feldkulte, 2. Auflage, Berlin 1904.

2) לפי תרגומו העברי של ד' ה' מילר: דיא געזעטצע האממוראבים אונד דיא מָאזאישע געזעצגעבונג, ווינא 1903, עמ' 25.

3) החכם הנזכר מילר בספרו Semitica, ווינא 1906, חוברת ב', עמ' 16. והרחיב לדבר על הענין החשוב הזה אפטאָוויצער, בייטראֶגע צור מָאזאישען רעצעפציאָן אים ארמענישען רעכט, ווינא 1907; ושם מוכח, שדיני הארמינים, שלפי עיקרם דיני משה הם, נתגלגלו ובאו גם בחוקי הפולנים ובתורותיהם.

לנו החוק ההוא בעצם תקפו עם כל סעיפיו ועם כל עמקו וחשיבותו הראויים לו; ומאין לנו הזכות לומר, שחכמי־התלמוד בדו חוק זה מלבם או, לכל הפחות, המשיכו אותו אליהם מתוך משפטי הרומים, ומפני־מה נתנו לו אז את הפרסום הגדול, שתיכף יתיצב נגד עינינו במה שיבוא? — אבל אם נאמר, ש„ככל הגוים בית ישראל", ורעיון כללי־אנושי הוא לראות חיות בעץ־השדה וכאילו קלוטה בתוכו נפש חיה, ושמשם נשתלשל הדבר לחשוב את העץ ולכבדו עד שיגינו בעדו בחוקים ובמשפטים,—אז תובן יתיצדק הרחבת גבול החוק הזה בדברי חכמינו התלמודיים.

ואני מביא בזה מקצת דבריהם בפנה זו: „לא תגורו מפני איש [כי המשפט לאלהים הוא]. שמא תאמר: מתיירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני, או שמא ידליק את גדישי, או שמא יקצוץ את נטיעותי, ת"ל: לא תגורו מפני איש" (ספרי דברים, רמז י"ב, דף ס"ט ע"א, הוצ' מאיר איש שלום). מי לא יתמה על המראה, שיראת קציצת נטיעותיו כמעט שָׁוָה היא בעיניו להריגת בניו?—ומה שבאה בינתיים הדלקת גדישו, גם זה דבר גדול הוא, כי כשמדליק אדם את־גדישו של חבירו הוא יורד עמו לחייו ומפסיק ומאבד את מזונותיו ופרנסתו. לפיכך אי־אפשר לי לראות בדברים אלה משל בעלמא לתורת נזיקין, אלא דברים, שהאדם מפחד מפניהם ביותר ומזדעזע בכל אבריו כשהם באים עליו. — „קוצצי אילנות טובים" נמנו בין הפושעים, שאינם רואין סימן ברכה לעולם (תוספתא, בכורים בסופה; דרך־ארץ רבה, פרק י"א, ושם באו אותם הדברים בלי מלת „טובים"); וגם המאורות לוקין על קוצצי אילנות טובים (תוס' סוכה, ב', ה', עמ' 194, הוצ' צוקרמאַנדיל; בבלי סוכה, כ"ט ע"א). ואולם, מאחר שכל אלה דברי־מוסר הם, אולי יטעון הטוען, שקציצת האילן חשש ועבירה יש בה, חיוב ודין ממון ונזק אין בה, — אל נטעה לומר כן, שהרי כבר מובא במשנה לדבר־הלכה: הקוצץ נטיעותיו, אעפ"י שאינו רשאי, פטור, אחרים שקצצו את נטיעותיו חייבים" (בבא קמא, ח', י', וכן נזכר לתורת נזק: „קצץ נטיעותיו" ביחד עם „הרג שוריו" בתוס' סנהדרין, י' בתחלתו, עמ' 423). אך לא דין הנזק הוא העיקר לנו, אלא מה שבאה קציצת האילנות עם הזק בעלי־חיים בשותפות, כי במשנה באה אצל החובל בעצמו ובתוספתא—אצל הריגת שורו; אין זאת, כי אם רמז וזכר־לדבר, שהאילן נחשב בסוג המינים החיים, וכאילו הֵד חלש מימים קדמונים נשאר בימים המאוחרים להעיד על מה שהיה. וחוץ מזה אביעה נא את רוחי ואומר, שספק הוא לי שאי אפשר להולמו, אם נמצא עוד הפעם בענין נזק ממון את הלשון „שאינו רשאי", כלומר, אם נמצא, למשל, שאינו רשאי לשבר את שולחנו או לקרוע את כסותו; אף־על־פי שדברים כאלה אף הם בכלל אבוד־ממון הם ונכנסים לתוך הסוג של „בל תשחית", אין „בל תשחית" הנאמר עליהם אלא דברי מוסר, שלא יֵעָשו לעולם לדבר־הלכה. אמנם, לכאורה אפשר למצוא טעם לדבר מיוחד זה במה שאמרו—באילן זית—שהחסית ראויה לו מטעם „ישוב ארץ ישראל" (בבא מציעא, ק"א ע"א); אבל כל אדם נבון לא יוכל להעלים עינו מן האמת, שזהו דוקא בעץ זית, שחיי הארץ כמעט תלויים בו, מה שאין כן בשאר „אילנות טובים", שאין להם חשיבות כל־כך; ומה גם אם באנו להקשות עוד הפעם, מפני־מה בא זכרון דברים אלה בקרבת בעלי־החיים,

אם לא ששם מקומו מטעם אחר, והוא טעם, שהיה כמוס עמהם מתוך הלך־רוח מיוחד, שנשאר להם מקדם־קדמתה.

עד היכן מגיע שווי „נטיעות" עם האדם נראה למדי מן האמור בענין ארבעת החכמים, שנכנסו „לפרדס", כידוע, ונאמר באחד מהם – והוא אלישע בן אבויה, שֶשמו מוסב לגנאי ל„אחר"–: „הציץ וקִצץ בנטיעות" (תוס' חגיגה, ב', ג', עמ' 234). כמו שהוא הלשון העיקרית, ואותה מבארים רוב החכמים בתור ציור וּמש. בעלמא, ובראש המבארים–הפרשן הגדול רש"י, שאמר (חגיגה, ט"ו ע"א): „קלקל ועיוֵת כשנכנס לפרדס ומקצץ הנטיעות, ולפי שדימה אותן בתחלת הדברים לנכנס לפרדס נקט לישנא דקצץ בנטיעות",–הרי שלדעת רש"י אין למלת „קצץ" מובן אמתי, אלא יש לה מובן ציורי 1). וצריך אני לתפשו על זה, כי לפי מה שמתבאר והולך בירושלמי–ולו משפט־הבכורה לעומת הבבלי בדברים כאלה–אמרו „קצץ" במלא רוחב מובן המלה; כן משמע מדברי הירושלמי (חגיגה פ"ב, ה"א, דף ע"ב עמוד ב' בראשו): „אחר הציץ וקיצץ בנטיעות; מני אחד (או אחר)?–אלישע בן אבויה, שהיה הורג רבי 2) תורה. אמרין: כל תלמיד דהוה חמי ליה משכח באורייתא, הוה קטיל ליה". על פי דבור זה יש במלת „קצץ" טעם וממש; כי הכוונה בו לא לציור מרופף ומחוק, אלא להריגה ממש, וכאילו נאמר „הרג בתינוקות". וכן משמע אף מתוך המדרש „כיצד קצץ בנטיעות?–בשעה שהיה נכנס לבתי־כנסיות ומדרשות ורואה תינוקות שמצליחין בתורה, היה אומר עליהן מיליא ומסתתמין; ועליו נאמר: אל תתן את פיך לחטיא את בשרך" (שיר השירים רבה, א', ד', עה"כ: הביאני המלך חדריו). וזכינו, איפוא, לדעת, מהו ההרג־הרב שעשה: לא בידים פגע בהם אחר, אלא ברכילות ובמלשינות ע"י מסירה למלכות 3); ואם כן, רק נקודה זו היא דרך מליצה, אבל גוף המעשה הלא ממש היא ודי בזיון וקצף 4). נוכחנו, איפוא, עוד הפעם, שמלת „נטיעות" הוראתה בני־אדם חיים בעלי בשר־ודם, ולפי שיטתנו יוצאת הזכות להשתמש במליצה זו מתוך הרעיון העתיק, שהצמחים קרובים לאדם וחיותם עוד מתבוצצת מהם בלשונות המליצה.

רק על פי הנחה זו, כלומר, על פי החשיבות וכמעט החִיות, שיחסו לנטעים, יובן הדבר, שהבטוי „קוצץ" נתהוָה ונעשה פתגם הגנות ולמשל ולשנינה. בעלי־המדרש מכַנים את בלשצר המלך ואת דריוש המדי בשם „קוצץ", „כדי לסמוך רשע אל רשע, קוצץ לקיצץ, גיותן לגיותן", בראשית רבה, פ"ה). ואם נניח, שהשנַים הנזכרים זכו לשם זה על שקצצו בבית־המקדש והחריבו אותו ומלת „קוצץ" באה מלשון הכתוב: „קצץ... את דלתות היכל ה'" (מלכים ב', י"ח, ט"ז),–הלא יש להשיב על זה, שראוי היה לומר מה קצצו, וגם לא יפול לשון קציצה על החורבן כלו; ועוד: לא בלשצר ולא דריוש החריבו את הבית במובן מצומצם. אם כן יותר

1) כעין זה פירש גם ר' נתן בעל הערוך, ערך „קץ", י' (דף קע"ב, הוצ' קוהוט), ופירושו נובע מפירוש רבינו חננאל.

2) „ר ב י" היא הנוסחא בדפוס וויניציאה, ופירושה בלי ספק כמלת „רביא", כלומר תינוקות; ובדפוס קרוטושין לא נכתב אלא „ר'"–מה שאין לו שחר.

3) ליתר הביאור עיין הספרות המובאה ע"י ב א כ ר בספרו על „אגדת התנאים", חלק א', הוצ' שניה, עמ' 431.

4) עיין ג ר ץ, דברי ימי ישראל, תרגום שפ"ר, כרך ב', עמ' 195 ואילך.

פשוט הוא לַיַחס את השם „קוצץ", שנקראו בו, אל מושג קציצת הנטיעות: דבר זה נעשה לחרפה ולבוז למי שעושהו, ואחר־כך נשתקע השם „קוצץ" לשם גנות כללית, אף בלתי מוסבה אל קציצת הנטיעות דוקא. ומעצם הטעם הזה נקרא הדד בן טברימון (מלכים א', ט"ו, י"ח) „קוצץ בן קוצץ" (ירושלמי יבמות, פ"ב, ה"י, דף ד', ע"א, שורה י'), וכן המן בן המדתא, שהיה „צורר בן צורר" (שם); ולעומת זה שמחו חכמינו להעביר קול נחמה במחנה העברים, באמרם: „אין בישראל קוצץ בן קוצץ" (פסקא סליחות בסופו, דף קס"ז, ב', הוצ' בובר), כלומר, בישראל יש דור אחד צדיק ודור אחד רשע ולא יזדמן, שדור אחר דור יהיה רשע (עיין שם). ראינו, איפוא, שהכנוי „קוצץ" אבד את מובנו הראשון ונעשה לשם חרפה במובן רשע בן רשע. אמנם, מובנו הראשון עוד יֵרָאה ויופיע לפחות בענין המן: בהָמן אמרו בהגדה, שמלאכי השרת „קא עקרי לאילני דביסתנא" דאחשורש בפקודת המן (בבלי מגלה, ט"ז ע"א), וזהו חטאו, שבעבורו נשתפכה עליו חמת המלך ונתגלגל הדבר שנהרג; ויובן, שביחוד חטאו זה נזכר זכירה עולמית ובשבילו קנה לו את הכנוי „קוצץ"; ולהיותו בן המדתא ואגגי, נעשה ל„קוצץ בן קוצץ" 1). הרי שגם מתוך הגדה זו יוצא לנו ברור, שקציצת אילנות דבר גדול הוא מאד ואין מי־חטאת בעולם, שיעבירו מן האדם דופי זה.

אין בכוונתי להרבות בראיות על הִמָצא מושג קציצת אילנות בדברי חכמי התלמוד 2), אלא להביא דוגמאות־אחרות. ועל־פי האמור כבר אפשר להחליט, שיש למושג זה מקום רחב בדברי החכמים בלי שום שורש במקרא,– מה שאפשר לבאר רק מטעם התפשטותו בין בני־האדם הקדמונים, כאמור למעלה. ובלי הרעיון הזה–ידעתי גם ידעתי–יש פירוש להדברים הנזכרים על־פי ההצעה, שהם נאמרים למשל ולציור, ואם כן מה לנו כל החרדה הזאת? אך זכור נזכור ואל נשכח את הקדמתי, שגם לדבורי משל ומליצה יש טעם כמום ועיקרי, שהוא בא מקדמות הלשון, באופן שהדורות המאוחרים יכלו להשתמש בציורים אלה מפני מובנם הראשון, בזמן שהחזיקו עוד את הצמחים לבעלי־חיים. ובאופן זה צריך לפרש גם את הלשונות הדומות שבספרי המקרא, כי שם נמצאות הרבה כאלה. למשל: שתול ושתיל הן לאדם והן לצומח (וכן בתלמוד), ומושג ינק כיוצא בו, כי נאמר „יניקות" (יחזקאל, י"ז, ד') בצומח. אמנם, אך למותר להרבות דברים על זה, כי מליצה נפלאה יש לנו בהשוואת האדם עם העץ באיוב (י"ד, ז'): „כי יש לעץ תקוה, אם יכרת ועוד יחליף ויונקתו לא תחדל... וגבר ימות ויחלש" וגו'. וגם על כל הלשונות האלו אומר אני, שמקורן ויסודן עמוק עמוק בלב בני־האדם מצד יחוסם אל עץ השדה ומשם נובעים הזכות והצדק לדבר כן ולהשתמש בבטויים כאלה: רק מתוך כך יכול היה המדבר לקוות, שיבין השומע את כונתו לנכון, מתוך שבלבו משקעים עצם הרעיונות ההם. וכל הלשונות האלו עוד הולכות ומסתעפות בלשון המשנה. למשל: מושג חלף בענין הצומח, אשר ממנו נבנה מלת „החליף" בבן סירא העברי (מ"ד, י"ז; מ"ח, ז'), חוזר ומופיע במאמר: „כל שמחליפין, חוץ ממלא האורה וסלוי"

1) השווה לזה פיוטו של אלעזר הקליר לשבת זכור, שמתחיל: „אץ קוצץ בן קוצץ" וכו'.
2) עיין הערוך (שם) וערך־מלין תלמודי של לוי, כרך ד', עמ' 362 ואילך.

(תוס׳ בבא בתרא, ב׳, ט׳, עמ׳ 403) 1); ועוד אעיר על המליצה — שטיב מליצה יש לה, אף אם אינה באה בכוונה לשם מליצה, וזהו האות על ממשלתה בקרב לבות בני־האדם.—„אילן יפה״ ובנגוד לזה: „כחו רע׳ (משנה זבים, ג׳, א׳ ושם, ד׳, ג׳, ובתוס׳ שם, ד׳, ה׳, עמ׳ 679, ובמשנת ערלה, א׳, ד׳). ואם אסון יהיה בעץ, שבקעו אותו או קצצוהו או בכלל שנעשו בו חבורה ופגם, מדברים במשנה על רפואתו כעל רפואת בשר אדם (שביעית, ד׳, ה׳ ועוד). וכן יש להתעורר על המליצות, שמכַנים בהן את האדם בשם „נטיעה״, כמו: „נטיעה אחת של חמדה״ על רבי אחד (ירוש׳ מועד קטן, פ״ג בתחלתו, דף פ״א ע״ג), וביחוד צריך להתבונן על מה שנאמר בר׳ יוסי בן חלפתא: „חמש חרישות חרש וחמש נטיעות נטע׳ (ירוש׳ יבמות, פ״א בתחלתו, דף ב׳ ע״ג)—הרי שלא לבד שקרא ר׳ יוסי את בניו „נטיעות״, אלא הקדים לדבר במליצה על שעת התיצרותם בבטן באותה לשון ממש, שמדברים על צמחים: „חרש, נטע״. אין זאת אלא הקִרבָה היותר גדולה שבין הצומח והאדם.

חיותם של הצמחים והקרבה בינם לבין האדם, כנראה, מתגלות לנו ביותר מתוך שלילה אחת, שבאה על השייכות שביניהם. כוונתי לְמַה שכתוב בתורתנו: „כי תצור אל עיר... לא תשחית את עצה... כי האדם עץ השדה לבא מפניך במצור״ (דברים, כ׳, י״ט), דברים אלה מצד אחד משמחים הם את הלב על ידי הרוח המרומם השולט בהם, אבל מצד אחד הם מיַגְעִים את הראש על ידי קשי הלשון 2). כי המאמר „כי האדם עץ השדה״ וגו׳ הוא רב־המבוכה, וכבר נתקשו בו כל המפרשים (עיין רש״י, ראב״ע, רמב״ן, הביאור ושד״ל והמון המבארים החדשים). ולפי דרכנו די אם נאמר, שצריך לקרא „הֶאָדָם״ בה״א השאלה, או בפשיטות יותר—צריך לגרוס: „לא האדם״, על־פי עדותם של התרגומים: אונקלוס ויונתן והפשיטתא; ומיבנו: עץ השדה לא אדם הוא, שתְּנָתן לו היכולת לבוא מפניך במצור (וה„מצור״ הזה נופל על לשון „תצור״ שבראש פסוקנו, אך לא במובן „מצור ומצוק״—במה שיָצֵר האויב,—אלא במובן בנין מצור, כמו בפסוק כ׳: „ובנית מציר״, וכן „התיצב על מצור״—חבקוק ב׳, א׳—שהוא לשון חוסן העיר ותקפה); וכאילו אמר הכתוב: העץ אינו יכול לנום מפניך ולהגין על עצמו בתיך חסות המצור, כמו שעושה האדם, ואם כן אין מן היושר לערוך עליו מלחמה. יהיה מה שיהיה: גם השלילה רבת־הערך היא, כי כל עצמה לא באה שלילה זו אלא להוציא מלב בני־אדם, שהעץ תכונה אחת לה עם בני־האדם. ולפי דרכנו אין לשון זו מדברת בהרוָחה או בתוקף כדי לעשות רושם על לב השומע, אלא תוך וממש יש בה, שאילמלא השלילה המפורשת הבאה—כבר היה מקום להחושב לחשוב, שהעץ שווי־משפט יש לו עם האדם, כרעיון הקדמוני.

הרעיון הזה, כאמור, לא יֵצא לנו אלא מתוך רשמים קלים, אך מספיקים להכיר את אמתות הדבר. ורושם כזה רואה אני במה שנעשה העץ לנושא של משל, כי כבר ידוע ומקובל הוא אצל כל יודע חכמת־הלשון וחוקר־קדמוניות, שמשלים כאלה משלים הם רק לנו עתה, אך ממש ואמת היו בזמנים קדומים,

1) וכן „חליפין״ (משנת שביעית, א׳, ח׳) ועוד ועוד.

2) ב„ספרי״ לפסוק זה (רמז ר״ב, דף ק״א ע״ב, הוצ׳ מאיר איש שלום) שנינו: „מכאן אמרו: העוקר את האילן עובר משום ג׳ לאוין״. הרי לנו עוד מופת חותך על חשיבות העץ בעיני קדמונינו.

קודם התפתחות האנושיות: בימים ההם מי שכפר, שאילן פלוני ופלוני עושה דבר או הולך או מדבר, דמה והאמין, שנעשה דבר זה ע"י האילן בפועל; והוא שאמרנו, שיִחסו חיות ואישות לצמחים. והמשפט הזה הולך ומתפשט, כמובן, גם על חיתו־היער ועוף־השמים וכל בעלי־החיים, אבל אין לנו כעת עסק בהם ונדבר רק בצמחים. על פי אמת זו המשל, שנמצא בפי יותם אחי אבימלך, שאמר: „הלוך הלכו העצים" וגו' (שופטים, ט', ח'), ודאי בתורת מליצה נאמר, אבל הצדק והזכות לדבר כך ולהשתמש במליצה כזו נובעים מתוך רעיון יותר קדום: הם נובעים, כמו שאמרנו זה פעמַים, מן התכונה הפרטית והחיה, שיחסו קדמוני־קדמונינו לצמחים. והוא הדין לכל המשלים, שהגיעו אלינו הן בספרותנו הן בספרות עמים אחרים.

בהערה זו כבר הגענו אל ממלכת המיתולוגיא, כי פעלים ומעשים כאלה בקרב עולם הצמחים יש להם טעם המיתוס וריחו. אבל לא נעמוד על רמיזה זו, כי עוד נשארו לנו ספורים אחדים והגדות שונות מספרותנו העתיקה, שהם קרובים יותר להמיתוס, ועלינו לעבור עליהם בסקור עין. אמרו עליו על ר' יוחנן בן זכאי, שבין שאר חכמותיו היה יודע „שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסין ומשלות שועלים" (סוכה, כ"ח ע"א; בבא בתרא, קל"ד ע"א); ובמקום אחר (מסכ' סופרים, ט"ז, ט') נאמר כך על רבו, הוא הלל הזקן, בזו הלשון: „אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות, שיחת עצים ועשבים, שיחת חיות ובהמות, שיחת שדים ומשלות"1). את טיב המיתולוגיא שבמאמר זה אי־אפשר להכחיש ורק ע"י מושג זה בלבד תתפרש האגדה לנכון, ובחנם פירש רש"י בסוכה על שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים: „לא ידענא מאי היא"; בודאי לא ידענו פירושו בכח השכל, אבל ידוע נדע אותו בכח הפנטסיא, שהיא המקור של הדברים האלה, ולפיה כמה עולמות יש זולת עולמנו, וביניהם יש עולם המלאכים ועולם השדים ובצדם עולם מיוחד של צמחים חיים, ואחרי שהם חיים, ממילא הם גם מדברים, וזהו שיחת דקלים ושיחת עצים ועשבים. אני אחריות לדבר, שזהו פשוטם העיקרי של הדברים הללו, מושג נובע מן הכח המדמה והמצייר, ולא יפה עושים הבוחרים להם דרך עקלתון. מפשיטים מן האגדה את כֻתנתה ה„מצויירת" ומלבישים אותה בגדים זרים חפוּתים, אשר לא יופי ולא אמת להם 2).

ומה יעשו המפרשים הראַציונאליים האלה בכל המון האגדות, שנאמרו בשלמה המלך, אשר מקצתן טיב אחד להן עם שיחת־הדקלים הנזכרה? כלום יפרשו גם אותן בעזרת תבונתם החדה או לא יודו על האֵמת, שמעשה השכל לחוד ומעשה הדמיון לחוד? — איש כר' יוחנן בן זכאי בודאי פעל ועשה בכח־שכלו, אבל התחכם בו באופן שנגלו לו גם שיחות־הדקלים דמדומות, אף שאין ביכלתנו היום לדעת את פרטיות הדמיון. וכן התחכם להבין (ואולי לחבר) משלות־כובסין 3) ומשלות־שועלים, ואת הדבר האחרון ידעו גם ר' מאיר וגם בר

---

1) עיין צונץ, „גאָטטעסדיענסטליכע פאָרטראֶגע", הוצאה שניה, עמ' 173; באַכר בספרו הנזכר: „אגדת התנאים", הוצאה ב', עמ' 10.

2) כך עושה ר' נתן בעל הערוך בשם הגאונים; עיין הערותיו של קוהוט (ערוך השלם, כרך י', דף ל"א). וחשוב לי הספור, שמר אברהם גאון עוד היה מכיר בשיחת דקלים.

3) מובנו של דבר זה נדרש על ידי באַק ב„מונאטסשריפט", כרך ל"ה, עמ' 27 ואילך (עיין שם), ואני פירשתיו לפי תבונתי במ"ע „פיערטעליאהרעסשריפט פיר ביבעלקונדע" וכו', כרך ג', עמ' 75.

קפרא, כמסיפר באגדות התלמוד, הרי יש לנו בו ידיעה קטנה על דרך כלל, שאינו אלא יצור הכח המדמה, ונעמור, איפוא, על יסיד מוסד ובמצב נכון, ואין צורך לחטט במובן המלה ולבארה באופן ראציונאלי.

רוח אחת עם האגדה שלפנינו יש לה למה שתביא: „כל האילנות כאילו משיחין אלו עם אלו, כל האילנות כאילו משיחין עם הבריות" (בראשית רבה, פי"ג ב־חלתו, ונרמז בו על שיח השדה, בראשית, ב׳, ה׳). הלשון „כאילו" מחלשת ומרפה את כח־הדמיון הזה, אבל מכל מקום עדיין יש בו זכר לרעיון הקדום. כיוצא בו מיוחסות חיות ותבונה בצמחים בהאמר עליהם: „אף אילני סרק עתידין ליתן דין וחשבון" (בראשית רבה, פכ"ו).

לתוך סוג זה נכנס עוד מה שמסופר בהגדה על הלית המן הרשע. האגדה מספרת, שכל העצים „סיר, טמא" קראו לו ולא רצו שיתָלה עליהם כדי שלא יתבזו על ידי פגר טמא; ונאמר בענין זה: „איתכנשו כלהון ועצו עצה... גופנא אמר: „קוצרא אנא ולית אנא יכלא דיצטליב ברישי מחמת דמיני נסבין חמר דניסיכין"; וכן אדר, זית, דקל, אתרוג, הדס, בלוט, בוטמא (עץ־הבטנים) ורמין,—כולם כאחד דחו ודסירו מגיפם את העצב הנבזה ההוא, את המן הרע, עד שלא נשאר לתכלית זו אלא הארז (תרגום שני לאסתר, ז׳, ט׳, עמ׳ 264, בה־צאת לאגארד). וכבר נמצא לספור זה אח וחבר בספורי תולדות ישו, כמו שדראיתי במקום אחר 1): גם לפיהן נדבר בן־אדם אחד עם האילנות והשביעם, שלא יהנו לתלות אותו עליהם, והוכרח להתלות על קלח של כרוב אחד לפי שאינו בכ״ל עץ; ובכל אלו האגדות מדברים האילנות כמו שמדבר האדם עם חביריו שאר בעלי־החיים. אבל בנקודה זו נִתְּנָה לנו הרשות לחַפֵּש אחר המקור המיתולוגי של אגדה זו, מפני שנשארה לנו האגדה המיתולוגית של דגרמנים הקדומים, שאמרו על אלילה אחת, פריג (Frigg) שמה בלשונם, שהשביעה כל אשר נשמת חיים באפיו, שיש בעולם, לבלתי שחת את באַלדר אוהבה, אך כיוצא מן הכלל לא השביעה את הצמח Mistel בלשין אשכנזית (וב־ומית viscum, וידוע, שהוא צמח, שמרבים לספר עליו). תמצית האגדה היא: שהצומח נאגד ונקשר עם חבל האדם וגורלו כאילו היה בברית עמו וכאילו הוא שָוֶה לו בכל עניניו.

ומדי דברי בדברים אלה זכור אזכור, שהרבה שנים לא ידעתי מה ענין הכאה־בשוטים בזמנים מיוחדים, שנזכרה במנהגי הנוצרים ונזכרה גם ב„תולדות ישו" שהזכרתי. ואפרש דברי ואומר: שבודאי הכאה זו לא נסתרה מעיני והרגשתיה על גֵוִי בימי נעורי, כשהכוני ופצעוני במקלות ובשוטים דנערים דפראים בכפר מגורי אבותי, אך לא ידעתי טעמה וענינה ביחס אל המועדים המיוחדים. ועתה, כשקראתי את ספרו של מאַנהאַרדט דנזכר (עמ׳ 251 ואילך), הכרתי את כל תוכן הדבר: בני אדם, חיות וצמחים יוכו לעתים ידועות בשוט ירוק או במקל דק לאות ולסימן, שיתברכו להיות בריאים, חזקים ופרים־ורבים. ויש לו, אם־כן, להצומח כח מיוחד, כח נסתר ונפלא, והוא הכלי שמחזיק בתוכו את האלהות, זה כחו לאלהו, — וכל זה נעשה בימינו ולעינינו ובארצות שונות!

עמים רבים דמו בנפשותם, שכל מה שנעשה בצומח יש לעשות כנגדו באדם, הן לברכה והן לקללה, והאכזרים שבהם המיתו את אויביהם באופן שעשו

1) בספרי האשכנזי: „תולדות ישו על פי מקורות ישראליים", עמ׳ 225 ואילך.

עם האילן כשהכריתוהו; ואם היו רוצים, שיתברך הצומח ויעלה למעלה וירא לצבי ולתפארת, היו עושים מעשים מכוערים והבלי־הבלים. וממש כמעשיהם באילן כך עשו כנגדו בגוף האדם. ואבחר לי למשל מה שמסופר בספרים, שמכנים אותם „עבודת־האדמה של הנבטים" כדי שיהיה לי עזר ממנהג עם שמי. הספרים ההם—לא נכחד—מזויפים הם ומוצאם מזמן מאוחר (אך, לכל הפחות, נתחברו קודם הרמב"ם, שמרמז עליהם בכמה מקומות מספרו „מורה נבוכים" 1). אבל מכל מקום לא בטלה עדותם, כי בארצות המזרח נשתרשו המנהגים מזמן מרובה ואינם מתחלפים במהרה. הנבטים—כך מסופר בספרים אלו—היו יוצאים להרכיב את האילן על ידי נערה בתולה יפת־מראה דווקא, ובתוך המעשה יבעל אותה איש שלא כדרכה, באופן שנעשה לה מה שרצו שיֵעשה להאילן, כלומר, הרכבה חזקה ומועלת; ואם־כן, בא המעשה הנקרא בלשון רומית inoculatio ובאשכנזית Pfropfen ביחס ובהתחברות עם מעשה אחר בגוף האדם, שהוא שוה לו באיכותו ובתכליתו. הדבר המכוער הזה—זאת נקדים לומר—אין לו שום שייכות עם מנהגי היהודים הטהורים והנקיים ולא ימָצא אף זכר ורושם ממנו בספרות היהודים בכל פנותיה וקציתיה; אבל אף בנקודת ההרכבה מראה לנו הלשון הנהוגה בפי קדמונינו, שהם העמידו את הצומח והאדם על מדרגה אחת ודברו עליהם בבטויים שוים בתכלית השווי. כי כן יאמרו—על דרך המליצה, כמובן, אבל המליצה היתה לפנים העיקר והממש—: „שתי בריכות טובות יש לי להבריך בך, רות המואביה ונעמה העמונית" (יבמות, ס"ג ע"א, ורמוז על הלשון „ונברכו", שנאמר באברהם, בראשית, י"ב, ג'); הרי שהשתמשו במושג „בריכה" ו„הברכה" לענין האדם ממש כִלְענין הצומח. וחדוש הוא, שבמשא־ומתן על דברי המשנה (ערלה, א', ד'): „אילן שנעקר ובו בריכה והיא חיה ממנו" יש בירושלמי (דף ס"א, ע"א, שורה מ"ז): „אית דבר־נש שמון בריכה... בוא ברוך ה'"; ולמדנו זה פעמַים, שהסמיכו את מושג הברכה באילן למושג הברכה באדם, שהוא ברכת ה' בבנים ובנות, כי תפשו את ההברכה באילן למושג דומה בענינו לברכת הרֶחם באדם. ואין צריך להעיר, ש„הבריך" והרכיב", אף שהם שני מעשים, דומים הם בתכליתם ובפעולתם באילן זה לזה ובאים הרבה פעמים זה בצד זה. וחוץ מזה הלא דבר הוא, שאותה המלה עצמה, כלומר מלת „בריכה", משמשת לפעמים במובן ילדי היונים, (עיין, למשל, בבא בתרא, פ' ע"ב וביצה, י' ע"א: „בריכה ראשונה"), שהוא בבעלי־חיים, ועל־פי רוב היא משמשת במובן פירות האילן (למשל: „אילן העושה בריכה אחת", ראש־השנה ט"ו, ע"א, ובתוספתא שביעית, ד', כ', עמ' 67 יש: „שוזי בריכות", וכן הרבה פעמים). והרי יש לה למלה זו תכונה אחת עם המושגים „עקר" ו„שורש" ו„יונק" ו„שתיל" ו„שבט" ו„פרי" („פרי בטן") וכל הדומים להם הן במקרא והן בתלמוד, ועל נקלה אפשר להוסיף עליהם את הלשונות הדומות שבשפותיהם של עמים אחרים.

ו

1) רב־היגיעה היה הענין להחכם חוולזון (Chwolsohn, Die Ssabaer, I.II), שכבר בספר זה הוא מדבר עליו כעל ענין חשוב, ואחר־כך חבר את הספר: Die Ueberreste der babylonischen Litteratur in arabischen Uebersetzungen. Petersburg 1859, והפיץ עליו אור Gutschmid, Kleine schriften, II, 568—717. המעשה הנזכר מובא ע"י מאנהארדט בספר והנז', עמ' 31.

על מה שמצאנו שירת האילנות בפרק שירה (פרק ג׳, ונזכרו שם: אילנות שבשדה, גפן, תאנה, רמון, תמר, תפוח) לא נרבה לדבר ואין בזה לא חדוש ולא תורה ולא למוד, כי לפי החבור ההוא אומרים שירה כל חפצי העולם, ובתנאי – שיוכל להמצא פסוק אחד בכתובים, שיש לו שייכות לחפץ זה. אף־על־פי־כן אינו לבטלה אם נציין גם את הדבר הזה, כי הציור בפני עצמו חשוב הוא, ואף כאן הרי רואים. אנו את הצמחים בתור בעלי־חיים משוררים ומשבחים לבורא־עולם. גם בזה נכלל דבר רוחני, אגדי ופיוטי, והיהדות, שבפרוטרוטי־הלכותיה ודקדוקי־מצוותיה רק אל המעשה עיניה, הלא הראתה בזה, שלא לגמרי הסבה מבטיה מעל דברים מלאים פנימיות ושירה ועוד נשאר בקרבה הלך־רוח פנימי וצח, שהוא יקָשר לעבודה שבחדרי־הלב. – ה„זוהר״ וספרי ה„קבלה״ וכל תהליכות אנשי־ה„חן״ – דבר זה ידוע הוא ואין צורך להרבות עליו דברים – בקעה מצאו כאן וגדרוה ונטעוה נטעי־נעמנים, ופעלו בזה פעולה רבה ועצומה; אבל, לפי מה שהראינו, לא חדשו יש מאין, כי יכלו למשוך את נחל תורתם ממקורות שקדמום. וגם ה„חסידים״ החדשים מקרוב באו, כשהפנו את לבם אל הטבע ושבו אל האדמה שלוקחו ממנה בחזקת־היד, גם הם יכלו לרַוות את צמאונם ברעיונות, שהם מופיעים אלינו כשאנו יוצאים בעקבות קדמונינו.

והנה היה ראוי לברר דבר זה יותר ממה שעשיתי אני ויותר ממה שיכולתי לעשות, ומי שיבוא אחרי וימלא את דברי – תבוא עליו ברכה.

ווינא.

שמואל קרוים.

בַּיִת מוּל בָּיִת.

סצינות בשתי מערכות.

מאת

ז. שניאור.

ה נ פ ש ו ת :

פרומה הגבוהה : בעלת־ה„בית".
שרה׳לה : בת י"ט שנה.
חוה : בת כ"ו.
חיים : בריון, בן כ"א.
מִיטָה.
רוזשה.
מַאנְיָה הָעָבָה.
קְרֵינָה.

החתן : ולדימיר סגל. (ולו׳ל)
הכלה : לידה.
שני נערים.
פועלים מן הפבריקה.
אנשים עוברים.
מחותנים בצילינדראות ונשים לובשות צחורים.
ראש של מחותנת.
קול מתוך האולם.

ה מ ק ו ם : באחד מתחומי היהודים בורשה.
ה ע ת : האחרונה, בתחלת הסתו.

ע ר ב מ ע ו ר פ ל .

חלק של רחוב עם מדרכות ישרות של מלט. הפנסים הדולקים פה ושם דומים מאד לגולות כתומות וצבות, מימין הרחוב, בראש הבמה—בית־אבנים לבן בעל שלש דיוטות עם מבוא יפה ופתוח לרוחה. נראה משם קצה־מדרגה של שיש רפודה ומסעדות מחופות פלוסין. הדיוטא התיכונה של בית זה היא בעלת חלונות גבוהים ורחבים עם מרפסת־ברזל גדולה, שנכנסים ויוצאים לה מן ה„אולם" דרך פתח של זכוכית. בסורג המרפסת תלוי שלט—ועליו באותיות ענקיות מוזהבות„אולם איטליה". דלת הזכוכית של דיוטא זו וחלונותיה מכוסים למחצה מבפנים ביריעות דקות, צחורות ושקופות ומוארים באור חזק וכחלחל של גז הזולף ממנורות־גביש תלויות.

מול בית זה, לשמאל הרחוב,—בית ישן בעל ארבע דיוטות. פה ושם מבהירים בגון אמוץ כתמי טיח שהתפורר. מתחת: שער מרופש ונמוך ובצדו יד־עץ של פעמון גס. השער סגור ובו פתוח רק פשפש קטן אחד מעוגל מלמעלה, שמזכיר בצורתו מאורה של כלב.—סמוך לשער זה עוד פתח אחד, פתח־הכבוד, עם שלש־ארבע מעלות. פתח זה סגור.

הדיוטא השניה של בית זה נמצאה בגבה אחד שוה עם „אולם איטליה" שכנגד. על כל החלונות של דיוטא זו מורדים וילונות עבים, כהים־אדמדמים, חשודים... אבל ניכר שמעבר להם דולקת אש.—כל שורת החלונות של הדיוטא השלישית—אפלה.

מיד אחרי בית שמאלי זה. פורשת הצדה סמטא צרה וחשכה. מי שנכנס לה ויוצא ממנה מואר רגע בזיו צהוב של הפנס הקרוב.

בתים אחדים משם והלאה,בין שתי המדרכות, יש לראות שרטוטים מטושטשים של תלי אבנים וחול ועליהם קרש מתוח על גבי רגלי עץ, לשם חציצה. בחציצה זו תקוע מוט בפוף עם עששית אדומה דולקת, מתנועעת ברות ורומזה: אות לעגלונים שאי־אפשר לעבור.—תיכף סמוך לחיץ זה, מעברו השני, נפסק הרחוב לרחב ע"י רחוב שני,שאין לראותו ברור בערפל. משם מגיע רק רעש של סוסים דוהרים וכרכרות מרקדות. אורים קטנים רצים שמה אילך ואילך.

(ב„אולם איטליה" מתנועעים צללי קרואים וקרואות. מן הסמטא האפלה של שמאל יוצאים אנשים, מניעים ידיהם מתוך שיחה, מתרחקים בעומק הבמה—ונעלמים. מעבר לחציצה נשמע שקשוק של מרכבה: „טפררר!" ומיד—קול צחוק של גברים וצוחת נשים. כנופיא קטנה של „מחותנים" מתגלה על המדרכה הימנית הלוך והתקרב אל הבית־הלבן. שני נערים רצים כתישים לפני העדר.)

נער א' (מחפש בעיניו): חי־חי, עוד לא יצאו.

נער ב': כלך לך. רמית אותי, רמיתני.

נער א': כמו שאני־יהודי... עוד ראה תראה. אוי נשרק!

מחותן א' (מעשן סיגריטא): זוהי הקדמה לחתונה יהודית. (למטרוניתא שלו) טחב—מה?

מחותנת א': לכל הרוחות! דוקא היום כפאם השד לתקן כאן את המרצפת (בוחנת את נעליה, בצער) מלוכלכים...

מחותן ב': אני רואה בחוש... נודע להם, כי תקני חיום נעלי־פאר צחורות.—

מחותן ג' (שוחק מבטנו): אין בכך כלום... כיון כשתגיע שעת המחולות לא נחמיצנה. — אני הראשון מוכן ומזומן — חח־חה, כיצד מזמינים שם — „זיה בו פריי" וכו'... (מחוה קידה).

מחותנת א' (ברוגז מעושה): שחוק.

מחותן ב' (מפשיל ראש לאולם): כנראה, הקדמנו לבוא—

מחותן ג': הא כיצד? בכרטים ההזמנה כתוב, שהחופה, אי"ה, תהא בשעה השמינית, מן־הסתם תהא בחצי העשירית.

נער ב': אמא, רואה את? (מושך בשמלת אמו ומראה על הדיוטא האפלה שמנגד) שמה הוא ה„חדר" שלנו, אמא, את רואה, אמא?

מחותנת ב': נעים לי, נעים (בודקת את שמלתה שלה). אוי ואבוי, אם עתה כך, מה יהא בחצי הלילה, כשנשוב?

מחותן ב': בירוע, החתן והכלה יהיו לבעל ואשה (שחוק). לעת עתה נכנס.

(נכנסים זוגות זוגות למבוא היפה ומתרוממים בהרחבה על מדרגות השיש).

מיטה (קופצת ראש ויוצאה מן המשמש הנמוך של הבית השמאלי, לבושה בגדים קלים וסודר כבד. פניה מכוסים פוך ואבקה): ד־שֶׁבר ה„ויינ״ יכריענה! השעה השמינית לא הגיעה עדין, והיא מגרשת כבר החוצה...

רוזשה: (יוצאת אחריה): וכי מה? כלום קר לה? הריטונדה של סנוניות עם צוארון־הביבר שלה כבר הנה תלויה ומוכנת לה בארון (מעיפה עין לאולם־החתונה). אהא־עוד הפעם –

מיטה (מביטה אף היא): עוד מעט והתחילו שם כנהוג (מניעה גויתה בבוז) הֶ־טֶה־טֶה־טֶה־טֶה – גועל־נפש. מדי לילה. מדי לילה.

רוזשה: ... מעוּת־קטנות ישנן אצל הבריות די.

מיטה: הכלות הטפשות ... חבוקים ונשיקות, גפופים ולִפופים–פְּסֶם...
אלו ה„חתנים" שלהן– (מתהלכת) רואה את? (מראה על הפנס האדום שבקצה הרחוב) שם מותר. –

רוזשה: ... וכי מה? בצהרים תקנו שם את המרצפת –

מיטה: כשתלו בחלון שלנו פנס כזה–היה מנקר את עיניהם (רומזת בשנאה לאולם המשתה),
אין זה לפי כבודם הרם... דודים, אנו מכירים בכם!

רוזשה: אִ! –

מיטה: בתחילה מי שעבר–ידע... ועכשיו–קְפְאי ברחוב ככלב, חַפְשי אותם...

רוזשה (באנחה): כךְ.

מיטה: קצור הדבר–חָמָס! מנהל־החצר הפשיל את קפוטתו ובא במרוצה: אוי ואבוי, כן לא יעשה ... הרי זה מזיק לעסק שלהם–מזיק... המחותנים מקמטים חוטם–המחותנים... הוא יַגיש קובלנא לשר־השוטרים–יגיש... (ברעל) ה־מ־ח־ו־ת־נים!

רוזשה: ומי היה שומע לו? לו היה לפרומה „רשיון", כשאר בית –

מיטה: אילו היו לסבא גלגלים ... בידוע.

רוזשה: ואילו היה מגיש באמת ...

שרה׳לה (יוצאת מן השער מלובשת ז׳קט שחור, פנים צעירים-נאוים, קול רך): הפבריקה של צלִי כבר שרקה?

מיטה (בקול נרגז): לא שמעתי.

רוזשה (באותו הטון): עדיין לא הגיעה השמינית.

שרה׳לה: הן אנכי... רק שואלת אנכי.

מיטה (מחקה בבוז): הן היא... רק שואלת היא! גם לה אין פנאי. חיימקה שלך ימצא אליך את הדרך. אל תיראי.

שרהל׳ה: ומי מחפש אותו? ה„גְנֶבת הגבוהה" רוצה בכך. מבקשת היא עבודה.. למה, אומרת היא, את יושבת ככה? הן כבר אכלת... אני אינני אשמה... את, אומרת היא, אינך–(משתתקת).

רוזשה: מה היא אומרת?

מיטה (ברעל) נו־נו, דברי... את, אומרת היא, אינך דומה למיטה ולרוזשה ולקרינה, בידאי! (מתהלכת עם רוזשה לפני השער) כשתי שנים קודם לכן היתה מדברת גם אלי כדברים האלה... מדי שנה היא מחפשת

ומוצאת את ה„צעירה" שלה ובה היא עוקצת את הכל.

רוזשה: עקיצות לה בשתי צלעותיה.

מיטה (לשרה'לה): בקרוב תתחיל לעקוץ גם אותך ... בקרוב תהא גם את „לא דוֹמָה" . . . בקרוב.– (צוחקת).

רוזשה (בקול נמוך למיטה): הנח לה ... אי לך, רעת-לב ... ראויה היא לרחמנות.

מיטה: אָט ... הן זְיָקט יש לה (מחקה בבוז). רחמנות–(מתהלכת ברגזה) קר-עד שהכולירה ...

שרה'לה (עומדת סמוכה לשער ומסתכלת מתוך צמא באולם-המשתה המואר): מעטים עדין הקרואים.– (למיטה ולרוזשה) הייתי רוצה לשאול אתכן דבר מה... הן אתן יצאתן קודם,–הכלה כבר באה במרכבה?

מיטה: איני יודעת.

רוזשה: אין דבר זה נוגע לנו, שרה'לה

שרה'לה: מימי לא ראיתי כאן את המחולות בראשיתם (מורידה ראש).

איש עובר (בא ופוסע על המדרכה השמאלית, צובט את זקנו המחודד): השד יודע ... כיצד נפלה טעות זו? עסקים, והוא –

מיטה (ממהרת לקראתו ורומזת): אברך?

רוזשה (אחריה): פאני, פאני ...

האיש העובר: הא? (מסתכל בהן) מה-ה? הלאה, לעזא ... (נוטה הצדה ונעלם בסמטא).

מיטה (בקול גדול): בעצמך לך לעזאזל! וְרִיט*)!

רוזשה: מְנֻוָל שכזה!

מיטה: הרי אנכי רעת-לב, למה הוא חורץ-לשון?

רוזשה: כלב.

שרה'לה: אנכי יודעת אותו. עורך-חשבון הנהו. כנראה קבל „עֲלִיָה" מאת ה„זקן" שלו.

מיטה (בצחוק עוקץ): אם את מכירה בו, מדוע לא קראת לו?

שרה'לה (נדהמת): אני אינני–

(מיטה ורוזשה אינן מקשיבות לה. מתרחקות לאורך המדרכה. שרה'לה—עיניה נמשכות לאולם-המשתה. שני אנשים עוברים באים מן המדרכה הימנית ועוברים לרוחב הרחוב אל השמאלית).

רוזשה (ממהרת לשוב): פאני, פאנֶוָה... (האנשים שותקים ונכנסים לסמטא).

מיטה (מביטה אחריהם בשנאה): שברו שם את מפרקתכם.

רוזשה (מתוך צטרטורת): קר-ר.

מיטה (משפשפת את ראשה).

רוזשה: וכי מה? עוד הפעם מיגרין?

מיטה (מפשילה-ראש לדיוטא השלישית, האפלה): נערי-ה„חדר" כבר הלכו להם? בידוע, לפנות ערב–הֵן.

רוזשה (עולה במעלות האחרות ובודקת בדלת-הכבוד): הלכו. סגורה.

מיטה: תיללנה עליהם אמותיהם. כלום יודעת את במה הם עוסקים כל

*) משוגע.

היום? עלה במעלות וירוד במעלות, עלה וירוד...רעש,צוחה,נקישות... כקרדומות במוח. כקרדומות... אי־אפשר לסגור עין. המעט לנו הלילה.-

רוזשה: וכי מה איכפת להם? כלום לא ישנים הם?

מיטה: ושמא מעט־טרחו וקנו להם מיני חלילים משונים: שריקות, צפצופים... התגנבתי שלא תראה אותי פרומקה'לה ואצא אליהם, התחננתי... אחד מהם--מגושם עם לסתות צבות־לחש להם דבר־מה, וכלם התחילו מסתכלים בי בבחיה משונה: „באמת, באמת?" ומין מלה מזוהמה פשפשו ומצאו להם, והיא שגורה בפיהם, „חָרָב", „בְּרָח"... המחבל יודע מה היא...

רוזשה: הנערים שבימינו טובים מן הגדולים.

מיטה: שומעת את? ומגושם זה מזרז אותם: „חברה, למה אתם מחשים? שרקו!" והתחילה סדרה של שריקות עד,.. עד שהמגפה הגדולה היתה יכולה להכריע איתם

שרה'לה (בעינים חולמות) רוזשה, לרגע אחד קטן..: רואה את שמה באולם מַהֵם בריאה זו? שם־שערה לבן ושמלתה לבנה...

רוזשה. היכן?

שרהלה: הנה,.. בליריתה עשויה תלים, תלים...

מיטה: נו?

שרהלה: כמדומה, שזוהי אם הכלה או אם החתן. אַז היא מטפלת שם.

רוזשה: ובכן?

מיטה: ה־י ראשך וכותל (לרוזשה). למה תפני אליה? (לשרה'לה) עוד מעט ויצאה רעותך והיא תספר לך הכל. הן מלוּמֶ־דֶת היא־וכותבת אדריסאות לאַמיריקה. (חובקת את זרוע רוזשה ומתהלכת אתה) יש לה כנראה חשק עז להעמיד „חוּפה" (שחוק עוקץ).

שרה'לה (פוסעת ומחזיקה בהן) אמוֹרנה... למה אתן... למה את כועסת עלי תמיד? מיטה? כלום אשמה אני? אנכי לא אגש כשיעבר איש. אני אטה הצדה כשיצאו מן הפבריקה – אני אשאר האחרונה.. (בהשפלת קול, כמתבישת) רוצה אני לראות כיצד מרקדים שם... רוצה אני לשמוע את המוסיקה...

מיטה (מחליפה מבטים עם רוזשה. בקול יותר רך): ומי מעכב בידך? לדידי, עמדי כאן עד הבקר.

רוזשה: טפשה שלי. מי מפריע אותך?

שרה'לע: תמיד, תמיד סוחבים אותי מכאן בראשונה... אף פעם אחת לא עלתה בידי לראות דבר־מה. אף פעם אחת.

מיטה: ואם ראה־תראי ימצאך אשר...

רוזשה: ואני אינני מציצה כלל לאותו צד. מה לי שם...

(על המדרכה עולה צל. שרה'לה נוטה הצדה).

מיטה (נחפזה לקראת הצל; לרוזשה): אדון! פאַני!

רוזשה (אחריה): אדם־צעיר?

האיש העובר הרביעי (גלוח, בעל כובע, נושא טחן): לא, לא ... סליחה. (נעלם בתוך הסמטא האפלה).

רוזשה: אברך הגון.

מיטה: אַט... כלם שוים.

(נשמעת שריקה חזקה של בית חרשת).

רוזשה (מזדעזעת): סוף-סוף...

מיטה (מסתירה את חרותה): עוד מעט והתחילה נוהרת החבריא היפה...

רוזשה: קר. הייתי נכנסת הביתה בחפץ-לב (שותקת רגע). היום הם מקבלים שכר-השבוע?

מיטה: ואם היום? הרבה נשאר ממעותיהם. הרי... בסודר אחד זה... אוי, פרומקי'לה הגנֻבת!

שרה'לה (עומדת בצל וקוראת להבירות את השלט): או-לם אי-ט-לים... לא, אי-ט-ל-יה...

רוזשה: ... אל תאמרי... עוד ישנן כאלה שרע להם ביותר—הרי יודעת את.

מיטה: כונתך—חוה? (מעיפה עין אם שרה'לה אינה שומעת, בחשאי) שומעת את? היא נמאסה עלי ככה עם השעיל שלה, עם „סגרפותיה" הרזות, עם מבטה הנחמד, הוי—!

רוזשה: אסיר לחטא, אֲבל באמת הרי כך הוא. שותקת כאילו היא מחוסרת לשון, אינה מביטה בשום איש; זכות אבות עמדה לשרה'לה שתפטפט, לפחות עמה... אינה ישנה ומדברת בפני עצמה ואינה נותנת לאחרים לישון (שותקת רגע). אבל לא יארכו הימים והיא—

מיטה: את חושבת ככה? אָ, הללו נוהגות לחיות קין שנים. הללו . . .

רוזשה: לא, זאת לא זאת (בסוד) הנה שמעתי... הטיתי אזן למה שנדברו פרומה עם הזקן... מתחרטת היא, שקבלה אותה בחזרה אחרי „בית-החולים".

מיטה: והצדק אתה. זה כשלשה לילות שלא הכניסה אף „אורח" אחד.

רוזשה: ...חדר עם רהיטים, אומרת היא, אתן לה ל„סחבה" זו, אומרת היא, חדר מרוהט?

מיטה: כי מה היא עושה בתוכו?—משתעלת וקוראת, כביכול, ב„ספרים"... בשכבר הימים היתה ברחוב מרשלקובסקי—וזה כל יחוסה...

רוזשה: ...אם גם הערב, אומרת היא, תבא אלי מן דרחוב בגפה, אוי, אומרת היא—

(שאון. מן השער מתפרצה קרינה כשהיא סוחבת את מאניה העבה בידה).

מאניה (פנים קהים ושבעים, סוהקת). כבר שרקה?—מיטה! פבריקתו של צליה . . .

מיטה: שרקה, שרקה...

קרינה (למאניה): עכשיו את מאמינה? חתיכת-בשר. ואת אמרת שנדמה לי.

שרה'לה (למאניה): והיכן היא חוה?

מאניה (מפהקת ארוכות ומתמודדת): הא-אָ?

קרינה (בהעויה): חוה? חוה מתיפה! (חובקת את זרוע מאניה) פרה, נצא לקראתם.

מאניה (קראה על ה„אולם" המואר): הנה חתונה (מפהקת) חֲ-תוּ-נָה.—

קרינה: נלכה נלכה. (עולות ברחוב).

מיטה (מבטת אחריהן בשנאה): אִי־אִי, נחפזה והקדימה חתיכת בשר זו... וקְרֵינְדֶלָה–חלאים רעים עליה, מעכבת ברגליה; אִי־אִי... כמדומה, יודעת היא שאנחנו יצאנו מקודם (נשמע קול שעול מעבר לשער). אֲהָא! (נסוגה עם רוושה הצדה).

חוה (יוצאת מן השער. סודר על כתפיה. דלת־בשר. חוטם מארך ורזה. עינים גדולות ושקועות. לחייה צבועות בלי־טעם, כלאחר יד. וטכוסות אבקה).

שרה׳לה (צוהלת לקראתה): האח, חוה, חוה׳לה, רואה את? (מראה על האולם המואר) רואה את איזו חתונה תהיה אצלנו הערב? הנה מחותנים הולכים...

חוה: אצלנו? (מורידה מזרועה את יד שרה׳לה) הניחי, שרה.–

שרה׳לה: לא, רצוני לאמר ככה... ברחוב גם אנחנו... ולוּ גם תתפקע שם מררתה...

חוה: מררתה של פרומה? כיצד? הן אשה היא שאין לה מרה כלל.

שרה׳לה (שוחקת, מושכת בשרולה): בבקשה ממך... מן הסתם את יודעת מה פֵּרושה של המלה „איטליה". הביטי: „אולם אי־ט־ליה".

חוה (כאפאטיה): זוהי מין מדינה... הרחק מכאן... תמיד שורר שם קיץ.

שרה׳לה: נו–נו? תמיד? בכל חדשי השנה? את יודעת זאת אל נכון?... אי־אפשר הדבר.–

חוה: אָ! לי לא היה מזיק כלל לגור שמה–אבל... הֵן, הֵן שרה׳לה, אני יודעת זאת אל נכון.

שרה׳לה: ומתהלכים ככה, בלי מעילים! בבקשה, מה, למשל, היתה פרומקה שלנו עושה שם עם הריטונדה שלה, אָ? (צוחקת).

מיטה (מחקה בחשאי): חִי־חִי־חִי, החולדה מתפנקת כבר לפני רעוהה... שוחקת; ו׳פני מי תצחק כשיַראו לזו את הפתח?

רוושה: ש־שא! (משוחחים בחשאי).

חוה (בחשד). מפני מה מרמזות שם הללו בקופים? (משתעלת ומשפשפת את חוזה).

שרה׳לה (ברחמים). דקירות? (מחפשת לאמר דבר מה) אָ... בכל זאת, לא צריך היה עדין לעזוב את בית־החולים.–

חוה (בהתרגשות חולנית): לא צריך היה, לא צריך היה... שמעתי ;..;...אינני שואלת... תינוקת את!

שרה׳לה (תמהה): חוה!!

חוה (שככה): נו, נו אל נא תתרעמי, עצבי מרוגזים– (שותקת רגע) הרי מכיון שהתחילותי להבריא קצת התחילו נותנים לי סימנים, שבריות כמוני ישנם, ב״ה, ד׳. האחות־הרחמניה, הרחמניה, מבינה אַה, הטעימה פעם בפני, ש„הללו" דוחקות תמיד את מקום העניים... ואזי לא יכולתי יותר...

מיטה (מתהלכת עם רוושה לפ׳י השער): מזל רע על ראשם... כמו להכעים אינם באים... איזה טחב.

רוושה: יושבים הם עדיין בבית השכר. ומאניה׳לה כבר שומרת שם, חתיכת־בשר זו. .

מיטה: אין דבר, עוד יבש תיבש... (מציצה רגע בחוה מתחת למטפחה, פתאום) מה חושבות הן באמת! על אָפְן וחמתן נלך לשם אף אנחנו... (עולות במהירות לאורך המדרכה ונעלמות).

שרה׳לה (ראשה צונחת על כתפה של חוה): אילו ידעת כמה הן עוקצות אותי-ה„טוב" יודע אותן--אין להוציא מלה בפניהן. מה הן רוצות ממני? כלום אני עושה להן דבר?

חוה: אָה, יודעת אני היטב. בך-רק עינן צרה; ואותי-אותי הן שונאות תכלית שנאה באמת. (אחרי שתיקת רגע) ואפשר שֶרק מסבה זו דבקנו זו בזו, לכל הפחות: אַתְ-בי.

שרה׳לה: אִי לך! מה את סחה? אלהים עמך!

חוה: בך עינן צרה, יען שרעננה את, שלחייך מלאות הן, יען שיש לך שמלות הרבה, יען שהכל הולים את עצמם בצוארך. את מגרה אותן, את מזכירה להן כיצד היו הן... לפנים...

שרה׳לה (שוחקת מתוך שובע-רצון ילדותי): אי אפשר-הדבר; ומדוע אותך?

חוה (מחשה).

שרה׳לה (בסקרנות): ולמה אותך? למה? בבקשה...

חוה (פתאום, בקול עמום): יען שֶבִּי הן רואות את מה שיבוא עליהן אחרי כן... בעוד שנים אחדות... לכן...

שרה׳לה (תולה בה עינים ענולות): מה את שחה? זאת אומרת... גם אני... אפילו.. לא, לא.

חוה (אינה שומעת, מרוגזת): אני צורבת את עיניהן, הָאִי אני, הָאִי נורא! למרות רצונן הן רואות בי את מה שיהיה... (בכעס) אָה, יודעת אני! הן יראות אותי, הן, יראות... (מורידה פתאֹום את ראשה בעצבות) אבל אחת היא.

שרה׳לה (חורת): חוסי על עצמך, חוסי! (מחליקה את יד חוה).

[בעוטק חבטה נשמע שאון מרכבות; קרואים וקרואות נראים על המדרכה הימנית].

שרה׳לה הנך רואה? הנה מחותנים, הולכים. עוד מעט ויצאו שם במחולות עלמות לבושות צחורים ועוגבים לבושים פרקים שחורים ופרחים באונותיהם... הֵן, חוה!

[המחותנים נעלמים בטבוא-הכבוד שלאולם-המשתה].

חוה: כן, שרה, אני רואה. אל תכעסי עלי, הלא הרעי-דרכי בכך. (מתאמצת לשחק) כך, כך באמת. חתונה יפה תהיה, כנראה.

שרה׳לה: וכי מה אמרתי? (דעתה נחה) שמעי חוה׳לה, בבקשה, עוד מעט ויבאו אותם ההדיוטים... ואני-טוס והתחבא בתוך הסמטא. כשישאלוך אודותי-תעני... הן תדעִי-מה.-

חוה: לשם מה? תינוקת, הטחב רב כל כך...

שרה׳לה: צריכה אני לראות כיצד מרקדים שמה, כיצד מנגנים... אף פעם לא זכיתי לראות, מנוח לא יתנו לי. (בנענועים) ורוזשה אומרת, שקרוב לשעה התשיעית מעמידים את ה„חופה", כמו שבת-ישראל אני. היא אומרת שהחופה עומדת תמיד ישר מול דלת הזכוכית של המרפסת...

חוה: אי, תינוקת, תינוקת.

שרה׳לה (חובקת אותה): והתינוקת ואמא תבטנה שתיהן, הן? ואם יתקפך הקור תלבשי את הז׳קט שלי, את זה.

חוה: לא, הן יודעת את, מאחרת אני תמיד לעמוד בחוץ, אפילו כשהקור גדול.

שרה׳לה: אח, חוה, בקור.. (מחדדת אזניה) הם הולכים... את זוכרת?

חוה (מניעה בראשה לאות „הן", מנחכת).

(בעומק הבמה נשמעים שאון צעדי גברים ושברי שחוק).

שרה׳לה (רצה לסמטא ושבה במהירות): חוה׳לה?

חוה. כן?

שרה׳לה. ואם תלכי לך... עמהם... אני לא אשאר לבדי, גם אני אכנס,

חוה: אל תיראי, אני... אני עוד אשאר כאן.

שרה׳לה (מתחבאה כהרף עין באפלת הסמטא).

חוה (מניעה ראש בפני עצמה): מפשה שלי, מי יקחני? (בוחנת את ידיה הרזות) אין מה לקחת...(מזדקפת) אבל אחת היא (מתעטפת בסודר ובאה בצל השער).

[על המדרכה השמאלית נראה כנופיא קטנה של פועלים. פניהם מפוחמים, ידיהם מגואלות. זה־עתה שבים מבית־החרשת. ביניהם: קרינה, מאניה, רוזשה ומיטה. מדברים וצוחקים בקול פרוע]

פועל א׳ (מטעך באצבעו את צואר מאניה) שמא תחדלי לפהק, עבה!

מאניה: אלי, אלי כמה קרה האצבע! (כמשתמטת) אל תחלה עלי. לא על חשבונך אני אוכלת.

פועל ב׳ (קורץ עין): בידוע, בידוע...

פועל ג׳ (מראה על ה„אולם" המואר): וכאן עוסקים רק בזווגים. מלאכה! (למיטה) ומתי תחוגי את חתונתך אַת?

מיטה (בקדרות): לדידי—מיד.

פועל ב׳: מיטקה, הרי היא בת־חיל! (חובק אותה).

מיטה (רוחה הרעה סר מעליה. עושה כיני־חן). וכשעושים חתונה נוהגים לחול. כך, רקוד פולני—(שרה):

„יֶעדְיֶע, יֶעדְיֶע פָאנָאטָאוְויֶע
יֶעדְיֶע טוּ אִי—טַאם
יֶעדְיֶע דְראקְזָאר סַאם..."*) (קופצת מתוך מחול לתוך השער, גורפת אחריה את מאניה וגברים אחדים).

רוזשה (מבטת אחריה בקנאה): דומה כאילו נתחדש עליה עורה. (לפועלים) והיכן הם השאר משלכם?

פועל ד׳: מעט לך?

פועל ה׳: עדין הם בבית־השכר... סובאים. (מתבונן סביבו) ושר׳קה איה? שר׳קה זהבי, שר׳קה!

חוה (מבטת בעיני זכ כית בנקודה אחת): עסוקה.—

נוסעת, נוסעת מרכבת-ההצלה,
נוסעת פה ושם,
נוסע הדוקטור בעצמו.

פועל ו׳: חבל.

פועל ד׳: אַתְּ, אַתְּ היא? (בלעג). חוה׳לה עטרתי, למה סַדת ככה את הפרצוף שלך?

פועל ה׳: הן תנרמי שיתיקר הקמח (שחוק).

פועל ד׳: הביטו נא, בבקשה מכם, כיצר מבהיקות שערותיה!

פועל ו׳: במה את נוהגת להשחיר אותן? בדיו או בפיח?

פועל ה׳: במשחת־עגלה (שחוק).

חוה (רוצה להוציא הגה, אלא שנושכת את שפתה ועומדת כקפואה).

פועל ד׳: הזדקפה כגולם. נפש!

פועל ה׳ (לוחש דבר מה לחברו) ... בהן־צדקי.

פועל ו׳ (בגסות ובקול רם): נו? מבית החולים? טפו.

פועל ה׳: ולסימן מובהק הרי חטמה לפניכם ... טבע משונה לו: מלמעלה למטה הוא יורד למישרים, ומלמטה למעלה — חציצה, ועמור!
(מעביר בחוזקה את אצבעו על פניה מלמעלה למטה ומלמטה למעלה).

חוה (בלי־רצונה, צועקת): כלב, הדיוט, מנוול! (משתתקת פתאום).

רוזשה: ובאמת חדלו. כיון שהם משהגעים אין להם עוד ספיק.

קרינה: יותר טוב שנכנס.—קר.

[כלם, מלבד חוה, נכנסים לתוך השער. שעה קלה נשמע נקוש רגליהם במעלות].

חוה (בפני עצמה): ואני עדיין מתרגזת. אחת היא (גרויה חורקת שן). ואני, עדין אני נותנת אבקה על פרצופי, ובאמת,— (משפשפת ומוחה בהתמרמרות את לחייה בקצה סודרה) ואני את לחיי אני צובעת ...

שרה׳לה (מוציאה את ראשה בזהירות מן הסמטא): כבר עלו?

חוה (מתחזקת לעשות פנים שלוים): עלו.

שרה׳לה (באה במרוצה וחובקת אותה): עתה יפה לי ...

חוה: מקצתם נשארו עדין בבית־השכר. עוד מעט ויבאו.

שרה׳לה: יבאו לָהם. ואני—טִים לתוך הסמטא ושרה איננה! ... עד גמר המחולות: — הפעם לא יצליחו לי. ועוד ייטב מזה למיטה ולרוזשה. להן הרי היו לזרא המחולות וה„חיפות" שהן רואות פה מדי לילה. לזרא היו להן ... כביכול! (סוגרת עין אחת בערמה) אָ, אני מבינה, אני מבינה: מקנאות הן. הקנאה אוכלת אותן. וכיצר! רק מהחפשות הן, מבינה אני ... (מרגישה בשתיקת חוה) מדוע הנך עומדת כך? (דממה) שמעתי צועקים: „הדיוט", את, כמדומה לי? מי נגע בך עוד הפעם

חוה: איני זוכרת.

שרה׳לה: אין אַתְּ זוכרת, אין אַתְּ זוכרת... (מתיצבת הכן וקופצת ידיה לאגרופים) ואני הייתי על דבר שכזה... אני הייתי מרוצצת את דגלגולת.

חוה (בשחוק מר): אני לא הייתי נעשית על ידי כך יפה משאני עתה...

שרה׳לה (מתבלבלת): את אומרת? (שתיקה לא נעימה) או—שמעי נא... זו... פרומקה׳לה כבר נהמה עליך היום?—אמרה דבר מה?

חוה (מזדעזעת): לא (שותקת רגע). וכי מה? מה היא צריכה לאמר לי?

שרה׳לה (בחפזה): לא כלום... שואלת אני כך... הן אַת יודעת מה טיבה.

חוה (בחשד): ואתך לא דברה מאומה?

(בעופק הבמה, מאחרי החציצה נשמע שוב שאון מרכבות נעצרות).

שרה׳לה: הנה עוד מחותנים הולכים. הרבה–

חוה: הן שאלתיך–

שרה׳לה (באותו החזון): אדם משונה את. וכי מה לה ולי כי תדבר אלי (דמ:ה לא נעימה) אָהָא, כמה רבים הם הפעם... חיל שלם. אָ־הָא! (קבוצה גדולה של קרואים וקרואות נחפזים אל ה„אולם". צפצף וצחוק הם נעלמים מעט מעט במבוא הבית־הלבן).

שרה׳לה (קופצת מן המדרכה, עומדת באמצע הרחוב ושואפת בחטטה): אַ, מחיה נפשות חוה, מרגישה את?

חוה (מתוך מחשבה): מה?

שרה׳לה: מי־בשמים.

חוה: אָ? הן, הן–באמת.

שרה׳לה (סבטת בצמאון ובראש תלוי לחלונות ה„אולם"): כמה מפחדת אני; שמא תצא פרומקה׳לה או שמא יביא הרוח את חיימ׳קה.

חוה (מצטחקת): דבר משונה.

שרה׳לה (נגשת אליה): איזה דבר?

חוה: כלום אין הדבר נראה משונה גם לך? כאן... אצלנו „אורחים" ושם–„אורחים (מרמזת על האולם). לשניהם קוראים „אורחים".–

שרה׳לה: ומה הפ״א? (מאולם המשתה מגיעות קריאות לא ברורות ואחרי זה–אקורד־חדוה חזק של המקהלה)–אַי, מוסיקה, מיסיקה! שימעת את! כך פינשים את הקרואים?

חוה: מן הסתם (דממה)... ואולי אברכים אלו עם הפרקים השחורים, עם הבלוריות המסירקות שלהם, המחיללים כאן פעם בפעם ומדברים חלקות לעדינותיהם--כבר היה להם עסק ח״י פעמים עם שכמיני, שכמותך... ואין דבר. אפשר--החתן בעצמו...

שרה׳לה (נותנת אצבע לחוטם, בערמומית): אָ! אני מביגה, אני מבינה... חוה׳לה, א?

חוה: ...ובכל ׳זאת אנו עומדות כאן מלמטה בכחב, באפלה... והם–שם מלמעלה ואור להם, וטוב להם, וחם להם... מדוע? (לשרה׳לה)... אַת? מה את מבינה?

שרה׳לה: לא כך? (קורצת בערמה) את זאת קראה בספרים שלך, ברוסיים-- מבינה אני. את קראת רק את ספורי־המעשיות ביהודית, ורוסית–בפני עצמך. אמרת, שלא אבין, את זוכרת?

חוה (ברגזה חולנית): מה את זוכרת? תינוקת... מה את מבינה? אינך מבינה כלום (משתעלת).

שרה׳לה: לא, לא... אל תזיקי לעצמך. לא כונתי כלום (מחליקה אותה ברחמים, שתיקה). ובכן, למה את מדברת ככה?

חוה: לפני שתי שנים לא הייתי מדברת ככה.–לא הגיע הדבר לידי כך...

שרה׳לה: כמובן, עוד טרם חלית. כשנתקבלתי כאן, היית מזמרת לפרקים, היית מחוללת. הלא ככה תיטיבי לחול!

חוה: אלו היה כבר שיירים. הם נקנים בזול... אבל לפנים! כמה שעות של הוללות פראית, שגעונית! משונה. וכל זאת–מרחק של

שנים, שלשה רחובות מכאן...

שרה׳לה: ברחוב מרשלקובסקי? הן?

חוה: באותם המקומות.

שרה׳לה: אף פעם לא ספרת לי, אומרים, שמשתה היה שם מדי לילה... וסטודנטים מבית־המדרש הגבוהים היו באים – אמת הדבר? מ„בתי־המדרש הגבוהים!"

חוה (בטון שחציו רצינות וחציו לגלוג): ואופיצירים. –

שרה׳לה (בהתפעלות): נו–ו! (תופסת ביד חוה) אופיצירים? אופיצירים גמורים? דרבנות בעקבם וחרבות בצדם – כמו אצל שרי־השוטרים? והם היו מרשים לך להוציא את החרב מנדנה? להט החרב ודאי יפה הוא –

חוה: לפעמים...

שרה׳לה: ומספרים, ששתית שמה יין־משפוניה או אושפוניה–לא כך?

חוה: יין־שמפניה.

שרה׳לה: ואת שתית אותו באמת? (מושכת כסודה) אומרים שטעמו של זה – כטעם „ליקיר" במי־סודה? אמת?

חוה: ערב ממנו קצת. מי ספר לך את כל זאת?

שרה׳לה: רוושה. היא יודעת. היא אומרת ששם היו לך לפניט הרבה, הרבה שמלות־תפארה, של משי גם כן, חורות־כחולות ואדומות כדם. כלן חשופות כתפים, בכל לילה, אומרת היא, היית מחוללת בשמלה אחרת. אוי, כמה אוהבת אני את רשרוש־המשי. תמיד כשאני שומע אותו־מתעורר בי חשק לגפף,להחליק...היא מזכיר חזזנה...

חוה (התלהבה מדברי שרה׳לה): אולם יותר מכלן התאימה לי שמלת סמוט שחורה אחת. הכל הללו–השמלה היתה עם שובל ארוך, ארוך. החזה, לבן וחשוף, נתון כמו במסגרת שחורה... השרולים--רק עד המרפק, ומשם עד קשרי האצבעות: סלסלות־משי צהבהבות, ארוכות. בכל לילה, שומעת את? בכל לילה נגנו בפסנתר ורקדו עד לסחרחרת־הראש.

שרה׳לה: והנה שמה, שמה למדת לחול ככה?

[בשעת שיחה זו נפתחת למחצה דלת־הזכוכית שלאולם־המשתה ושני הנערים מתגנבים ויוצאים אל המרפסת וחוזרים וסוגרים את הדלת].

נער א׳: ... אמא אינה רואה... היא אוכלת תופינים (מחפש בעיניו) הנה, הנה הן... אתה רואה? אָהָא... מה אמרתי?

נער ב׳: היכן? (מתלחשים. שחוק עצור)... כמו בספר „יהושע"? ממש?

נער א׳: כלום ארמה אותך? (מתלחשים).

חוה (אינה רואה כלום, בהתלהבות): וכמה מרבדי פלוסין היו שם? ראָיים מן הרצפה עד התקרה... אמבטי של שיש מיוחדה. מי־בשמים מן המובחר... של חוץ־לארץ... מטתי עמדה תמיד באהל־משי... כמו תחת חופה תמידית היתה עומדת...

שני הנערים (פתאום): רחב, רחב, רח־ב! (שורקים).

חוה } (כבת אחת): הַא?
שרה׳לה } מה זאת?

נער א׳ (לחברו): קרא: „רָחָב וְרָחָב״ קרא!

שני הנערים: רחב ורחב, רחב ורחב! (שורקים).

שרה׳לה: ראי־נא, בבקשה ממך, נערי ה„חדר״ מכאן!

ראש של מחותנת (מוצא בחפזה מדלת הזכוכית): מה המהפכה הזאת אשר להם,-- אַ? שריקות אלו מה פרושן,--אַ? לצאת בלי מעילים, פרחחים שכמותכם,--אַ? הולכת אני להלשין לאמא, הרי אני הולכת (הראש מושב. שני הנערים נחפזים להכנס ל„אולם״. דלת הזכוכית נסגרת).

שרה׳לה: הם קִנּוּ לנו! (דממה). הרי לך פתאום באמצע—

חוה (מחשה).

שרה׳לה: מלה משונה (דממה). קריאה זו שקראו איננה מעירה בך דמיון של מין קרפדה נמוכה עם פה רחב שכזה—שצוחק תמיד מאליו... עם עינים קטנות ובולטות־בולטות—לא כך? (דממה). כדג הייתי קורע אותם.—

חוה: ההיטב חרה לך? אִי שרה, שרה, עוד ישנם דברים יפים ביותר... מלים יפות אנו שומעות די.

שרה׳לה (שמה ידה על פיה): שתקי, שתקי, אל תזכירי... כאן כנגדנו — חתונה. הכל לבושים צחורים, צחורים... שתקי — (בקפיצה של התפעלות) האח, ראי. ראי מה שם! ראי!

חוה (מרימה את עיניה בקרירות ל„אולם״): החופה (כמו בפני עצמה). עכשיו כאן חופה...

(מול דלת הזכוכית מוקמים מוטות יפים ומפת־ארגמן פרושה עליהם. קהל של קוראים מנוהץ שתים מסביב ונרות דולקים בידיהם).

שרה׳לה (מודקפת): החופה, החופה... הנה קוראים שם מגליון לבן... ודאי זוהי הכתובה... סבא אחד עם זָקָן ארוך קורא בה... הרב, כנראה... אי־אפשר לראות בברור (בצער). מדוע כסו את הזגוגיות ביריעות? עינם צרה שמא יראה גם אדם זר... עינם צרה. כאן-- הכל כך... וכשהעמידו חופה אצלנו, בעירתי--בבית־הכנסת הגדול העמידוה, וכל אחד היה יכול להכנס ולראות... ראי, אחד עם צילינדר כפף את עצמו קצת... הנה כי כן! זה הוא החתן, החתן...

חוה (בקול עמום): הוא שם את הטבעת... ומקדש.

שרה׳לה: את הכלה אינני רואה... את הזעירה.

חוה: זעירה? מי אמר לך?

(נשמעה מנגינת־הידד של המקהלה).

שרה׳לה (בצער): אבוי... כבר... חסל! מורידים את החופה... הנרות כבים... אחד אחד הם כבים... הקרואים מתפרדים... הנה ממטירים זה על זה פסות-ניר... ראי, אדמדמית, ירקרקית, כחולות... הרבה, הרבה פסות־ניר... צוחקים. ושם מה קפץ אחד על גבי כסא?—הוא אוחז כוס ביד... כוס של גביש מלא יין... יין כָּתוּם כענבר... הוא

מדבר דבר מה... ראי, הכל מ׳חאים כף...

(טניע רעם לא-ברור של קריאות ומחיאות-כף).

שרה׳לה (עיניה מתנוצצות) את שומעה?

חוה (עיפה); אני שימעת! (מקשיבה) . . . הנשארים שבים מבית-השכר.

[בעומק הבמה נשמעים צעדים].

שרה׳לה (בעקשנות ילדותית); ודוקא-לא! להבעים! (רוצה לנוס).

חוה (אוחזת בה); די-לך. הכנסי, תינוקת... עוד תספיקי לעמד בחוץ... עכשיו הכנסי... די לך...

שרה׳לה: המחילות... (מתמלטה ונחבאות באפלת הסטטא).

[עו█ שלשה פועלים נגשים. סבואים].

פועל ז׳ (מבוסם, נדחק אל חוה); הא? חָה-חָה.

פועל ח׳ (מושך בסודרה); החבריא כבר היתה כאן? נכנסו? נכנסו?

חוה (בגרוי עצבים); אין אני יודעת.—

פועל ט׳ (קול גס); שרק׳ה עם היא? שם... שרק׳ד?

חוה: איני יודעת.

פועל ז׳ (מחקה בק׳ל עב); איני יודעת, איני יודעת, איני יודעת... (מתנודד).

פועל ח׳ (רומז לחברו); חַיק׳ה, נלכד! (נוטלה תחת זרועה) נלכד, אַ?

חוה (בוחנת אותם בעיני פחד); לא, אתם... (בחולשה) אתם מתלוצצים.

פועל ט׳: מה את אומרת?—נלכה.

חוה: אתם... אתם מתלוצצים.

פועל ח׳: טענות אלו למה הן; ללכת! נו!

חוה (בהכנעה); נו, נלכה—הרי לא היתה בדעתי... (אומרת לילך).

פועל ט׳ (דוחף אותה בגסות אחורנית וקופץ בצחוק לתוך הפשפש אחריין; פועל ח׳).

פועל ז׳ (מתנודד); חָה-חָה-חָה... מ׳כן? פּ׳שְׁלַא פסַיָא קרעָיו *)! הא? (נכנס אף הוא).

חוה (תופסת את ראשה בשתי ידיה ונשארה עומדת שעה קלה בטצב קפאון, תמוכה בגבה לקיר החומה. אח״כ היא מזדקפת, מתבוננת סביב ועושה נדנוד יאוש ביד): --נו, אחת היא... אחת היא... די, די. מרוע לא תאמר לי אף היא?... הארורה... למה היא מחכה?... למה תמץ את דמי?... (בחצי קול כחולמת); הויכּם׳ הנו עמוק, עמוק, עמוק... ע-מוק.—

סוף מערכה א׳.

---

*) הלאה, דם-כלב!

תעודת הקרן הלאומית.

מאת

משה ליב ליליענבלום.

גדול כחה של דברנות, שהיא יכולה לומר „שתי פעמים שתים הן נר של שעיה", „הר הלבנון הוא עץ קטן, ההולך על ארבע", ועוד כיוצא בזה עד אין קץ, בלי שתכשל בלשונה ותנקש בשנונה.

הנה יסדו הציונים קרן-קיימת לאומית. קודם שנוסדה הקרן הזו נתחלקה בין הצירים חוברת, שבה נתברר ענין הקרן ובה נאמר: „תכליתה של הקרן היא קנית אדמה בארץ-ישראל" 1). באספת מינסק, שהיתה בשנת תרס"ב, נשאו ונתנו שנית בדבר והחליטו: „כל כסף הקרן מיקדש אך ורק לקנית קרקעות בארץ-ישראל ולא לשום מטרה אחרת" 2). ובקונגרס הששי משנת תרס"ג החליטו: „הקרן הלאומית הוא הון שמור בשלמותו של העם הישראלי, שכשיגיע לסך של מאתים אלף ליטרא שט' יצא ביחוד לקנין אדמה בסוריא וארץ ישראל" באופן כזה: מחצית הסכום הזה יהיה למקנת אדמה והמחצית השניה עם הרבית תהיינה שמורות עד שתהיה אפשרות של ישוב במדה מרובה 3). ובקונגרס השביעי החליטו להוציא את כספי הקרן-הקיימת לקנית אדמה אף קודם שתגיע הקרן למאתים אלף לי"ש.

הדברים האלה ברורים הם למדי ואינם סובלים שום פירושים זרים.

ואף על פי כן בא מר פלוני והודיע לנו חדשית, שלא פללנו לשמוע. הוא אומר: „הרעיון, שהונח ביסוד האוצר הלאומי, הוא, איפוא: צריך שישתדלו בני-ישראל לברוא להם קרן קיימת למען יחדל ברבות הימים העם העני להיות עם עני. ומה יעשה העם בכספו כאשר יצבור איתו? השאלה הזאת, באמת נאמר, לא היתה לרבים מאתנו לענין... לכשיתאסף האוצר, לכשתתגדל הקרן--ימים יביאו ויגידו הם, מה לעשות וממה לחדול... עתה אין אנו יודעים את מטרתו לעתיד". ואחר שהביא שמועה, שגם האשכנזים,

---

1) „השלח", כרך ט', עמ' 78.

2) „לוח אחיאסף" לשנת תרס"ג, עמ' 468.

3) „הקונגרס הציוני הששי" מאת לובארסקי (בלשון רוסית).

עם עצום ועשיר, לא נמנעו מלברוא להם קרן סתמית למטרה נעלמה מכסף־העגושים, שקבלו מאת הצרפתים אחרי המלחמה, הוא אומר, כי „חייבים אנו לברוא לנו אוצר לאומי, אשר יהיה מונח לצורך, שעתה עוד גם לא נדע בדיוק מה יהיה ומתי יגיע" 1).

ומתוך פירושו החדש הזה על מטרת הקרן הלאומית בא בעל המאמר בטענה על מנהיגי הקרן, ששמעו אל „קול ענות גבורה במחנה הציונים: גאולה תתנו לארץ", ובאו לידי החלטה, „שהאוצר הלאומי מחויב להתעסק בקנית קרקעות בשביל העם העברי בארץ ישראל", בעוד שהדבר עוד „מוטל בספק, אם תהיה תכלית האוצר לקנות לעמנו קרקעות. מי יודע, אולי ינתנו לנו, כאשר יגיע זמן חירותנו המדינית בארצנו, כל הנחלאות הגדולות אשר להממשלה בארץ בחנם?" (אמנם, תקוה מיוסדת מאד! וחוץ מזה, הרי מלבד נחלות הממשלה יש בא"י גם נחלות של יחידים). וכך נמשך והולך כתב־האשמה על אלה הקונים קרקעות בארץ ישראל בכספי הקרן הלאומית.

ברור הוא, שבעל המאמר, שהוא בקי בעניני הציוניות, יודע היטב את מטרת הקרן, אך כדי שלא להיות כחולק על החלטות הקונגרסים הוא עושה עצמו כלא יודע מן ההחלטות הללו ובורא מטרה חדשה להקרן כחפצו.

אבל הציונים, לפי מטרתם העיקרית, צריכים, קודם־כל, לדאוג לגאולת הארץ, אשר בלתה אין יסוד לפעולתם. אם יש בנו אנשים, הרוצים בקרן לאומית סתמית על כל צרה שלא תבוא, או על כל הצלחה, שתדרוש הרבה כסף, — יבואו וייסדו קרן כזו — אם רק ימצאו אזנים קשובות. אמרתי: „אם רק ימצאו אזנים קשובות", כי באמת ספק גדול הוא, אם יהיה כדבר הזה. אדם נתבע למשכן וניתן, נתבע לעגל וניתן; אבל צריך שיהיה לפניו משכן או עגל. ואולם רחוק הוא מאד, שיתן אדם כסף למטרה בלתי־ידועה, לשם „צבירת־הון" סתם, עד שתעמוד על הפרק בזמן בלתי ידוע שאלה גם־כן בלתי־ידועה. גם דעם האשכנזי, אם נכונה השמועה על הונו השמור לעת מצוא, לא נתן בעצמו את ההון הזה, אלא מנהיגיו הפרישו אותו מכסף זרים, שבא לידם בסכום שלא נראה כמוהו עד העת ההיא. ואפילו אם היתה נצברת קרן סתמית כזו, היתה מביאה תועלת רק לעשירי עמנו במערב־אירופה ובאמיריקה — ולא יותר: בימי הפרעות וההריגות בקישיניב, ועוד יותר — בימי הפרעות הנוראות, שהיו בהרבה עשרות ערים בראשית שנת תרס"ו, ואחר־כך בימי הפרעות ברומיניה וגם במארוקו, באו עשירי עמנו בחו"ל לעזרת האומללים והמטירו גשם נדבות: נתנו אפשרות לשדודים לקומם הריסותיהם, קבלו על עצמם חנוך הרבה יתומים מבני הנרצחים, עזרו לרבים לצאת לארצות אחרות ועוד; אבל, אילו היה שמור אז בידנו הון מסוים סתמי לטובת העם העני, לא היו נותנים אפילו פרוטה אחת והיו אומרים להשדודים והנגסים: יש לכם הון לאומי — לכו והתפרנסו ממנו!

אבל לא אכחד, שלדעתי הכניסו מיסדי הקרן הלאומית לגאולת הארץ בתקנותיה של קרן זו עיקר אחד, שהוא מחבל את מעשי ידיהם, אל היסוד

1) „השלח", כרך י"ח, עמ' 415—416.

הגדול של גאולת הארץ, שהיא באמת העבודה הריאלית של הציונים, שתתּו להקרן יסוד אחר: שהארץ הנגאלת לא תהיה נחלת-יחידים, אלא קנין העם כלו; הארץ היא „לאומית" ועיבדיה אינם אלא חוכרים.

אבל רעיון זה אין לו יסוד מכל הצדדים. ראשית, אם לעתיד לבוא יתוקן העולם במלכות הקומוניסמוס, התפשט מלכות זו על אדמת ארץ-ישראל כעל אדמת שאר ארצות ושאר אומית. ושנית, נדמה, שכבר יש לנו „טשארטר", הארץ נגאלה והיא קנין העם הישראלי, שבעניני הפוליטיקה עדיין הוא משועבד לטורקיה, כי העולם עדיין לא נתקן במלכות הקומוניסמוס. והנה באה ממשלה זרה ותקיפה, כבשה את כל מדינות טורקיה ולקחה לה את כל נחלות הממשלה שבכל המדינות הללו. מה יהיה אז עם האדמה הלאומית שלנו? כלום לא תגזול ממשלה מנצחת זו גם את נחלותינו כמו שתגזול את שאר הנחלות של מי שהיו מרינות טורקיה? לא כן נחלת-יחידים; בהן אין כביש כזה נוהג עתה. ותהיינה במדינה איזו תמורות שתהיינה, אין הקנין הפרטי מתבטל על-ידיהן. שלישית, ענין „לאומיות הארץ", אם נברר אותו כראוי, דברים כהויתם, יכול להזכיר את מעשי הירושלמים, שמוכרים לבני-הגולה ד' אמות קרקע בארץ ישראל. אדמת ארץ ישראל מונה כארבעים מיליון דונם 1), ובשטח זה צריך לחשוב גם את הנהרות, ים כנרת ועוד. עמנו מונה יותר מעשרה מיליונים נפש. אף אם נחשוב בחשבון ממוצע מחיר כל דונם רק עשרה פראנקים והכנסות הקרן עד מיליון פראנק לשנה, נצטרך להמתין מאתים שנה עד שנוכל לקנות מחצית הארץ. אמנם, אפשר שיתרבו הכנסות הקרן, אבל יחד עם האפשר הזה ישודאי כנגדו: שלפי רבות הקנין יגדל בהכרח מחיר האדמה. אם כן, אחרי עבודה של מאתים שנה תהיה לנו מחצית הארץ, בעוד שמחציתה השניה תהיה בידי יחידים מעמנו וגם מעמים אחרים. על האדמה הלאומית יהיו יכולים לשבת אחרי מאתים שנה מאה אלף משפחה (אם נחשוב מאתים דונם למשפחה) או חצי מיליון נפש, כלומר, אחד מעשרים מכל ישראל. היוצא לנו מזה: אחרי מאתים שנה תהיה מחצית הארץ לאומית, עליה ישב חלק אחד מעשרים מכל העם (אם במשך מאתים השנה לא יגדל בישראל הרבוי הטבעי) והארץ ההיא תהיה קנינם של עשרה מיליונים נפש, באופן שלכל אדם מישראל יהיו באדמה הלאומית שני דונמים אדמה, ולא שני דונמים ידועים וקבועים, אלא שני דונמים מופשטים. כאותן „ד' האמות", שהירושלמים מוכרים...

ומלבד כל אלה ענין לאומיות הארץ יתקיים רק על גבי הנייר, ולא יותר. הן לא יעלה על הדעת, שהארץ תהא הפקר לכל אדם מישראל וכל מי שירצה לעבוד את אדמת הלאום—היום ראובן ומחר שמעון,—יבוא ויעבוד, בתור „כל הקודם זכה" או „כל דאלים גבר". האדמה תנתן בחכירה, ומובן, שכל זמן שישלמו החוכר וזרעו אחריו את דמי החכירה לא ינשלו אותם מאחוזתם. הארץ תשאר ביד החוכר ובניו, ורק דמי-החכירה יהיו קנין כל העם,—ואם כן, אין זה לאומיות הארץ, אלא לאומיות הכסף. כן ראוי לשים לב להמעצור.

---

1) „פלשתינא בזמן הזה" (בלשון רוסית) מאת בלקינר, עמ' 240.

שהזכיר מר פלוני בנוגע לקנית אדמה על שם זרים,—דבר, שהוא אפשר רק לזמן, עד שתהיה זכות להקונה היחיד לרשום את מקנתו על שמו, ולא לעשרות שנים ואולי עוד יותר, עד שתתרצה ממשלת טורקיה לשנות את חוקיה בנוגע לקנין אדמה על שם חברות.

אבל רעיון לאומיות-הארץ יביא עכשיו גם נזק, הוא מעכב את גאולת הארץ ואת ישוב הארץ. אילו היתה הקרן מוכרת את אחוזותיה, היתה יכולה לקנות בכסף הפדיון אחוזות חדשות: היתה קונה ומוכרת, קונה ומוכרת, הארץ היתה נגאלת מעט מעט וגם הישוב היה הולך ומתרבה. עכשו, שהיא אנוסה לבקש ולמצוא רק חוכרים בלבד, אינה מוצאת קופצים על קרקעותיה, כי דרכו של אדם מישראל, שיש לו מעט הון, שהוא משתדל, שאדמתו תהא שלו, ולא שיעמול בעולם שאינו שלו. וסוף דבר הוא—שאחוזות הקרן ברובן הגדול הן בלתי-נעבדות, הכסף, שהונח בהן, אינו מביא פירות, הרוב הגדול של סכומי הקרן הלאומית מונח כאבן שאין לה הופכין וגאולה לארץ אין.

לנו אומרים, שלאומיות-הארץ (במובן הקנין הלאומי שלה) הוא רעיון ישראלי עתיק, אבל באמת לא נתגשמה מעולם במציאות הישראלית, גם עד גלות אשור ובבל. בשעה שהיתה הארץ כולה בידי ישראל, לא היתה קנין הלאום סתם, אלא קנין אישי הלאום (מלבד שבט לוי), שכל אחד מהם היה לו שטח-אדמה ידוע לקנין עצמי לצמיתות, שאף כשהיה מוכר אותה היתה חוזרת אליו ביובל (אם נניח, שענין היובל היה לו מקום במעשה בזמן הבית הראשון). לא היתה מקום להתרכזותן של הרבה נחלאות בידי יחידים, אבל כל נחלה היתה קנין יחיד. ואחרי שיבת ה„גולה" מבבל היתה לרבים מעמי-הנכר אחוזה בארץ ורבים מבני ישראל ישבו בארצות אחרות. וגם עתה אין להעלות על הדעת, שיבוא יום וכל בני-ישראל כולם ישבו על אדמת ארץ-ישראל, זר לא יעבור בתוכם והם עצמם לא ישבו בארצות נכריות.

מכל האמור יוצא ברור, שלאומיות-הארץ היא דבר שאין לו יסוד בדברי ימינו ולא יביא שום תועלת להשגת מטרתנו העיקרית. זהו, אמנם, רעיון נאה, רעיון פיוטי, אבל במעשה לא לבד שהוא בלתי-מועיל, אלא אף מזיק למטרתנו.

לנו נחוצה לאומיות העם: שכל בני ישראל יהיו לאומיים,—אבל לא שהארץ תהיה לאומית!

לדעתי, צירי הקונגרס הבא מחויבים לתקון את המעוות הזה ולהחליט, שהקרן תהיה לקרן של מקח וממכר במקצוע גאולת הארץ, ובזה נשיג שתי מטרות חשובות. המטרה האחת היא, שעל ידי ממכר האחוזות, מצד אחד ירבו הקונים והמתישבים ומן הצד השני—תוכל הקרן לקנות בכסף הפדיון אחוזות חדשות ולשוב ולמכרן. הלא ידוע, שהרבה רצו בזמן האחרון לקנות (ולא לחכור) אדמה בארץ ישראל, ומתוך שלא יכלו לקנות בנקל מן המוכן שבו כלעומת שבאו. ידוע גם כן, כי הון המתגלגל וחוזר חלילה הקפו גדול מכמותו, ומה שאפשר לעשות באלף כסף של הון מתגלגל אי-אפשר לפעמים לעשות בעשרת אלפים כסף המונחים בלי „הופכין". ומי יודע, אם לא היתה כבר בידנו נחלת עמק יזרעאל, שנהפכה—לבושת עסקני הקרן הלאומית ולחרפת עסקני יק"א—עתה לזרים, אם מנהיגי הקרן הלאומית לא היו מתיחסים לקנית קרקעות בארץ ישראל, האמצעי

היחידי לגאולת הארץ, „בדחילו ולא ברחימו".

המטרה השנית תהיה יסוד בית-מלוה לקנין קרקעות ובנין בתים. בזמן האחרון אנו שומעים לפרקים הצעות על יסוד בית-מלוה כזה, „אַגראַר-באנק" בלעז, שהוא נצרך בא"י באמת מאד. אבל אפשרותו של יסוד בית-מלוה כזה על ידי מניות בדרך מסחרי, וכל שכן קיומו לאורך ימים, מוטלים, לדעתי, בספק גדול. כל באנק צריך שיהיה בטוח לא לבד בקיומו, אלא גם ברוח ידוע, כדי שיוכל לשאת את נטל הוצאותיו ויתן גם רבית ידועה לבעליו, לפחות כאותה שנותנים שאר הבאנקים. אבל אם יוסד באנק כזה על ידי מניות לשם מסחר, אי-אפשר יהיה לו להביא את הרוח המקווה. הלא מטרת הבאנק הזה תהיה להלוות כסף ברבית (ומובן, ברבית, שהיא נהוגה בשאר הבאנקים) לאנשים, שיש להם סך ידוע, אבל בלתי-מספיק לשכלול. ואולם אנשים כאלה אך בקושי גדול יהיו יכולים לשלם להבאנק את המגיע לו עם הרבית, כפי הדרוש לקיומו, מדי שנה בשנה, ואם יקרה (וזה יקרה לעתים לא רחוקות), שהלווה יוכרח להפסיק את תשלומיו לגמרי לאיזה זמן והבאנק יפסיד את הרבית לזמן זה, אז לא בנקל יוכל הבאנק למצוא תחבולות כנגד זה.

אברר דברי: תשלומי ההלואות להבאנק, חלק מן הקרן ורבית ידועה מדי שנה בשנה עד סלוק כל ההלואה, יבואו מהכנסות עבודת-האדמה, מן המזרע או מן הנטיעות. אבל עבודת המזרע אינה מביאה שכר מרובה כזה, שיספיק למלא את צרכי העובד וגם לשלם מדי שנה בשנה את הקרן והרבית הקצובה; ועבודת הנטיעות אינה נותנת בשנים הראשונות שום רוח ורק הפסד הוצאות. ובכן קשה לקוות, שהאכר או הכורם הלווה יהא יכול לפרוע את חובו, כלומר, את חלק הקרן והרבית, בזמנו באופן שיהא הבאנק יכול לסלק את כל הוצאותיו וגם להביא רוח קצוב לבעלי המניות, וכל אלה—מן הרבית. אם יקרה, שהלווה יפסיק לאיזה זמן לשלם את חובו לגמרי, לא בנקל יוכל הבאנק לנשל את הנחשל מאחוזתו ולמכרה לאחרים, כמו שעושים כל הבאנקים לקרקעות, שהרי הבאנק לא יהיה חפשי במכירתו: לנכרים לא ימכור נחלת-ישראל, ואף לא כל אדם מישראל, הבא להתנחל בארץ, יתרצה להבנות מחורבן חברו ולקנות את אחוזתו. הבאנק יוכרח קודם-כל להרחיק את הנחשל ולהשאיר זמן ידוע את האחוזה שוממה, עד שיבוא קונה יהודי לרכוש לו אחוזה שאין שום יהודי יושב עליה, ועד העת ההיא לא יקבל הבאנק לא את חלק הקרן ולא את הרבית.

לא כן אם יוסד האוצר בכסף הקרן הלאומית. הקרן הזו, שמטרתה היא—לא קבלת רבית, אלא גאולת הארץ, תהא יכולה להלוות את כספה לפעמים (למשל, להאכרים העוסקים במזרע) ברבית מועטת מאד, שנים ואפילו אחד למאה, ולפעמים (למשל, להכורמים בשנים הראשונות של הנטיעות)—במשך זמן ידוע בלי שום רבית. אם לא תספיק הרבית להחזקת הבאנק, יחזיקו אותו בכסף הרבית, שיביאו שאר סכומי הקרן הקיימת, שבכל אופן ישארו במדה ידועה בלתי-מושקעים בקנין קרקעות ובבאנק. ואם יהיה נחשל, שלא ישלם את חובו, יהא הבאַנק יכול להרחיקו בלי שיצטרך למכור מיד את אחוזתו לאחר, ואם בין זמן הרחקת הנחשל וזמן המכירה לאחר תעבור שנה או אפילו יותר—מה שבאַנק של מניות אינו

יכול לסבול—אין בכך כלום להקרן הלאומית, שמטרתה לא הרבית, אלא גאולת הארץ והסיוע לישובה.

כללו של דבר: רעיון לאומיות הארץ במובן המבואר צריך להבטל לגמרי. והקרן הלאומית צריכה לצמצם פעולתה אך בגאולת הארץ: לקנות קרקעות מוכשרים לעבודה במחיר בלתי־יקר יותר מדאי, כפי האפשר, למכור חלק מהן בבת אחת או בתשלומין לשיעורים לבעלי הון בלתי־מספיק לשכלול, להחכיר חלק קטן מהן לעניים שירצו בחכירה, לקנות בכסף התשלומין קרקעות חדשים כדי למכרם ולהחכירם ולהקציע סכום הגון לבית־מלוה לעבודת־קרקעות ובנין־בתים, שאחרי שיתפתח כהוגן אפשר שישתתפו בו גם בעלי־מניות וירחיבוהו בהונם. אך בדרך כזו תוכל הקרן למלא את תעודתה האמתית: לתת גאולה לארץ!

חֹרֶף בָּהִיר.

טָהוֹר וְקָשֶׁה וְלָבָן הָעוֹלָם.
מִצָּפוֹן הָרוּחַ תְּמוֹל הֵנִיסָה
חֲלוֹמוֹת עֲרָפֶל
עִוֵּר וְתוֹעֶה
עַד לִבְלִי קֵץ...

בִּנְשִׁימָתָהּ תַּעֲצוֹר הַיּוֹם הָרוּחַ.

שֶׁלֶג מַבְהִיק מִסָּבִיב,
וְאֶל הָרִים תָּכֹל
שְׁמֵי תְכֵלֶת חִוְּרִים,
יִרַטְּטוּ בְּאוֹרָם.
וּבְצֵל—
תָּפוּשׂ בַּהֲדַר קִפְאוֹנוֹ
יִשְׂתָּרַע הַנָּהָר,
וּבְעֵין קַשְׂקֶשֶׂת לוֹ—
בַּרֶקֶת קֶרַח כֵּהָה
וְשַׁלְגֵי זֹהַר לוֹ,
עַד אֲשֶׁר יֹאבַד שְׁבִילוֹ
הַיְרַקְרַק וְהַמִּתְפַּתֵּל
שָׁם בְּמֶרְחָק...

השלח

מְקוֹם שָׁם אוֹר הַיּוֹם הִתְלַקַּח ,
וְנֹגַהּ לוֹ לְקֵץ־לֶהָבוֹת — — —
כְּאִלּוּ חַמָּה נָפְלָה
עַל גָּלְמֵי קֶרַח
קְשֵׁי הַבַּרְזֶל
וַתִּשָּׁבֵר...

אֶת עֵינַי אֶסְגֹּרָה.
כִּי יָרֹן דָּמִי
וּצְלִילוֹ בְּאָזְנַי:
טָהוֹר הָעוֹלָם.

לִי נִדְמֶה:
יַחַד עִם לֵב הָאָרֶץ,
כִּי לִבִּי יֶהֱלוֹם;
וְהוּא עִם פְּלָגִים יִזְרוֹם
שֶׁמִּתַּחַת לְגֶלֶד הַקֶּרַח נוֹזְלִים.
טָהוֹר... הָעוֹלָם ...
טָהוֹר...

אדר תרס"ג.

אברהם בן יצחק (למברג).

„אוצר ישראל"

(בקורת).

מה היא אֶנציקלופידיה?—אנציקלופידיה היא ספר, שהוא מקיף את כל חלקי המקצוע או המקצועות, ששם לו למטרה לבאר, ונותן תמצית מכל אותן הדעות שהובעו על איזה ענין, שהן מיוסדות על החקירה המדעית ועל האמתות ההיסטוריות. אבל משום זה עדיין אין להחליט, שהאנציקלופידיה היא רק „פרוטוקול" יבש מן הדעות הללו. האנציקלופידיה צריכה, אמנם, להיות חפשית מכל משפט קדום יותר מספר סתם, מפני שהיא פונה מתחלת בריתה אל הקהל הגדול, בעל הדעות השונות והגונים השונים, ובודאי תחטיא את המטרה, אם תעשה, לְמשל, איזה אדם גדול ל„גבור" החביב שלה או תתן את היתרון לענין ידוע ולמקצוע ידוע. אבל ערך האנציקלופידיה יגדל, אם, בשעה שתקלוט את המסקנות האחרונות של הדעות המדעיות, תהיה גם מכרעת באותן הדעות, תהיה גם למורה־דרך בשבילים העקלקלים של הדעות השונות והמשונות ותתעלה למדרגת אַבטוריטט בעולם המדעים. ידועה היא השפעתה של ה„אנציקלופידיה הצרפתית" ושל ה„אנציקלופידיסטים" הצרפתיים. אנציקלופדיה זו זכתה, עם כל מגרעותיה הגסות, שתקופה שלמה תשתקף בה ותהא נקראת על שמה, מפני שהיא היתה לא רק „פרוטוקול" יבש מן הדעות המדעיות ומן האמתות ההיסטוריות, אלא השתדלה להיות גם „פוסק אחרון" לדעות הללו ומורה דרך להמעיינים בהן. וגם בימינו אלה מתיחסים, ובצדק, אל האנציקלופידיות המודרניות מעין La Grande Encyclopédie הצרפתית או Encyclopaedia Britannica האנגלית כאל אבטוריטטים במובן ידוע.

וכשאני אומר, שהאנציקלופידיה צריכה לקלוט אל תוכה את האמתות ההיסטוריות, אין בכוונתי לגרש ממנה את האגדה מכל וכל. לאגדה יש תפקיד מיוחד, שההיסטוריה אינה יכולה למלאותו. האגדה היא בבחינת האמנות שבהיסטוריה: משלמת היא במעוף דמיונה מה שמחסירה ההיסטוריה ומאצילה היא הוד ליצירותיה של זו האחרונה; ועל־כן תאבד ההיסטוריה את חנה, אם תגרש את האגדה מהיכלה. ואף על פי כן, אם רוצים אנו, שההיסטוריה לא תאבד את ערכה, מחויבים אנו לסמן את התחומים בדיוק: עד כאן היסטוריה, מכאן ואילך—אגדה.

לאנציקלופידיה מודרנית יש, מלבד כל אלה, אופי מיוחד. המדעים בימים קדמונים ובימי־הבינים לא היו לא רחבים כל־כך ולא נחלקים למקצועות מסוימים כל־כך כבימינו אלה. enkyklios paideia של היונים או scientas mundi של ימי־הבינים, לא היו מרובי־ענפים ומרובי־מקצועות כל כך; ולפיכך יכול היה אדם אחד, אם רק היה

יוצא קצת מגדר הבינוניות, לקלוט אל תוכו את כל המקצועות המדעיים ולכלול אותם אחר-כך בספר אחד. לא כן בימינו אלה. עכשיו הכרחית היא חלוקת העבודה לא בתעשיה בלבד, אלא אף—וביחוד—במדעים. כי המדעים התרחבו כל-כך והסתעפו למקצועות מיוחדים הרבה כל-כך, עד שקשה לאדם אחד להיות מומחה אפילו לשני מקצועות ביחד. ולפי-כך אי-אפשר לאנציקלופידיה בזמן הזה, אנציקלופידיה, שהיא מקפת מקצועות הרבה, להכתב ע"י איש אחד, אלא צריכה היא לחבורה של מומחים, כל אחד במקצוע שלו, שישתתפו ביצירתה, כדי שתהיה ראויה לשמה.

אלו הן התביעות העיקריות, שיש לתבוע מכל אנציקלופידיה חדשה. וכי מלאה האנציקלופידיה שלפנינו *) אחרי התביעות הללו?

כשאנו מעלעלים את שני הכרכים הראשונים של „אוצר ישראל", מיד מתגלה לעינינו דבר זר ומתמיה: אנו נתקלים בשם המו"ל עצמו (א.) כמעט בכל עמוד ועמוד שב„אוצר". ובאמת, אם נבוא למנות את מספר הערכים, שנכתבו בידי המו"ל עצמו, נמצא, שמשמונה מאות הערכים שבשני הכרכים הראשונים של „אוצר ישראל" כתב המו"ל עצמו לא פחות ולא יותר משלש מאות שבעים ושנים. ועוד יותר משתוממים אנחנו לראות את ההקף הגדול, את רבוי הצדדים של ידיעות המו"ל ואת רבוי המקצועות שעסק בהם. אין לך מקצוע עברי או כללי, ש„אוצר-ישראל" עוסק בו—ביאוגראפיה, היסטוריה, גיאוגראפיה, פילולוגיה, תיאולוגיה, מיתולוגיה, קבלה, עניני-תלמוד, מדרש ואגדה, רפואה, אנאטומיה, אסטרולוגיה, גיאומטריה, כימיה, לשונות שמיות, אמנות, הומור—שהמו"ל של „אוצר ישראל" לא כתב עליו ואין לך כמעט אף ערך גדול אחד, שהמו"ל, לפחות, לא העיר עליו. ואנו עומדים ומתפלאים לראות אדם אחד, שעד עכשיו לא שמענו את שמו בעולם הספרות והמדעים, מתחיל פתאום, ובמהירות כל-כך גדולה, להוציא מתחת עטו מאמר אחר מאמר על מקציעות כל-כך מרובים וכל-כך שונים כאותם, שכתב עליהם המו"ל מר יהודה דוד אייזנשטיין באנציקלופידיה האמריקנית „אוצר ישראל". ולעומת זה קטן מאד מספר הערכים, שנכתבו בידי מומחים למקצוע שלהם. המו"ל מודיע, אמנם, שבמספר עוזריו נמצאים מומחים ידועים, כפרופ' ג. דייטש, פרופ' מ. מרגלית, ד"ר זארזובסקי, בר ראטנר, י. ד. מארקון, ד"ר ל. גינצבורג, ד"ר צ. מאלטר, ד"ר ש. א. פוזנאנסקי; אבל, אם תמנה את מספר הערכים, שנכתבו בידי כולם, לא יעלו ליותר מעשרים וחמשה, ורבים מהם כתבו כל אחד רק ערך אחד. ולעומת זה עשיר הוא „אוצר ישראל" בערכים שנכתבו בידי אנשים, שקראו ושנו רק לשם כתיבה ב„אוצר ישראל". עובדה זו כשהיא לעצמה כבר מעירה בנו חשד, שמא לא הבין המו"ל את גודל האחריות המוטלת עליו כשנגש אל ענין לאומי כביר כהוצאת אנציקלופידיה עברית ושמא לא מלא את חובתו כראוי. ו„שמא" זה לא לבד שאינו נחלש כשאנו שמים עין בוחנת על „אוצר ישראל", אלא אף הולך ונעשה לודאי.

---

*) **אוצר ישראל.** אנציקלופדיא לכל מקצעות תורת ישראל, ספרותו ודברי ימיו. בעשרה כרכים. ע"י העורך יהודה דוד אייזנשטיין, בעזרת צבי הירש ברנשטיין, א. ת. רוזנברג. ד"ר ג. דייטש, וסופרים מובהקים בארצות שונות. חלק ראשון: אאיליון--אכסניא. נויארק, תרס"ז. חלק שני: אל תקרי—בולוניא. בעזרת הנזכרים וד"ר צבי מאלטר וד"ר ש. א. פוזנאנסקי.

„שיטה" מיוחדת יש ל„אוצר ישראל": הוא משמיט את הבקורת החפשית או, כלשון אוצר ישראל, „הבקורת הנעלה" (כלומר, higher criticism). היראה מפני הבקורת החפשית גדולה שם כל-כך, עד שהיא נשמטה לא לבד בערכים, שיש להם יחס ישר לדת ישראל, אלא אפילו בערכים, שיש להם רק יחס רחוק להדת. בערך „אלפא ביתא", למשל, נזכרים, אמנם, ספרי מבקרים חפשיים בביבליוגראפיה המלוה את הערך, אבל בגוף המאמר פוטר מחברו (המו"ל) את הענין במשפט זה: „קשה להחליט, מי היה הממציא הראשון של האותיות והכתב, ומסורה בידינו, כי הכתב הוא מן הדברים שנבראו במעשה בראשית בערב שבת בין השמשות".

עובדה זו, כלומר, השמטת הבקורת החפשית והשתמטות מחברי הערכים מלטפל בה אפילו באופן שלילי, כבר מטביעה את חותמה על „אוצר ישראל" ונותנת לו צורה מיוחדת, צורה אורתודוכסית. והדבר הזה מפסיד את תכונתה היותר טפוסית של האנציקלופידיה: את המדעיות, את האמת ההיסטורית ואת הדעה הבלתי-משוחדת. וכל זה—למרות הבטחתו של המו"ל לגשת אל המלאכה בלי כל משפט קדום: „האוצר לא יבדיל בין האמונות והדעות ובין הכתות השונות, רק יתאר מעשי כלן עפ"י המקור הראשון עם השתלשלותן והמאורעות שעברו עליהן ופעולתן עד היום הזה... אחרי אשר ישקלו בפלס ההשקפות והדעות השונות של האדוקים שבהם ומתנגדיהם, מבלי משוא פנים או משפט קדום" (הקדמה ל„אוצר ישראל"). אבל כי המו"ל לא מלא את הבטחתו זו וכי „המקור הראשון" הוא לו כל המקורות שבעולם מלבד הדעות המודרניות, המדעיות— דבר זה אפשר לראות מכל ערכי „אוצר ישראל", ביחוד מאלה, שהם נוגעים במסורת ההיסטורית הישראלית ובדת הישראלית. בנוגע לערכים האחרונים לא האמין המו"ל אפילו באנשים כשכטר, גינצבורג ופרידלנדר—פרופיסורים בסימינאריון אורתודוכסי בניו-יורק—למסרם לידיהם, בודאי מפני שהם מומחים למקצועות שלהם ואי-אפשר יהיה להם שלא להכניס ל„אוצר ישראל" את הדעות החדשות, אם באופן חיובי או באופן שלילי,—והערכים המקראיים והתלמודיים, ובכלל אלה שנוגעים לדת הישראלית, או נכתבו בידי המו"ל עצמו (ואלה הם הרוב), או נמסרו לידי רבנים שחצים משכילים. והמחברים האלה לא לבד שלא היו „שוקלים בפלס את ההשקפות והדעות השונות של האדוקים ומתנגדיהם בלי משוא פנים", אלא לא מצאו לנחוץ אפילו להזכיר את דעות „מתנגדיהם" של האדוקים. האגדה והמסורת הן שני עמודי-התוך, שה„היסטוריה" של בעלי „אוצר ישראל" נשענת עליהם. ולפיכך, במקום שיש אגדה או מסורת, פוסקים הם בכל עובדה היסטורית מסופקת (או אפילו בעובדה מפורסמת, אלא שנקבעה להפך מדעת המסורת או האגדה) כדעת האחרונות; ובמקום שאין מסורת או אגדה, אין הם מתאמצים אפילו התאמצות קטנה לחפש אחרי האמת ההיסטורית, אלא או אינם עוסקים כלל בשאלה היסטורית כזו או פוטרים את עצמם במלות: „קשה לדעת"...

הרי לפנינו, למשל, הערך „אברהם". המחבר קופץ כאן מיד אל תוך ים התנ"ך, התלמוד, המדרשים, האגדה החיצונית והמסורת ושוחה בים זה כשוחה מנוסה בלי שיעמוד רגע על מקומו ובלי שיחוש איזה עיפות: „בן תרח, בתחלה היה שמו העצמי אברם, שהוראתו אב נעלה ונשא—אב-רם, אבל כאשר הבטיח לו ה', כי זרעו יהיה כחול הים, מלוא הגוים, הוסיף אות ה' לשמו ונקרא אברהם

שהוראתו: „אב המון־גוים". אברהם נולד בשנת תתקמ"ח ליצירה (1812 לפסה"נ)". והמחבר הולך ומספר כביוגראף ממש, כל מה שאירע לאברהם מיום הולדתו עד יום מותו: איך „עזב אברהם שתי פעמים את חרן במצות ה'", איך „עבר אברהם דרך דמשק ויושבי העיר בחרוהו למלך עליהם", איך „הקים בכל מקום בואו מזבחות לאלהי השמים והודיע לכל שומעי לקחו דרכי ה' וחובות האדם לאלהיו" ואיך לוקחה שרה „בית המלך (פרעה) להביאה אחרי כן עמו במסורת ברית החתון"—הכל ככתוב בתנ"ך, ביוסיפוס, ב„ספר הישר" וב„ספרים החיצונים", שעל־פי רוב משתמש המחבר אפילו בלשונם של אלו במקום שאפשר; ובשעה שבא המחבר לתאר את „דעותיו, מדותיו ותכונות־נפשו", אינו משאיר אפילו את האגדה הקטנה שבקטנות, שאינו זוקף אותהעל חשבון ההיסטוריה.

„אדם הראשון: אב לכל יושבי תבל, אדם ר"ת אפר, דם, מרה. האדם נוצר בדמות וצלם אלהים ביום הששי לבריאת העולם. עפרו הוצבר מכל העולם, גופו מבבל וראשו מא"י ואבריו משארי ארצות... ומת בשנת תתק"ל לב"ע (2830 לפסה"נ)... ונקבר במערת המכפלה". ועוד: „אדה"ר בתחלת בריאתו קודם החטא היה בריה משונה בגדלו ובצורתו ובתארו". „מעת שאכל אדם הראשון מעץ הדעת נתפתחה דעתו לאט לאט... ההתחרות להמציא חדשות נולדה בקרבו בחפצו לעלות במעלות האנושיות כדי שיהיה לו יתרון בחכמה ודעת על כל החיות, ועל היתרון הזה הקריב כל עבודה ויגיעה".

„אורים ותומים: אורים שמאירין את דבריהן, תומים שמשלימין את דבריהם". ואחר־כך מביא המחבר (המו"ל) את דברי השבעים, יוסיפוס, פילון, רש"י והרמב"ן, „שמסייע לדברי רש"י ומבטל דברי מתחכם אחד, שאמר, כי האו"ת הם מעשי אמן כסף וזהב על הצורות, שיעשו בעלי הכוכבים לדעת מחשבת השואל"— ואין המחבר מרחיק ללכת מריב"ל, שכמובן לא היה יכול לדעת את החקירות החדשות בעניננו. ולבסוף מביא המחבר כל מה שנאמר על או"ת בתלמוד, מדרש ואגדה בתור אמתות היסטוריות.

„אחדות השם (יחוד): אברהם היה הראשון להכיר את אחדות השם האמתית. דעת האחדות הטהורה הוריש אברהם ליצחק וכו' ונתחדשה במתן תורה... אמנם, בזמנים שונים סרו בני ישראל מדרך ה' ויעשו את העגל וישתחוו לבעל ולאלילי הגוים אשר סביבותיהם, רק שבט הלוי עבדו מעולם ה' לבדו".

בערך „א י ו ב"—זה הספר, שהוא אולי היותר מענין, היותר יפה והיותר מסובך שבתנ"ך—אין אף זכר לחקירה חפשית והאגדה והמסורת שולטות בו שלטון בלתי־מוגבל, אף על פי שערך זה נתחבר על־ידי אדם, שקודם השתתפותו „באוצר ישראל" כתב על איוב ספר שלם ברוח הבקורת החפשית.

„איכה... לדברי חז"ל כתב ירמיה ספר קינות. ואמרו במדרש: שלשה נתנבאו בלשון איכה, משה, ישעיה, וירמיהו: „איכה אשא לבדי", איכה היתה לזונה", „איכה ישבה בדד". וכן (?) משמע מדברי־הימים, כאשר הומת המלך יאשיהו בבקעת מגדו במלחמתו עם פרעה נכה: „ויקונן ירמיה על יאשיהו ויאמרו כל השרים והשרות בקינותיהם על יאשיה ע ד ה י ו ם ויתנום לחק על ישראל והנם כתובים על ה ק י נ ו ת", ומרומז באיכה: „וינאץ בזעם אפו מלך וכהן", „משיח ה' נלכד בשחיתותם". אפילו דברי האגדה אינם מעוכלים כאן כראוי.

„אליה, אליהו: נביא בימי אחאב... ויש חלוקי דעות מאיזה שבט בא... ממקום אחר נראה, שהיה כהן, ואליהו זה פנחס, ר"ל שהיה מבני בניו ודומה לו בתכונתו". באלישע אין שום נסיון לפתור את השאלות האלו מפני שאין „חלוקי־דעות" על־אודותיו באגדת התלמוד... ובכלל מסופר כאן רק מה שמסופר עליו בתנ"ך ובאגדה, התלמודית והמדרשית, וכל הנסים שעשה באים כאן בתור מאורעות היסטוריים: „אלישע בעל כנפים: בימי התנאים; נקרא כן על שם המאורע, פעם אחת וכו'"—, הכל כמו שמסופר בשבת, דף מ"ט עמוד א'.

ועל־פי תכנית כזו כתובים גם הערכים האחרים, למשל: „אבימלך", „אבישג" (ערך, שהוא מביא לידי גחוך), „אביתר" „אבני אפוד", „אסתר" וכו' וכו'.

וביחוד עם השמטת הבקורת החפשית מורגשת ב„אוצר ישראל" החנופה לרגש הדתי ולהרגש השוביניסטי (לא הלאומי במובן האמתי), באופן שכמה מן הערכים כתובים בסגנון „אתה בחרתנו", שמביא לידי זיוף העובדות ההיסטוריות. בערך „אב, אם" יש הנחה כזו: „הבנים התיחסו להאב והתפקדו למשפחותם לבית אבותם, תחת אשר גויי הארצות התיחסו לאמותם (בראשית, כ"ה, ט"ז). ולכן נקראים העמים „לאמים" ו„אמים" ובדברי חז"ל „אומות העולם". ולא נמצא כן על בני ישראל בלשון המקרא, והדבר הזה מורה על מצב המוסרי של אבותם בעת ההיא נגד העמים שכניהם, אשר לא ידעו אבותם, כ"א אמותם". המחבר (המו"ל) גוזר את המלים „לאום" ו„אומה" מ„אם", וזהו דבר יותר ממוטל בספק. מלת „ל א ו ם" נגזרה, לפי גזניוס ואחרים, ממלת „לאם", שבערבית פירושה חבור וקבוץ, ומשורש זה נגזרה, כנראה, גם המלה א ו מ ה. המחבר סומך בהנחתו על בראשית, כ"ה, ט"ז; אבל לו היה המחבר רוצה להכיר את האמת, היה מוצא באותה פרשה עצמה, שממנה הביא ראיה לסברתו, את המלה ל א ו ם משמשת שתי פעמים לסמן בה את האומה הישראלית: „ושני לאומים ממעיך יפרדו ולאום מלאום יאמץ" (בראשית כ"ה, כ"ג); ובישעיה (נ"א, ד') נקראה האומה הישראלית בפירוש בשם ל א ו ם. ומה שנוגע להמלה א ו מ ה, אף על פי שבכל שלש הפעמים, שהיא נמצאת במקרא, נסתמנו בה אומות־העולם, אף על פי כן נכר הדבר, שאין זה אלא מקרה, שאי אפשר לבנות עליו בנין מדעי. כי ב כ ל ל אין להנחה זו שום יסוד כשהיא לעצמה ומוכחשת היא מדברי־הימים. אמת הדבר, שלפי דעתם ושל רוב החוקרים התחילה המשפחה ברבוי הבעלים (Polyandria), אבל אמת הוא גם כן, שלפי דעת החוקרים היה המצב הזה מקיף גם את העמים השמיים ובני־ישראל בכללם 1). אולם כלום נתכון המחבר כאן להכיר את האמת? הוא מצא את הנחתו בספר „אוצר השמות" לא. ח. רוזנברג, ואחרי שהיא נאותה למטרתו, קבל אותה בלי חקירה ודרישה ועוד הוסיף עליה „נופך משלו" (ב„אוצר השמות" סומך המחבר רק על המלה „אומה" שבמקרא) והניחה למשמרת ב„א ו צ ר י ש ר א ל".

בערך „אומות־העולם" אנו קוראים: „כתבי הקודש הם המקור היותר עתיק (אחרי שנתגלו כתבי־היתדות?!) והיותר נאמן לשאוב ממנו הידיעות הנחוצות בנוגע לתולדות העמים הקדמונים, יחוסם, התפשטותם, מקומותיהם, מושבותיהם ולשונותם".

---

1) עיין ביחוד הפרקים Paternity, Polyandry בספרו של W. R. Smitp: Kinship and Marriage among the Arabes.

ואחר־כך הולך המחבר ימונה את שמות כל העמים הנמצאים בכתבי־הקודש, מ„גומר ומגוג" עד „כוש, כפתורים" וכו' ומסמן את מקומותיהם במדינות המודרניות ובעמים המודרניים עם לשונותיהם ויחוסם בקלות כל־כך גדולה ובדיוק כל־כך מדעי, עד כי מהיום והלאה בודאי יהיה „אוצר ישראל" לעינים לכל חוקרי־קדמוניות, לגיאוגראפים, אֶתנולוגים ופילולוגים, שבלי שום יגיעת־המח אפשר יהיה להם לשים את אצבעם על המקומות המסופקים, על העמים המסופקים ועל הלשונות המסופקות ולומר: זהו המקום, זהו העם וזוהי הלשון.

בערך „אחדות השם": „ועד היום הזה אין לשום אמונה בעולם, מלבד הישראלית, מושג נכון מאחדות אמתית. אמונת הנוצרים עודנה אסורה לשתוף השלוש (sic!), וגם דת מחמד איננה נקיה מכל וכל מהשתתפות נביאם עם האלהות". ואחר־כך אומר המחבר בדבקות: „בני ישראל נבחרו „גוי מקרב גוי" לעם סגולה מכל העמים להאמין באחדות ד'. ועפ"י תורת משה (?) לא היו רשאים להכריח ואינם מצווים לבקש את הגוים לקבל אמונת האחדות".

אם לא נדון עם המחברים על שהכניסו אל תוך „אוצר ישראל" את הדעות האורתודוכסיות הקיצוניות; אם לא נבוא בטרוניה על דברים שבלב, על שהם מאמינים בכל אגדה ו„ספור־המעשה" מימות אדם הראשון עד ימות הגולם של הרמ"א ואם נמחול להם אפילו על השוביניסמוס, שהביאו אל תוך אנציקלופידיה מדעית, — הרי רשאים וחייבים אנו, על כל פנים, לדרוש, שיהיו זהירים, לכל הפחות, בדברים שאינם נוגעים כלל לדת, שלא יכתבו כלאחר־יד ובקלות־ראש מה שיכתבו, לכל הפחות, בענינים היסטוריים ומדעיים. אבל אף אחרי דרישה זו אין מחברי „אוצר ישראל" ממלאים כלל וכלל. כמעט כל הערכים נכתבו בקלות ראש כל־כך גדולה, עד שכמעט אי־אפשר לעבור על איזה ערך שיהיה מבלי להתקל בשגיאות גסות, אי־אמתות היסטוריות, דעות בלתי־מדעיות ולפעמים אפילו מגוחכות. הנה דוגמאות אחדות:

„אב בית דין: ראש הדיינים בדיני ממונות, ונקרא גם כן בשם מופלא שבסנהדרין ומופלא שבבית דין או אבא (תוספתא סנהדרין פ"ח)". המחבר (המו"ל) נגרר בדבריו, שאב בית דין הוא רק לדיני ממונות, אחרי שי"ר ב„ערך מלין" שלו ולא טרח אפילו לעיין בדברי המקורות האחרים, שהביא הוא עצמו בביבלוגראפיה של הערך, כמו Löwe ב„בקורת התלמוד" ורייפמאן, שדעתם שונה מדעת שי"ר. ובאמת, דעתו של שי"ר נשארה דעת־יחיד בהנחה זו ואין לה שום יסוד. שי"ר סומך על עובדא אחת, שעל ר' נתן, שנבחר לאב"ד, נאמר כמה פעמים בתלמוד, שנבחר רק לעניני ממון; אבל, ראשית, זה היה אחר החורבן, בשעה שכח הסנהדרין לא היה גדול כבימים הטובים שלפני החורבן, ושנית , מן התלמוד (סנהדרין, הוריות ומקומות אחרים) וגם ממה שאנו יודעים מכח הסנהדרין והתפקיד שלהם נראה, כי אב בית דין היה ראש הסנהדרין לכל דבר. אולם מחבר הערך „אב בית דין" ב„אוצר ישראל", כדרכו בכל הערכים שכתב, אינו חוקר ודורש אחרי אמתותן של ההנחות, אלא הוא לוקח מכל הבא בידו ראשונה, מתרגם מה שמצא בעטו המהיר ללשונו שלו ומניח למשמרת בארכיון של „אוצר ישראל". — יתר על כן: מחבר הערך „אב בית דין" בודה מלבו, שאב־בית־הדין נקרא גם כן אבא, — ולדבריו אלו הוא מביא ראיה

מתוספתא סנהדרין, פ"ח. אבל אם נשים עין על דברי המקור הזה נראה, שלא הבין אותם המחבר, פשוטם כמשמעם... המאמר ההוא מובא בשם ר' אליעזר ב"ר צדוק ונשנה גם בירושלמי סנהדרין, פ"א, ה"ד: „כשהיה רבן גמליאל יושב ביבנה א ב א ואחר (בירושלמי ו„אחיו") יושבין מימינו וזקנים משמאלו"; והכוונה היא— שר' צדוק, אביו של ר' אליעזר, ישב מימינו של רבן גמליאל, מפני שר' צדוק היה אב"ד בעת ההיא (ראה Löwe, „בקורת התלמוד", ערך אב"ד). המחבר שלנו הבין את המלה „אבא" בתור כנוי אחר לאב־בית־דין, בעוד שאין פירושו אלא „אבי".

„אבות נזיקין: הדברים המזיקים לאיש או לרכושו... ולזאת קראה המשנה הדיקנית את נכסי איש וממונו המזיקים לרעהו בשם „נזיקין" והיחיד מהם „נזיק" כמו „נזיר" מן „נזירים", לא נזק, שפירושו ההיזק עצמו אשר נזק בו. ופירוש נ ז י ק הוא דבר ה מ ז י ק לאיש ולנכסיו, והנקוד אבות נזיקין בחטף פתח, כלומר, אבות הדברים המזיקים". אבל כי נ ז י ק הוא ה י ז ק ולא מ ז י ק—זוהי לא לבד דעתם של כל האבטוריטטים חוץ מאותו של „אוצר ישראל", אלא אף מן האנאלוגיה: „אבות מלאכות, „אבות הטומאה" וכו' אנו למדים, ש„נזיקין" הוא שם־עצם מופשט ולא שם־עצם כללי.

„אביב———החדש הזה הוא אחד מארבעה החדשים, אשר נקראו בכתבי הקדש בשמות, והמה: אביב (ניסן), זיו (אייר), איתנים (תשרי), בול (חשון). על פי הרוב היו החדשים ידועים לא בשמותם, כי אם בסדורם". ושאר החדשים, שנקראו בשם: סיון (אסתר, ח', ט'), אלול (נחמיה, ו', ט"ו), כסלו (זכריה, ז', א'; נחמיה, א', א'), טבת (אסתר, ב', ט"ז), שבט (זכריה, א', ז'), אדר (אסתר בכמה מקומות)?

„אביונים (ג"כ עניים או ענוים): כת או אגודה עברית קדמוניה. לפי דעת גרץ נ ת י ס ד ה בימי השופטים עת נחלקה הארץ———ונשאר שבט לוי, אשר לא היה לו נחלה מיוחדת———אז התאספו ראשי הלויים, אנשי רוח, אשר היו למופת לעמם, ויסדו את אגודת האביונים ויקדישו את ימיהם לתורה ולתעודה ויחיו חיי רוחניים, חיי נזירים. המה יסדו בתי ספר לבניהם וילמדום, כי אין חפץ לה' בקרבנות, אך לעשות הטוב והישר, לתמוך בידי דלים, לחוס ולחמול על עני ואביון ולהודות לה' על רחמיו ועל רוב חסדיו. מבתי־מדרש של האביונים האלה יצאו הנביאים, עלי, שמואל, נתן הנביא, גד החוזה, אחיה השילוני, עידו, אליהו, ישעיה, ירמיה, וכל הנביאים לפניהם ואחריהם, כולם היו אביונים———הכת הזאת נתחזקה אחר החורבן הראשון וגם אחר שוב ישראל מגלות בבל———בראותם, כי קטן יעקב ודל (ודלה?) ממשלתו———ויבדלו מיושבי העיר וישבו באהלים במדבר ויעבדו את האדמה ויסתפקו במועט, ויחיו חיי אביונים, כמו האיסיים, שהיו מהם ומהמונם". המחבר סומך כאן על גרץ בה—Monatsschrift 1869. אבל המחבר, פשוט, לא הבין מה שאמר גרץ. גרץ אמר שם, שהשם „אביונים" נאה היה ללויים, שלא היתה להם נחלה מיוחדת בתוך שבטי ישראל והיו מוכרחים לנוד מעיר לעיר כדי למצוא את מחיתם; ועובדה זו ביחד עם העובדה, שהם היו הכהנים המקודשים לעבודת ה', פעלו עליהם, שיהיו הם לנושאי הקולטורה העברית האמתית ושיטיפו את תורת־הנביאים לעם. הוא אומר גם־כן,—אבל רק בתור השערה,—כי „חבל הנביאים" ו„להקת הנביאים" היו רובם מן הלויים; ורק כשבא גרץ לתקופת ישעיה הוא מניח את ההנחה, שאז היו לכת מיוחדת. ובספרו: Geschichte der

Juden (Band II, Note 5), אף על פי שהוא עומד על דעתו, שהאביונים היו לכת מיוחדת בימי ישעיה, הוא נזהר מאד בהשערתו, שהלויים הם הם האביונים. עד כמה צדק ג. בהנחה זו אין כאן המקום לברר ברחבה. הראיות מן הכתובים, שהאביונים היו כת מיוחדת בימי ישעיה ושאר הנביאים האחרונים, הן קלושות מאד. אבל אפילו אם נניח, שגרץ צדק בהנחתו זו, הרי לא אמר מעולם, שהאביונים היו כת, שנתיסדה בימי השופטים. הנחה כזו יכולה היתה להברא במחו של אדם, שהוא דר בניו-יורק, המטרפולין של אמיריקה,—במקום, שכל רעיון מדיני, חברותי או מוסרי מתגשם מיד בצורת כת או אגודה, שהיא מתיסדת ע"י אספות של פומבי. ואת הפרוצם האמיריקני הזה של המאה הכ' הכנים מחבר הערך „אביונים אל ההיסטוריה הישראלית ע"י „אוצר ישראל".—ועוד פחות מזה יש יסוד להנחת מחבר „אביונים", ש„הכת הזאת נתחזקה אחר החורבן הראשון". כאן אפילו גרץ עוזב אותו לנפשו, שהרי גרץ אומר, שכת זו נתקיימה רק עד גלות בבל ומאז נעלמו עקבותיה מתוך ההיסטוריה, וממילא נופלת גם הנחת המחבר, ש„האיסיים היו מהם ומהמונם" של ה„אביונים".

אבל בך „עושים היסטוריה" ב„אוצר ישראל".

בערך „אדם" מוצאים אנו ב„אוצר ישראל" חקירה עמוקה כעין זו: „חכמי הלשון, הבקיאים בלשונות בני שם, מתפלאים, מדוע לא יהיה השם אדם כללי לכל לשונות בני שם להוראת המין האנושי, כי מצאו אותו אך (!) בלשונות אשור, בבל, כנען וסבא (ועברית, כמובן), והדבר הזה הוא להם לאות ולראיה, כי המין האנושי, בתחלת ברייתו, לא דבר באם הלשונות של בני שם. אבל מספור דור ההפלגה ובלבול הלשונות, ספור הידוע לכל יושבי תבל, נדע, כי עד העת ההיא דברו כל בני אדם אך בשפה אחת, והשפה ההיא בלי ספק נשארה למורשה להאנשים הישרים, אשר לא לקחו חלק בבנין מגדל בבל, כבני שם ועבר, ולכן קרובה לאמת השערת חז"ל, כי אדם הראשון בלשון ארמי דבר".

להרבות דברים, אם „חקירות" כ א ל ו מקומן באנציקלופידיה, אין מן הצורך.

„אהוי——המדקדקים הראשונים כנו אותן בשם אותיות הנשימה מפני שהן מ נ י ע ו ת ה ד ב ו ר ומבלעדן אי-אפשר להוציא (?!) לא תיבה ולא אות".

באמצע ערך „אויר" יש הערה מחוכמה מאד מאת המחבר (המו"ל), שאין לה שום יחס לא למה שנאמר לפניה ולא למה שנאמר אחריה: „וכבר החליטו חכמי הטבעיים, כי היהודים עלולים לחיות בכל איקלים בעולם יותר משאר בני אדם".

„אונגריה: הסופרים החדשים (?) רגילים להעתיק אונגריה „ארץ הגר", כי תרגום הגרים (תהלים, פ"ז, ז') הונגראי, וכן תרגום הגריאים (דהי"א, ה', י'), והם בני הגר פלגש אברהם אחרי שלוחיה, מבעל אחר, ובני ישמעאל הם עם אחר".

ב„אחדות השם" אנו מוצאים: „האמונה בשתי רשויות נתפשטה ב ז מ ן ה ת ל מ ו ד בין הפרסיים".

„אחיאסף——החברה הוציאה ספרים במקצעות שונים עפ"י המחלקות האלה: א) לקוטי קדמונים: ספרי אסופות של כת"י חכמי ישראל הקדמונים. ב) תבל ומלואה: לידיעות העולם והטבע, לספרים מחיי העמים השונים. ג) אמון פדגוג: לספרי למוד וחנוך. ד) מופת לרבים: לתולדות אנשי השם בישראל ובעמים, ה) ענָיני היהדות, חכמת ישראל וכל המתיחס אליה העוזר להבנת רוחה וחייה בעבר

ולהתפתחותה בהוה ובעתיד",וכו' כו',—עד סוף כל הפרוספקט הראשון של „אחיאסף". ואחר כך באה רשימה של הירחונים והעתונים, שהוציאה חברת „אחיאסף", ביחד עם „לוחות אחיאסף", שבהם מסיים ה„ערך": „לוחות אחיאסף מצוינים בתכנם וסגנונם, ובחלק השירים והספורים מיוחדים הם בספרות העברית במינם".

זוהי כאראקטיריסטיקה של פעולת „אחיאסף", שהיא ראויה לאנציקלופידיה עברית...

בערך „אמונה טפלה" מתפלפל המחבר (המו"ל) בכובד-ראש: „קשה להבחין ולהגיד בבירור המקור להאמונה הטפלה מאין באה, אך בראותנו, כי ישתתפו בה היהודים, הנוצרים והמושלמנים, נדע, כי מקורה עתיק מבבל או מפרס. ואם נראה איזה הזייה, אשר החזיקו בה היהודים במדינות שונות, נוכל לשפוט, כי נולדה בימי הבינים, ואם במדינה אחת, נדע, כי מקרוב באה מהשפעת בני המדינה... באמונה כזאת יאמינו בפרט אלה, שלא יאמינו באמונה אמתית. וזהו מפני שטבע קבועה בלב האדם להאמין, ואם הוא מקטני האמונה האמתית כמעט מוכרח להאמין באיזה דבר שהוא. והראיה, כי בין יהודי אמיריקה, אשר כבר התרחקו מתורת הדת ומנהגי ישראל, בכ"ז יאמינו, כי המספר י"ג איננו מוצלח, והברזל של חצי עגול בפרסת הסוס ירבה ההצלחה בבית, ואצ"ל כי ילכו בחוקות הגוים להקים ולהאיר אילן בליל לדת ישו, וכדומה".

הערכים התלמודיים ש„באוצר ישראל" נכתבו, כמו שאמרתי, על-ידי רבנים שחצים משכילים.הערכים האלה מצטיינים ביחוד בחוסר נתוח מדעי.על פי רוב אין בהם אותה ההגדרה המדויקת, שהיא תנאי עיקרי לכתיבת ערכים בשביל אנציקלופידיה. מחברי הערכים הללו קופצים מיד אל תוך ים ההלכות והדינים של הענין המדובר: „אבות הטומאה: כל הטומאות המטמאות אדם וכלים נקראות „אבות הטומאה". ותולדותיהן או ולדותיהן מטמאים רק אוכלין ומשקין, ובהם ארבע מדרגות, ראשון, שני, שלישי, רביעי, מחולקין בדיניהם, ונקראים אבות מפני שכל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות טומאות וטהרות אינו אלא לענין מקדש וקדשיו ותרומות ומעשר שני בלבד". „אונאה: אסור להונות במקח וממכר, שנאמר „וכי תמכרו ממכר וגו' אל תונו איש את אחיו". גם למדו, שאסור להונות בדברים, מהפסוק „ולא תונו איש את עמיתו". וכן הולכים המחברים ומביאים כל הלכה והלכה, שנאמרה ונשנתה בענין שהם עוסקים בו, בתלמוד, ברמב"ם, בחושן משפט וכו', על פי רוב בלשונם של אלו, בלי שום דיוק מדעי וקצור אנציקלופידי. בתור יוצא מן הכלל בערכים התלמודיים אולי אפשר לחשוב את הערך „אבות מלאכות", שבו נראית התאמצות להביא סדר הגיוני בחומר התלמודי.

ב„אוצר ישראל" נמצאים, אמנם, מאמרים אחדים, שנכתבו בכובד-ראש וע"י אנשים מומחים; אבל הערכים האלה הם כל-כך מועטים, עד שהם בטלים ברוב המכריע של הערכים, שאין להם לא ערך היסטורי ולא ערך מדעי. ולא עוד, אלא שהערכים שנכתבו בידי מומחים הם על-פי רוב מאותו המין, שאינו לא מעלה ולא מוריד את ערכה של אנציקלופידיה עברית-לאומית. כי הערכים האלה הם או ביוגראפיות, למשל, „אברהם בן שמואל אבולעפיה" של ד"ר ברוידה ומשפחת „אבן תבון" של רחלין, או ענינים כלליים, כמו המאמר החשוב „אריסטו" של הד"ר מאלטר או „אשורית" של ד"ר זארזובסקי, ועוד.

אמרתי, שרוב הערכים התלמודיים שב„אוצר ישראל" מצטיינים בחוסר הגדרה

קצרה ומדויקת. החסרון הזה נמצא גם בהרבה ערכים של מקצועות אחרים. אבל פעמים שההגדרות של הערכים, ביחוד אותם של המו"ל בעצמו, הן בלתי־מובנות כלל, או אינן מספיקות, או יש בהן ערבוב־מושגים משונה, ולפעמים הן אף מגוחכות ממש. דוגמאות אחדות: „אביגדור בן אליהו הכהן: אחד מגדולי הראשונים באמצע המאה הי"ג"; „אביגדור שלמה בן אברהם: מעתיק בעברית"; „אביגיל: אשת נבל הכרמלי, ואחרי מותו לקחה דוד לו לאשה"; „אבישג: השונמית, משרתת וסוכנת לדוד המלך כאשר הזקין, והמלך לא ידעה". „אגילאר, גרייס: סופרת ספורים בקורות ישראל ואמונתו"—באמת היא מספרת ספורים „בקורות" אנגליה ורק ספור אחד כתבה, שתכנו לקוח מדברי ימי ישראל, וקובץ מאמרים על נשי ישראל, כמו שאפשר לראות מרשימת ספריה, שבאה בערך זה גופו; „אומן, אומנות: מלשון „מעשי ידי אמן"; „אונן, אנינות: לא אכלתי באוני, והוא סמן צער ואבל מקרב הלב"; „אחריות: מלשון אחרית, כלומר בטחון לאחר זמן; תרגום ואחריתך תאכל באש (יחזקאל, כ"ג, כ"ה)—ושפר ארעך תתוקד בנורא. שלשה מיני אחריות הם, דנפשיה, דחמתיה (הבא מכחו), דעלמא"; „אילונית: אשה שאינה ראויה ללדת"; „איקלים (Climate): חלק מן ישוב הארץ"; „אמבטי: כלי מיוחד ונעשה כמו בריכה לרחיצה, ונמצא ג"כ בבית־המרחץ"; „אפיפיור: שם אבי הדת הנוצרית הקתולית היושב ברומא"; „אפלאטון: פלסוף, ראש וראשון לחכמי היונים"; „אקוסטא, אוריאל: סופר פילוסופי והרבנים החרימוהו". „ארג: מלאכת האריגה"; „ארץ ישראל: הארץ, שנחלקה לשבטי ישראל לאחוזה ע"י יהושע"; „אש: בוערת, שורפת ומאירה". „בדחן, בדיחותא: עליצות ודברים המשמחים ומרננים לבות בני אדם"; „בהיר ספר: חבור עמוק ונסתר בקבלה".

הסגנון של „אוצר ישראל" מצטיין ביבשותו, בקשיו, באי־בהירותו ובחטאיו הגסים, שהוא חוטא לחוקי הלשון ואפילו לחוקי־הדקדוק. המליצה שבו היא אותה של „המשכילים" משנות השבעים והשמונים, אם תנכה ממנה את השטף הקל של מליצת ה„משכילים" ההם ותזקוף על חשבון המליצה שב„אוצר ישראל" מה שה„משכילים" שבאמיריקה כבר חדלו מלכתוב עברית כתיבת־קבע זה כמה ועושים הם זאת עתה רק לשעשוע בעלמא; והחלק ה„מדעי", כביכול, שבסגנון של „אוצר ישראל" הוא אותו של „חכמי־ישראל" אחרי שתסיר ממנו את הדיוק והבהירות... ואולם באמת אי־אפשר לדבר על הסגנון של „אוצר ישראל" בכלל, כי אין לו סגנון אחד ומיוחד. ה„מליצה" שבו (כי באמת אין שם סגנון אלא „מליצה") היא לפי הענין. אם הענין הוא מקראי, כתוב „ערכו" במליצות תנ"כיות, אם הוא ענין תלמודי—במליצות תלמודיות, ואם הוא ענין של קבלה—בלשון ה„זוהר",— וכל אלה באים על חשבון בהירות־הענין.

כבר היתה לנו הזדמנות להכיר קצת את סגנונו של „אוצר ישראל" מתוך הציטאטים, שבאו במאמרי זה. אבל רוצה אני להנות את הקוראים עוד בציטאטים אחדים, שהם טפוסיים בשביל „אוצר ישראל":

„על האב ליסר את בנו אם לא יקשיב לקולו, כמו שנאמר: חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר. אבל המוסר לא היה רשאי להיות אכזרי, ואסור להכות את בנו גדול. אמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול, אמרה להו, ההוא גברה בשמתא, דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול——— ואצ"ל שאסור לאב להמית את בנו" (בערך „אב, אם").

„האבות הם ש ר ש ה ג ז ע ה י ש ר א ל י ת (sic !), אברהם הוליד את יצחק ויצחק את יעקב, והוא האב העקרי אשר ממנו יצאו כל בני ישראל, ואב אחד ויחוס אחד לכל השבטים וכלם שוים מ ב ל י י ת ר ו ן ו ש א ת. ואם היינו קוראים אב לכל ראש וראש מהשבטים היה משמע, שנחלקו ביחוסם ונפרדו לראשים מיוחדים ואין אחדות ביניהם" (ערך „אבות").

„אבן (אבנים): לצרך בנין ולתשמישים אחרים. האבנים ש נ מ צ א ו במקרא הן: „אבן פנה" וכו׳———בתלמוד ומדרשים נמצאו אבנים ש ה ש ת מ ש ו לדברים שונים".

„אגב: אחד התכסיסים בדרכי הקנין אשר (!) קונים המטלטלים על ידי מקרקע כי זאת לפנים מישראל בהמסר (!) איש את זכותו ברכוש לרעהו על הגאולה ועל התמורה עליו לעשות איזו תכסים חצוני לתעודה על רצון וקבלת השווי תמורת הדבר אשר נתן (רות ד׳ ז׳ ח׳) והוא הדבר אשר קראו חכמי ההלכה בשם ק נ י ן. ע"ע קנין". כמובן, מוכרחים נהיה להמתין עד הערך ק נ י ן כדי שיתברר לנו מושג א ג ב. סימני־ההפסקה חסרים כאן ובכלל אין מקפידים עליהם ב„אוצר ישראל" והם באים ונשמטים בלי שום שיטה.

„אדם קדמון: שם כנוי בפילוסופיא האלהית של המקובלים למושג השתלשלות והתגשמות האצילות ע"י אור העליון הנאצל מאין סוף. ונקרא קדמון לכל אצילות. מאותה החזרה (של אור הקדמון) והוא יש מאין, דהיינו היולי, נתהוה איזה שורש, ובאותו שורש נקפה אותו האור וכו׳. דהיינו אדם קדמון (קבלת ר"י סרוג תלמיד הארי וכו׳)".

„אין סוף (infinite): כנוי בחכמת הקבלה לשם ד׳ בראשית בריאת האצילות. הוא רישא דלא איתידע... ובגין כך עתיקא קדישא איקרי אין (זהר האזינו רפ"ח:), עלת העלות עביד עשר ספירות וקרא לכתר מקור וביה לית סוף לנביעו דנהוריה ובגין דין קרא לגרמיה אין סוף (שם בא מ"ב:)".

ביחוד מצטיינים הערכים על עניני־קבלה באי־בהירות כל־כך גדולה ובהבאת ציטאַטים כל־כך מרובים מן המקורות, עד שבלי משים מתגנב חשד אל לבנו, שמחבר ערכי־הקבלה (המו"ל כתב, כמדומה לי, את כל הערכים האלה) אינו יודע בעצמו את מובנו האמתי של הערך, שהוא כותב עליו, ורק כדי לאחוז את העינים הוא מביא את הציטאַטים המרובים מן המקורות.

„רוב ההולכים בתורת האנארכיה בעת החיה הם י ו צ א י י ר ך התנועה הסוציאליסתית". ועוד: „העלמה היהודית עמא גאלדמאן באמיריקה היא בראש האנארכיזם (?!), ועל הדעה הזאת הקדישה כל חפצה ופעולותיה, ולה לשון מדברת גדולות ואין מעצור לרוחה, וכבר ישבה במאסר פעמים מספר. הבחור היהודי אלכסנדר בערקמאן חרף את נפשו בעד התורה הזאת" (בערך „אנאַרכיה").

היחס שבין הכמות של הערכים השונים שב„אוצר־ישראל" הוא גם־כן דבר מתמיה. ל„אילאוי, ישכר דוב" למשל, רב אמיריקני בלתי־מפורסם, הוקדשו שני עמודים שלמים, כנראה, מפני „שהיה הרב הראשון באמיריקה אשר בא מאירופה מוכתר בתאר חכם מהאוניברסיתי, ובכל זאת לא סר מדרכי האמונה האורתודוכסית אפילו כחוט השערה", וגם לבאֶבר הוקדשו לא יותר משני עמודים ולבאַכר—רק עמוד אחד. ל„אתליטין" הקציעו שני עמודים ול„בבא קמא, בבא מציעא ובבא בתרא" ב י ח ד—רק עמוד אחד. וכן יש ב„אוצר־ישראל" ערכים, שבאמת מקומם רק במלון ולא באֶנציקלופידיה, כי אין בהם אלא ההגדרה בלבד, כמו: „אברך",

„אוצר", „אי", „אלמוג", „אנפה", „ארז", „ארנבת"; ולעומת זה יש בו ערכים, שמקומם לא באנציקלופידיה עברית, אלא באֶנציקלופידיה כללית, כמו „אנאַרכיה", „אנתרופולוגיה". כנראה הכניסו את הערך „אנאַרכיה" רק בשביל החדושים, ש„היהודים לקחו חלק גדול בתנועה האנארכית" וכדומה לזה, שהבאנו כבר למעלה, ואת הערך „אנתרופולוגיה"—בשביל דעות האנתרופולוגים על בני־ישראל; אבל הרי העובדות הללו לא היו נצרכות לערכים מ י ו ח ד י ם, אלא יכלו להכנס אל תוך ערכים כוללים אחרים.

נשאר לי להראות עוד על יחוסו של „אוצר ישראל" אל Jewish Encyclopedia. יחס זה הוא גדול יותר ממה שאפשר לחשוב בהשקפה ראשונה. ההבדל אף הוא, אמנם, גדול הוא בין שני אלה. ה„אנציקלופידיה הישראלית" בלשון אנגלית, עם כל חוסר המקוריות שבה ועם כל מגרעותיה, היא ספר מצוין, שעל־פי־רוב ניכרת בו התאמצות ישרה להכיר את האמת ההיסטורית ו„לשקול בפלס את ההשקפות והדעות השונות של האדוקים שבהם ומתנגדיהם, מבלי משוא פנים או משפט קדום",— מה שאין כן ב„אוצר ישראל". אולם, למרות כל אלה, אי אפשר לחשוב, שהיה „אוצר ישראל" יכול להברא אילמלא נבראה האנציקלופידיה האנגלית תחלה. כי, אף על פי שבעלי „אוצר ישראל" אינם מוצאים את הדבר מתאים עם אינטרסיהם להכיר טובה בפומבי להאֶנציקלופידיה האנגלית, בתור המקור הראשון שלהם, אף על פי כן, אם נשוה את הערכים שב„אוצר" לאותם שבאנציקלופידיה האנגלית, נראה מיד, כמה נסתייע הראשון באחרון בין בכל הנוגע לסדור הערכים, בין בתור „מראה־מקום". ואפילו בעובדות ההיסטוריות עצמן, שבהן עשו מחברי ה„אוצר" על פי רוב „נתוחים" גדולים או קטנים: כרתו מהם יד או רגל ולפעמים אפילו את המח או את הלב, אם כדי שלא יכירו בהן, ששאולות הן מן האנציקלופידיה האנגלית, או כדי להתאים אותן למטרת „אוצר ישראל", ניכר לעין בוחנת, שנלקחו מן המקור האַנגלי הזה בעיקרן ורובן.

בקצור: „אוצר ישראל" הוא „סחורה אמיריקנית" אמתית. יצירתו לא באה מתוך שאיפה מהוגנת למלא את החסר בספרות העברית, לברוא דבר, שיהיה הוספה על הרכוש הלאומי. „אוצר ישראל" נוסד על־ידי אותם המשכילים של שנות השבעים והשמונים, שכבר גמרו את חשבונותיהם עם הספרות העברית בשעה שנסתיימה תנועת־ה„השכלה" העברית, אבל לא יכלו לעזבה לגמרי, מתוך געגועים שבלב, ועל־כן לא חדלו מל„השתעשע" עמה, לא משום שעדיין הם מאמינים בה, אלא כדי שלא ישאר בלב מקום פנוי לגמרי. „אוצר ישראל" הוא תוצאתו של הלך־נפש זה, שנזדווגה אליו השאיפה לכבוד סופרים. ומשום שלא היתה שאיפה מהוגנת ביצירת „אוצר ישראל", אין אנו רואים בו השתדלות אמתית לבקש את האמת ההיסטורית והמדעית. והחסרון הזה, אף על פי שהוא אינו החסרון היחידי של „אוצר ישראל", הוא כל־כך נראה לעין, כל־כך בולט בכל עמוד ועמוד שבו, עד שהוא עושה את „אוצר ישראל" לספר, שאם יכול הוא לשמש לאיזה דבר, ישמש רק בתור סימן ענקי לחורבן הספרות העברית באמיריקה.

א. ש. וואלדשטיין.

פועלים עבריים או ערביים?

(מכתב מארץ־ישראל) *).

א.

האכרים היהודיים שבארץ־ישראל נטו ונוטים גם עתה לבכר את הפועל הערבי על־פני היהודי מטעמים אלה: א) מפני שהערבי מסתפק בשכר יותר מועט; ב) מפני שהערבי עדיין אינו קולטורי כהיהודי, ועל־כן אין לו טענות ותביעות אל נותני־העבודה; ג) רוב הפועלים היהודיים הישנים לא הצטיינו בכשרון לעבודה, אחרי שמצד אחד סבלו מהתיחסות הפקידות אליהם ומן הצד השני לא רק שלא היו קודם ביאתם לארץ ישראל פועלים ממש, אלא אף אחר ביאתם לא השתדלו להשאר פועלים; ד) הפועלים, שבאו לא״י בשנים האחרונות, מסורים יותר לעבודה, אבל התנהגותם אינה לפי רוח האכרים ולפעמים היא גם חשודה ומסוכנת בעיניהם. כל הסבות הללו או אחדות מהן השפיעו ומשפיעות גם עתה על האכרים ומעוררות אותם לפסול את עבודת הפועל היהודי ולהת יתרון לפועל הערבי.

הסבה הראשונה היא חשובה ביותר, וצריך להודות, שקשה לתבוע מאכרים פשוטים, וביחוד מן האכרים הבינונים והעניים, שיתרצו להגדיל את הוצאות־העבודה. אבל, אילו היו אכרינו דנים על שאלת השכר של הפועל העברי והערבי ביתר כובד־ראש, היו רואים, שהוצאות יהרות אלו אינן אלא הכנסות.

קודם־כל, עצל הוא הערבי הרבה, ובעוד שהוא מנוסה בעבודת־האדמה מנעוריו ומכמה דורות והפועל היהודי אינו כן, אף־על־פי־כן מתחרה האחרון בראשון לעתים קרובות. עוד לפני שנים אחדות חשבו, שהפועל היהודי אינו מוכשר לעבודות גסות כהערבי, אבל בזמן האחרון נוכחו, שגם היהודים אינם נופלים בכשרונם לעבוד עבודות כאלו. לדוגמא: עד השנים האחרונות חשבו, שהערביים, שעבודת האדמה באה להם בירושה, אין כמוהם פועלים מנוסים בחרישה ובזריעה, – ובשנים האחרונות נוכחו, שגם היהודים, אף־על־פי שעוד לפני שנים מועטות לא ראו את המחרשה אפילו בעיניהם, לומדים בנקל את מלאכת החרישה והזריעה ומצליחים בהן מאד.

*) מאמר זה, שלא נדפס עד עתה מחוסר־מקום, יש לו עתה, אחרי המאורע המעציב ביפו (עיי „השלח", כרך י"ח, עמ' 380—382), חשיבות מיוחדת; וכן יכול הוא לשמש תשובה למר יצחק עפשטין (עיין מאמרו „שאלה נעלמה", „השלח", כרך י"ז, עמ' 193—106) מכמה צדדים [המערכת].

האמת נתנה להאמר, שכשנותנים את העבודה לערביים בקבלנות, כלומר, כשמשלמים להם מן השטח או על-פי כמית העבודה, יש ביניהם הרבה, שעובדים גם למעלה מכחותיהם, ולא לחנם אמר אחד מן הליצנים שלנו: „אם רוצים אנו להפטר מהר מן הערביים-נתן להם עבודה בקבלנות". אבל הרי דוקא בנוגע לעבודה בקבלנות אין הבדל לנותן-העבודה אם הפועל הוא ערבי או יהודי, אחרי שהוא משלם על-פי הכמות ולא שכר-יום; וחוץ מזה, כבר נוכחו האכרים בפ"על, שגם בנוגע לקבלנות אין הפועל העברי נופל לפעמים מן הפועל הערבי. בשנה שעברה נטעו ברחובות נטיעות חדשות והרבו לתת את חפירת הבורות בקבלנות,—ובזמן שהפועלים היותר טובים שבין הערביים הספיקו להכין עד עשרה בורות ליום, הכינו אפילו הגרועים והחלשים שבין הפועלים היהודיים מעשרה עד חמשה-עשר בורות ליום, והבינונים חפרו יותר מעשרים, ואחרים מן המצוינים שבין הפועלים היהודיים חפרו ארבעים בורות ויותר, כלומר, יותר מכפלים ממה שחפר הפועל הערבי היותר טוב במשך היום! 1). החזיון הזה היה לפלא גם בעיני האכרים, וכשראו, שפועל עברי יכול להרויח מששה עד שמונה פראנקים ליום, הודו בעצמם, שקודם היו חושבים את האיש, שהיה מאמין באפשרות של שכר כזה, לחולם חלומות יפים.

וגם זה בדוק ומנוסה, שעל הפועלים היהודיים המקבלים שכר-יום אין צורך להשגיח כל-כך כעל הערביים, שהם מצטיינים בכשרונם לרמות את בעליהם ולגנוב את דעתם. בעבודת ה„תַּכְמִיר" נוטה הערבי לעשות מלאכתו רמיה, וכשהאדמה אדמת-חול או מעורבת בחול, אינו מעמיק לעדור באדמה, אלא הוא עודר למעלה, והאכר אינו מכיר בזה. כשהוא חופר בורות לנטיעות, הוא משאיר הרבה אדמה בצדי הבור, ואם האכר לא הספיק לבדוק אותם קודם שירד הגשם, אינו יכול לדעת אחר-כך כי רמו אותו. ביחוד נופלים הערביים בנוגע לאֵמון והתמכרות לעבודה. לעתים קרובות יקרה, שהפועלים הערביים אינם נזהרים מקלקול הכלים ומהשחתת הפירות, ולפעמים יָרֵעו בזדון: הם מקברים את ה„אִינְזִ'ילֵי" באדמה כדי שישכרום עוד פעם להוציאו מן האדמה. בפ"ת נוכחו, שהפועלים היהודים, כשהם מזַמְּרים את העצים אף בלי השגחה, הם מתאמצים למלא את חובתם בדיוק, מה שאין כן בנוגע להפועלים הערביים, שבלי השגחה הם נוטים לפסוח ולהשמיט או לגזר רק מעט, למראית-עין. כשהיהודי שומר את הכרם, אם רק יראה, שגנבים באו לתוכו, לא יֵשב בחבוק-ידים, ובשום אופן לא יסכים לתת לגנבים בעד מטבעות אחדות לקחת ענבים,

1) צריך להעיר, שעוד לפני 23 שנים הצליחו הרבה מן הפועלים היהודיים, שנמנו ב„אגודת פועלים", להצטיין יותר מן הפועלים הערביים, אחרי שגם חברי אגודה זו שאפו אז לכבוש העבודה. גם מר זאב יעבץ, עורך „הארץ", כתב (בחוברת א', שנת תרנ"א): „והנם (פועלי רחובות) מפיקים רצון מאת שוכריהם, הנוקבים להם שכר טוב בעד עבודתם הטובה מעבודת השכירים אשר לא מבנ"י". גם מר דיזינהוף, שקבל לעבודת המזגגה בטאַנטורה רק פועלים יהודים, כתב בכרוז הידוע על דבר „הארץ והעבודה", שנדפס בחוברת ב' של „מירושלים" למר זאב יעבץ: „כלנו יודעים פה, כי לעבודת כרם נחוצים העובדים עבודתם באמונה, והפלחים יתנכלו תמיד לעשות מלאכתם רמיה, כי רק אל שכרם ישאפו;והנסיון הורה לנו,כי העברים הם הפועלים היותר טובים (הטעים ד—ף) בשביל בעלי-אחוזות עברים, כי באמונה הם עובדים עם אחיהם" (הטעים ד—ף).הדברים האלה לא נאמרו ע"י פועל, אלא ע"י נותן-עבודה.

שקדים ועוד כאַוַּת נפשם,—מה שאין כן בנוגע להשומרים הערביים, שאינם דואגים לרכוש העברי, ואם רק הגונב הוא מכירו וידידו של השומר הערבי, או הוא מבטיחהו שיתן לו אבטיחים, ענבניות וכדומה, אין שומר זה מונעהו מלגניב, ולא עוד אלא שלפעמים הוא עצמו מסייע לגנב לגנוב ולטעון על החמורים או הגמלים. במושבות הגליל נוכחו האכרים, שבזמן הקציר קורא ה„חָרַת — הפועל השכיר -- לבני משפחתו, שהם ילקטו אחריו, והוא משאיר להם בכִוון „לקט" ביד נדיבה. גם כשהערביים קוצרים במכונות הקצירה, הם מתכוונים פעם בפעם לנתק את חבלי האלומות, שאִלְמָה מכונת הקצירה, כדי שיתפזרו השבלים; ומפני כך רואים אנו, שהאכרים משתדלים בעצמם, או ע"י פועלים יהודיים שכירים, להקדים ולאסוף את השבלים מאחרי הקוצרים ולהניחן בערֵמה. גם בימי הבציר יקרה לפעמים, שהבוצרים הערביים מעלימים עוללות בכִוון מעין הכורם או המשגיח, ואחר־כך באים הם אי בני־משפחתם לקחתן. בגליל אפשר למצוא משפחות ערביות שלמות, שמכלכלות את עצמן רוב ימות־השנה בלקט, שאספו על שדה היהודים, בו בזמן שלהאכרים עצמם אין די תבואה לכל ימות־השנה.

היוצא לנו מדברינו: שלמרות השכר המועט של הפועל הערבי יוצא שכרו של האכר בהפסדו; ובפרט כשנצרף לזה את הפנאי, שמפסיר בעל־העבודה בהשגחה, שהוא מחויב להשגיח על פועליו הערביים,—מה שאין כן בנוגע לפועלים יהודים, שלעתים מזומנות אין בעל־העבודה צריך להשגיח עליהם כלל.

וכשנעיין מעט במעלה השנית של הפועל הערבי—מה שהוא אינו „קולטורי"-- נִוכַח עד מהרה, שערכה לא תמיד גדול הוא ולעתים קרובות אינה אלא חסרון עצום. האכר נוטה, אמנם, יותר להשתמש בעבד נכנע, שהוא נכון לעשות רצון בעליו ב/י טענות ותרעומת; אבל האכרים, שמרשים לעצמם לפעמים לעַוֵּת את משפטו של הפועל הערבי ולרמים את זכיותיו האנושיות ברגל־גאוה, שוכחים לגמרי, שבזמן מן הזמנים יתעורר הפועל הערבי להרגיש את מצבו, ואז תפקחנה עיניו לראות, שאין האכר מתיחס אליו כהוגן,— ואז ישתנה יחוסו לאדוניו שנוי גמור. על זה העיר „אחד העם" במאמרו הראשון „אמת מארץ ישראל" 1), שכתב עוד בשנת תרנ"א. לצערנו, אכרינו הם קְצרי ראות, חיים לרוב חיי־שעה ואינם שמים לב לעתידות מעשיהם.

אבל, חוץ מזה, חוסר־קולטורה אינה מעלה טובה בכל עבודה שתהיה, ואף העבודות הקרקעיות בכלל. אמנם, בנוגע לעבודת־האדמה כל מה שהפועל יותר גס ובריא (אם רק אינו עצל) הרי זה משובח; אבל יש עבודות ידועות, וביחוד בעבודות־הנטיעות, שבהן יש יתרון גדול להבנה ושכל טוב על ידים בריאות. כל אכר יודע בעצמו, שבזמירה יש לפרקים „שאלות ותשובות", ש„צריכות עיון", והפועל העברי, שיש לו השכלה פחות או יותר, מסוגל לעסוק בהן יותר. דבר זה נתגלה בפועל על־ידי ההבדל שבין גפני ראשון־לציון ואותן של רחובות, שבראשונה נעשו הזמירה וההרכבה רובן ככולן על־ידי ערביים; ובאחרונה—ע"י יהודים. ובכלל בדקו ומצאו בכל מקום, שלהפועל הבלתי־קולטורי

*) „עפ"ד", חלק א', עמ' 40.

קשה להסתגל לעבודות, שיש בהן דקות ידועה ושהן דורשות הבנה. טובה וזהירות. מי שיכנס להוך בית-החרושת של שטיין ביפו, יוכח, שהגאזו-מוטורים העובדים בפרדסים, שעליהם משגיחים מכוננים יהודים, אינם ממהרים להתקלקל ולעתים קרובות יקרה, שעובר עליהם זמן מרובה בלי שום תקון. פעמים שגם המוטורים, שעליהם משגיחים ערביים, אינם ממהרים להתקלקל, אבל דבר זה בא רק מפני שבעל-הפרדס בעצמו, או משגיח משכיל, נכנס לעתים קרובות להתבונן אל עבודת המניע. הערבי, המצטיין בהתרשלותו ובפראותו, אינו מוכשר כלל לעבודות, שהן דורשות נקיון מצוין והשגחה מעולה. גם בנוגע לעבודת-האדמה הפשוטה, אם רק רוצה האכר להנהיג בה תקונים, הוא נצרך לפועל יהודי. במלחמיה, ששם התחילו לחרוש במחרשות אירופיות ובפרדים במקום המחרשה הטראדי-ציונית הרתומה לשורים, נוכחו האכרים, שמוטב להם לקבל פיעלים יהודים, אחרי שגם את הערביים הבקיאים, לכאורה, בעבודת האדמה, צריך ללמד את העבודה על-פי השיטה האירופית, ואחרי שעבודה זו דורשת יותר אנרגיה ותשומת-לב. ואפשר לומר בבטחה, שכל זמן שלאכרים היהודים לא יהיו „חרתין" יהודיים קשה יהיה להחליף את החרישה הפרימיטיבית בחרישה יותר פרוגרסיבית אף במקום שהאדמה מוכשרת לעבודה אירופית.

וגם זה בדוק ומנוסה, שכל מה שהפועל הוא יותר מפותח ומושלם גדולה הצלחת עבודתו, כמו שנראה באנגליה ובארצות-הברית שבצפון-אמריקה, ששם לא רק עבודת הפועל שבבתי-החרושת היא אינטנסיבית יותר מעבודת הפועל הרוסי, אלא אף בעבודה-האדמה גדולה ההכנסה של עבודת הפועל האנגלי והאמריקני מזו של הפועל הרוסי. כמובן, הדברים אמורים רק כששניהם נתרגלו ונתנסו בעבודותיהם: בפתח-תקוה לא יכול הפועל הערבי להשיג את הפועלים העבריים, שהתרגלו לקצור בחרמש ארוך. ביחוד יותר פרודוקטיבית היא עבודת הפועל היהודי, שהוא יותר קולטורי מן הפועל הערבי, בכל הנוגע לעבודה במכונת-קצירה או במחרשה נמשכת ע"י מניע של סוסים או של נפט. אבל אף באותן העבודות, שקשה ליהודים להתחרות בהן עם הערביים אם ע"י השכר המועט או ע"י הכח הגופני וכשרון-הסבל, יקרה לעתים קרובות, שיש לפועל העברי יתרון מן הפועל הערבי בזה, שהוא יותר קולטורי ומפותח, יותר ישר ונאמן לבעליו. הערבי, שהוא בן-הטבע ופראי-למחצה, אינו נמנע מלגנוב מבעליו כלים וחפצים בין מאלה, שמחירם גדול, ובין מאלה, שמחירם פרוטה. הערבי נוטה מאד אחרי המדה של „שלך שלי", והוא גונב מכל הבא בידו ומכל מה שאפשר לגנוב. ה„חרתין" שבגליל, שמקבלים חומש מן התבואה, גונבים אפילו מן הזריעה, אף-על-פי שהם שותפים: הם מקבלים מן האכר או בעל-האחוזה מספר ידוע של מדות תבואה לזרוע בשדה והם חופרים בור וטומנים בו מדות אחדות; ואם האכר אינו בשדה כלל מהחכם ה„שותפי" (הארים) להביא על הבהמות את התבואה הגנובה לביתו, ועל פי רוב ידרוש אחר-כך מן האכר, שיוסיף לו עוד מדות אחדות של זרע לגמור את הזריעה.

צאו אל הכפרים שבסביבות המושבות—ותמצאו שם בבתים כלים וחפצים למכביר, שהם חזיון יקר-המציאות בכפרים הרחוקים מישוב עברי, כמו: מספרים ומעדרים, שנתקבלו מאירופה, שקים ותיבות, שעליהם חקוקות פירמות של חו"ל

ושהם נמכרים עם הסחורה ביחד, ועוד ועוד; ואת כל אלה לא קנו הערביים, אלא, פשוט, גנבום במושבה העברית. מי שעיבר דרך הכפרים האלה ומסתכל מעט לתוך בתיהם, מוצא ביניהם בתים, אשר מן המסמרות שבקיר עד הקורות ועד הרעפים שעל הגג הכל גנוב–או חלק מהם גנוב–מן המושבה העברית; ולא עוד, אלא שֶׁבְּשֶׁנִּכְנֵס לתוך הרפת נוֹכַח, שאף הרְסָנִים, החבלים–ולפעמים גם השעורים והדורה המונחות בפנה או שבהמותיו של הערבי אוכלות– גם הם גנובים ממחסנו של היהודי, ששכר את הערבי, או משדהו. והגנבות האלו גורמות לפעמים להאכר היזק גדול מאד, יותר משוויו של הדבר הנגנב: על־ידי הרמאות בזבל, שקונה ומביא הרַכָּב הערבי, נכחשת שדהו של היהודי, שמרמה, שזִבֵּל אותה כראוי, ועי״ גנבת מאכליהן של בהמותיו הן כוחשות וכחוהידן מתמעטים. ובכלל הגנבות והרמאות של ה„חרתין״ הערביים הרבו לעכב את הצלחת האכרים. לא לחנם עלו המושבות בסכים עצום כזה, לא לחנם עלה שכלול כל משפחה במושבה במחיר יקר מאד; חלק גדול מרכוש האכרים ופירותיהם נגנב ע״י הערביים העובדים במושבה, והבאַרון היה מוכרח למלא את הגרעון פעם בפעם על־ידי תמיכות חדשות.

הערביים, שפראותם קודמת לאנושיותם, מצטיינים באכזריותם ומזה סובלות בהמותיו של האכר. הרַכבים מחויבים לקום בחצות־הלילה משנתם, לנפות את המאכל ולתתו לבהמות; אבל יותר מתשעים אחוזים למאה מן הרכבים הערביים אינם ממלאים את חובתם זו. בזמן האחרון, כשהתחילו מושבות הגליל לקבל פועלים יהודיים, נוכחו, שהיהודים לא רק אינם גונבים את מאכלי הבהמות, אלא אף מקפידים לתת להן את אכלן בעתו. איש חסר־קולטורה בעל־כרחו הוא אֶגואיסט ואינו מסוגל לחשוב גם על טובת זולתו. להאדם דקולטורי יש פרינציפים ידועים והוא משתדל עד כמה שאפשר להשאר נאמן לפרינציפיו אלה, בעוד שהאדם חסר־ההשכלה יש לו רק מסורת ומנהגים, שמהם קשה לו לזוז, וכל מה שאינו לרוחם של מסורת זה ומנהגים אלה אינו ממהר להקלט בלבו. ולפיכך אנו רואים, שהפועלים העבריים החדשים והקולטוריים, שהתעוררו לעבוד בגליל, לא שמו לב לתנאים הקשים, התאמצו להסתגל לעבודה ושמו לב לטובת זולתם. הם התרצו ללון גם ברפת יחד עם הבהמות–דבר, שעל־ידו נתמעטו הגנבות (כי קודם היו ה„חרתין״ עצמם גונבים את הבהמות). הם אינם מקפידים כל־כך על שעות העבודה, וכשהשעה צריכה לכך הם נשארים אף אחרי השעה הקבועה, למשל, בשעה שצריך לגמור את הזריעה לפני רדת הגשם או להביא את התבואה אל הגורן בעוד מועד כדי שלא יגנבוה בש־ה; וכן קבלו עליהם להשגיח על הבהמות ולתת להן את אכלן בעתן. מובן מאליו, שביהודה, ששם התנאים אחרים הם ולעבודה יש צורה יותר קאפיטאליסטית, אין אותה ההתקרבות וההתקשרות אל בית האכר כְּבַגָּלִיל, ששם עובד האכר עם פועלו בשדה והם אוכלים ביחד ובזמן אחד מה שמכינה עקרת־הבית. וכן אנו רואים גם־כן, שנמצאו בין הפועלים החדשים אנשים בעלי רצון חזק. שמכיון שקבלו על עצמם למלא את מקום הערבי בגליל, הם עושים את כל העבודות הגסות ואינם מדקדקים כחוט השערה באיכות העבודה ובזמנה.

האמת נִתְּנָה להאמר, שהפועלים היהודיים, שעבדו ביקבי הבאַרון רוטשילד,

היו מרשים לעצמם לקחת כלים וחלקי־כלים טובים, שהיו נרמסים ברגלים או מתגוללים באיזו פנה או מושלכים החוצה לגמרי כדבר של הפקר, שכל הקודם זוכה בו. דימוראליזאציה כזו נולדה ביניהם לא מפני שהיו נוטים לגנוב, אלא, פשוט, מפני ש„פרצה קוראת לגנב",—ובפרט שפקידיהם ומשגיחיהם היו להם למופת בקחתם בפרהסיה ובלי בושה דברים יותר חשובים, ואף נרות, צלוחיות ובקבוקים בכלל, וגם היו מרשים לעצמם לקרוא לאיזה פיעל מן היקב כדי שיעבוד עבודת ביתם, שישחק עם הילד וכדומה, וזה היה לאות, שהכל הפקר ומותר וכל הרוצה יכול „ליהנות" כאות נפשו. מובן, שאף „בימים ההם" לא כל הפועלים נכשלו בדבר זה, אבל על־כל־פנים הרבה מהם הרשו זאת לעצמם. ואולם עכשיו, אחרי שעברו היקבים לרשות האכרים ונשתנו הסדרים, מהרו הפועלים לעזוב את הרגלם המכוער, שלא בירושה ולא על־פי נטיה טבעית נולד ביניהם, אלא אך מתוך התנאים הרעים. בנוגע לפועלים היהודיים, שעבדו אצל אכרים פרטיים, יודו גם האכרים האלה בעצמם, שתמיד הצטיינו פועלים אלה ביושר גמור והיו בנידון זה ההפך הגמיר מן הפיעלים הערביים. ודוקא הפיעלים החדשים, שבאו לא״י בשנים האחרונות ולפעמים הם פסולים בעיני האכרים מפני שהם „ציוניסטליך" או „סוציאליסטליך",—דוקא הם כשרים וישרים בעיני האכרים בנוגע לעניני ממון. ועד כמה האכרים עצמם מאמינים בישרם של הפועלים החדשים אפשר להוכח מזה, שכשהם רואים, שאחד מן הפועלים היהודיים עולב ערבי בלי צדק או עושה עול אחר, הם משתוממים ושואלים: „וכי כך עושים אנשים, שהם מדברים בשם הצדק והיושר?"—. בזמן האחרון, כשהתחילו פועלים חדשים לבוא לגליל, נמצאו אכרים, שבכוונה נסו להשאיר את המפתחות בארגז הכסף או החפצים היקרים ולהשאיר את הפועל יחידי בבית, או להניח מטבעות אחדות על החלון או על הרצפה ולהעלים עין מהן, ונוכחו, שהפועלים היהודיים נזהרו שלא לנגוע בהן. וכן יודעים האכרים, שהיהודי הנוטר הוא יותר נאמן וישר מן הערבי, ובפתח־תקוה ובכפר־סבא מרובים הם האכרים, שהם נמנעים עתה מלתת את נכוש ה„אינזייל" לערביים ומוסרים אותו ליהודים. נוכחנו, איפוא, שהפועל הערבי, הנופל בהשכלתו מן הפועל העברי, נופל ממנו גם בישרו, בנאמנותו ובהתכשרותו לעבודות יותר דקות ומורכבות.

עכשיו נבדוק את הסבה השלישית, שבגללה נטו האכרים יותר אחרי פועלים ערביים: מה שבשנים הקודמות לא כל הפועלים היו מסוגלים לעבוד ורובם לא השת־לו להשאר פועלים. לכאורה, סבה זו חשובה היא מאד. אבל באמת אין הדבר כן. מצד אחד, אין הפועלים הקודמים אשמים כל כך: הם היו פרי הסביבה של אז: האכרים לא רצו לעביד וחלמו להעשות בעלי־אחוזים, ועל־כן שאפו גם הפועלים יותר לכבוש את הארץ מלכבוש את העבודה. נוסף לזה, הפקידות של הנדיב, כשהיתה מוסיפה להם פרוטות יתרות על שכר הערבים, היתה חושבת ומטעמת, שהיא נותנת להם נדבה, והאכרים, שראו את הדבר כמו שהוא ולא רצו לחקור אחרי הסבות שגרמו לפועלים היהודים להיות מן הנחשלים, היו טוענים, שהפועלים הערביים שוים מחיר יותר טוב מן הפועלים העבריים. ומובן, שכל זה היה עולב ומכאיב את הפועלים היהודיים ולא לחנם נשאו עיניהם ליום שיחדלו מלהיות פועלים. והרי הרבה

גרם לפקידים ולאכרים לקבל פועלים ערביים, פשוט, חוסר פועלים יהודיים, באופן שבשעה שעבדו ברחובות 400 פועלים יהודיים היה מספר דפועלים הערביים יותר מכפלים, ובראשון-לציון ובזכרון-יעקב עבדו כמאתים פועלים יהודים בכל מושבה ובאותה שעה עבדו בכל אחת מהן יותר מאלף ערביים. וכן מביא מר שוב 1), כי בשנת תרנ״ב עבדו בראש-פנה בקיץ מאה פועלים יהודיים ובחורף עד מאתים—וערביים עבדו יותר מאלף איש; ביסוד המעלה עבדו אז פועלים יהודיים כחמשים ופועלים ערביים כחמש מאות. בכלל גדל תמיד מספר הפועלים הערביים כמה וכמה מונים ממספר הפועלים היהודיים. ההרגל לקבל פועלים ערביים כל-כך נשתרש בלבות האכרים, עד שקשה היה להם להפרד מהרגל זה, שנעשה להם לטבע שני, ובכל פעם, שפנו אליהם פועלים יהודיים, הרבו להחמיר. גם בנוגע לזה, שרוב הפועלים העבריים לא רצו להשאר פיעלים, עלינו לשים לב, שבכל אופן הלא היו עובדים כולם זמן ידוע בתור פועלים וחלק הגון מהם היה עובד גם שנים אחדות עד שהגיע למחוז חפצו; ועל-כן אפשר לשער, שאילו היתה להם סביבה אחרת והיו מוצאים התיחסות אחרת אליהם, לא היה, לפחות, חלק ידוע מהם ממהר לעזוב את העבודה. כי, אף על פי שלכאורה אפשר להצדיק את האכרים, שהרבו לקבל פועלים ערביים, בזה, שהצירך בפועלים היה גדול כמה וכמה ממספר הפועלים היהודיים, שבאו לעבוד במושבות, הרי אין ספק בדבר, שאלמלי השתדלו אכרינו אז וגם עתה לחזור אחרי פועלים יהודיים, היו משיגים פועלים יהודיים במספר הגון גם בין אחינו תושבי א״י, וביחוד בין ה„מערביים״, הפרסיים, התימנים והספרדים העניים, שמתפרנסים בדחק גדול ואינם מואסים בשום עבודה קשה וגם רגילים הם באקלימה של הארץ 2). על-פי הספירות הסטאטיסטיות, שנאספו ביפו, נוכחנו, שיש הרבה בעלי-משפחות בין בני העדות האלו, שהם מתרצים לעבוד את העבודות היותר גסות בשכר שני בשליקים ליום, ובמושבות שכר כזה הוא עתה כמעט מינימאלי. וכן יש לשים לב לזה, שרוב הנקבות שביניהם מתרצות לעבוד ולשרת בבתי זרים ויש להן יתרון על פני המשרתות הערביות בהרבה דברים, ובפועל אנו רואים, שבימי דקציר, כשנצרכים ליקבים רק פועלים עבריים, מרבים לקבל אנשים מבני העדות האלו שבא״י גופה, ובכן הרי יש גם ביניהם הרבה פועלים חזקים ורגילים בעבודה. ברחובות ראיתי, כי את הטחנה, ששני אשכנזים מגלגלים בידיהם, גלגל יהודי פרסי אחד ואחר-כך גלגל חברו והוא נח, וכן היה גם בנוגע לסלי הענבים: אותו הסל, ששני אשכנזים נושאים לטחנה, נשא יהודי חלבי אחד והשני נח, ואחר-כך החליפו את הסדר: הראשון נשא והשני נח. בין הפועלים האלה הראונו על אחדים, העובדים ימים ולילות אחדים רצופים, זה אחר זה. בזמן שעבודות אחדות של היקב, למשל: הכניסה לתוך הגיגית כדי לנקיתה, הצירך להיות שרוי במים זמן מרובה וכיוצא

1) „תולדות המושבות בגליל העליון״, עמ׳ 18 (יצא לאור ע״י זאב יעבץ בשנת תרנ״ג).

2) בפועל ראינו, שכשהתעוררו פקידי „מנוחה ונחלה״ שברחובות בשנת תרנ״א לקבל פועלים יהודים, לא הסתפקו רק באמיגרנטים בלבד והפיצו „קולות קוראים״ גם ביפו וירושלים, ואז באו אשכנזים, ספרדים, גרוזינים, בוכארים ותימנים משתי הערים הללו, ואף הלשכה „בני-ברית״ הרגישה את התועלת שבדבר וגם חבריה התעוררו להשתתף מצדם במשלוח העניים למושבה, והחברה „למען ציון״ מצאה לנכון לדאוג לשכירת דירות בעד משפחות הפועלים ולהושיבן ברמלה הסמוכה לרחובות.

בזה, מזיקות הן לפועלים אשכנזיים, אין הן מזיקות כמעט כלל ליהודי המזרח. בזכרון-יעקב באים לעבוד ביקב כמה מאחינו הפלחים שבכפר פקיע'ן יחד עם נשותיהם, וביקב מצאתי גם-כן נקבות אחדות מהן, שעבדו יחד עם הגברים. ובכן רואים אנו, שאילו היו אכרינו רוצים באמת לתת עבודה ליהודים, היו יכולים למצא בא"י גופה פועלים יהודים במספר עצום 1).

האמת נתנה להאמר, כי לפועלים הערבים יש יתרון בזה, שיש להם בתים בכפריהם או אהלים סמוך למושבות, ואף אם הכפר רחוק, הרי הערבי רגיל בהליכה או הוא רוכב על חמורו; בעוד שאם יביאו למושבות את הפועלים היהודיים, אף אם יהיו אלה מן העניים ביותר שביהודי א"י, בעל-כרחנו תולד שאלת הדירות. אמנם, בקיץ אין ליהודים אלו צורך בדירות והם לנים בחוץ, ואף כשהם באים עם משפחותיהם הם מסתפקים באוהל-עראי או בוחרים להם עץ ענף; אבל בימות-הגשמים אי-אפשר להם להסתפק ב„מעונות" כביכול כאלה. וכן יש יתרון לערביים בזה, שאיתם יכול האכר לקרוא אל העבודה וגם לפטר מן העבודה בכל זמן שירצה, בעוד שהפועלים היהודיים, שהובאו בכוון למושבה כדי שיעבדו בה, לא יסכימו לתנאים כאלה. לעניי העדות האלה יש עוד חסרון אחד: מה שחלק ידוע מהם, ובפרט התימנים, אף כשהם באים לעבוד במושבות בוחרים לעתים קרובות ללכת בשעת-הפנאי מבית אל בית ולאסוף נדבות, וביחוד אינם נוטים לעבוד ביום הששי, מפני שביום הזה „מקובל" לחזור על הפתחים, ולפעמים ישלחו גם את בני משפחתם כדי שיהיו להם לעזר בקבוץ נדבות. עוד יש טעם אחד, שהוא גורם לעתים קרובות לכך, שהאכרים האשכנזיים אינם נוטים לתת עבודה להפועלים מיהודי-המזרח, וטעם זה הוא מעציב מאד: ה„אשכנזים" הם על-פי רוב זרים ומתנכרים ל„ספרדים" ולשאר יהודי ארצות-הקדם ואינם רוצים להתקרב אליהם ולהתיחס אליהם כאל אחים ואנשים שוים להם.

המניעות הללו לקבלת פועלים יהודים מבני העדות דעניות שבא"י אינן נוראות כל-כך, עד שנאמר, שאין תקוה להתגבר עליהן. המניעה האחרונה הלויה יותר באכרים וזה כבר הגיעה השעה, שיעזבו את יחוסם דמיוזר לאחיהם בני-עמם ושיתאחדו עמהם, כי האחדות הזו היא צורך הכרחי שהזמן גרמו. המניעה השלישית—מה שיהודי-המזרח נוטים לאסוף נדבות—היא היותר קלה ובלי עמל מרובה אפשר יהיה להפטר ממנה על ידי מה שנבאר להם את הכעור שבדבר או, יותר נכון, על-ידי מה שנמנע מלתת להם נדבות או על-ידי אמצעים אחרים בדומים לאלו; וסוף סוף, אם יהיו יכולים לחיות מיגיע-כפידם ויחד עם זה יראו, שהאשכנזים בזים להמקבץ נדבות, ימנעו מזה עד מהרה. גם המניעה השנית—בנוגע לההתחייבות לתת עבודה לפועלים יהודיים, שקראום למושבות—אפשר בזמן הראשון, או גם בשנים הראשונות, להסתפק בזה, שלכל מושבה יביאו פועלים יהודים בהתאמה להעבודה התמידית, שיש במושבה זו, באופן שאותו המספר המינימאלי, שמוצא לו עבודה במושבה כל ימות-השנה, יהיה מקרב היהודים.

רק המניעה הראשונה—חוסר-הדירות—היא קשה באמת, אבל בכל אופן אינה מן המכריעות. כמובן, אם נתבע מן האכרים, שהם בעצמם יבנו מעונות לפועליהם היהודים, תשאר תביעתנו זו—תביעה בלבד; אולם, אם האכרים ירגישו צורך

1) על זה העיר „אחד העם" עוד לפני ט"ז שנים בספרו „עפ"ד", ח"א, עמ' 39.

במעונות לפועלים כדי שיוכלו להחזיק פועלים יהודיים, בודאי יפנו לחברות ומוסדות, ואולי גם לנדיבים פרטיים, שיעזרו להם להוציא את הדבר לפועל; ואז אין ספק, שיִבָּנו המעונות הללו. אנו מטעימים, שאך כשֶיודו בנחיצות הדבר, רק כשיכירו, שהפועלים היהודיים רם הכרחיים לקיום האכר העברי בא"י,--רק אז יתעוררו לבקש אמצעים כדי לבנות מעונות לפועלים אלה ורק אז ידרשו בחוקה מכל אלה, שהישוב החדש יקר בעיניהם, שיעזרו להם בדבר זה,--ואין לך דבר העומד בפני הרצון החזק, הלא גם הישוב החדש שבארצנו כשהוא לעצמו הוא דבר קשה ולא לפי כחות אנשים פרטיים, ועל כל צד ושעל פוגשים בו אכרינו מכשולים ומעצורים למכביר,— ואף-על-פי-כן מוסיפים האכרים להאבק עם המכשולים והמעצורים הללו וממשיכים את מעשיהם, הדורשים מהם עמל וקרבנות במדה ובמספר כל-כך מרובים. ידוע הדבר, שברוב הרפתים והאורוות של האכרים נמצאות משפחות של רכבים ו„חרתין" ערביים, וה„כפרדים" ושאר היהודים המזרחיים העניים חיים על-פי רוב גם בערים בדיוּת גרועות, וכבר ראינו למעלה, שאף רוב האשכנזים שבאו כחו"ל, אסטניסים פחות או יותר, נתרצו בגליל ללון באורוָה יחד עם הברמות; ובכן אין שום כפק, שאפשר למצוא מקום להפועלים היהודיים מיהודי-המזרח העניים: הרבה אכרים יכולים בנקל להוסיף כותל אחד או עוד שני כהלים של קרשים או לבנים עשויים כחֵמר לאחד מן דבניניס שבהצרם, או לדאריך על שני מֻטרים את דרפת-וכבר יש דירה למשפחה עניה. ההוצאה היתרה הזאת של מאתים או שלש מאות פראנק תמציא מעין למשפחת הפועל במשך עשרות שנים. אמנם, יש אכרים, שמוכיחים, שהיהודים המזרחיים אינם ישרים כאשכנזיים; אבל הרי הכל מודים, שהם יותר ישרים ונאמנים מן הערביים, וגם אם נמצאים לפעמים בינידם כאלה, שאינם נזהרים ב„שלי ושלך", אינם יכולים לגנוב איתן הגנבות שגונב הערבי, מפני שזה האחרון מסתיר אותן בנקל בכפר-מושבו, ואילו היהודי המזרחי הרי ישאר תמיד במושבה היהודית. ועד כמה טובת הישוב החדש שבארצנו דורשת מאתנו, שהעבודה תמסר לפועלים יהודיים או, לכל הפחות, שלעת-עתה נגדיל בראשונה את מספר הפועלים העבריים שבמושבות, נראה אחרי שנפנה להסבה האחרונה, שבגללה פוסלים האכרים את הפועלים היהודיים דחדשים.

(עוד יבוא).

ז"ס.

מִן הַסִּפְרוּת הַפֵּדָגוֹגִית.

א.

אליהו הלוין לוין (אהל"ל): השפה והחיים. ספר ראשון. עם ציורים. ספר־למוד לקריאה ולכתיבה להדרים, לבתי־ספר ולבית.—ז. איצקוביץ. חריסתומתיה לילדים. למקרא בבית־הספר ובבית. עם ציורים. ספר ראשון.—שכנאשטיין. פרקי אבות, עם באור עברי ועם שיחות, ללמוד ולמקרא, בשביל תלמידי בה"ס וההדרים ולכל בית ישראל.—י.י. גלאַס: שיחות לתמונות. חוברות א'—ג. הוצאת חברת מפיצי השכלה.—קול המורה. קובץ מאמרים. גליונות א' וב'—ג'. הוצאת „הועד המרכזי של הסתדרות המורים העברים".

קשה בכלל לבקר ספרי חנוך ולמוד עבריים. כי אַמת־המדה של המבקר אינה יכולה להשען כאן על יסודות מוצקים ובלתי־רופפים. היסודות הכלליים במקצוע זה הם, זולת עצם הענין והנושא הפנימי של הספר, שני אלה: א') חוקי המיתודיקה של ענין־הלמוד המבוקר—זו ההלכה, וב') התאַמתו של הַספר לאותם האופנים והתנאים, שעל־פיהם מתנהג הלמוד, כלומר, לתפקידו ואופן־שמושו של הספר במובן הטֶכני—זה המעשה. על היסודות העיקריים האלה נבנית בקורת הספרות ממין זה. אבל במה דברים אמורים—כשאנו באים להשתמש באמת־מדה כזו בספִירה, שהיא נמצאת תחת השפעתם של חוקים קבועים ומקובלים ושל סדרים פחות או יותר מוסכמים וקיימים. אולם קשה לגשת באמת־מדה זו או אחרת אל בנין רעוע, להכנים נקודת־מבט של „תיאוריה" או „מיתודה" זו או אחרת לתוך סביבה, שהיא נמצאת במצב של תהו־ובהו כמצבם של החנוך והלמוד העבריים. היכן הם כאן הכללים והסדרים הקיימים? היכן הם היסודות הממשיים, שצריך ואפשר להשען עליהם כשאנו באים לדון על טיבה של ספרות־הלמוד שלנו? הלא אין לנו, כמו שיש לאחרים, בתי־ספר מסודרים ולא פרגוגים מומחים, שהם מחונכים לשם התעסקות בפדגוגיה במחשבה תחלה, ולא פרוגראַמות ידועות וקבועות ואף לא מטרות ברורות בענין החנוך העברי. הלא הכל כאן שלא כדרך הטבע. הכל תלוי באויר—בדעתו, או באי־דעתו, של כל אחד ואחד מן האבות והמורים. המצב הוא של ערבוביה, ולא נודע בעצם, למי ולְמה צריך להגיש את משפט־הבקורת וממי וממה אפשר לדרוש, שיוציא משפט זה מן הכח אל הפועל. על־כן מדי דברך נראה לך תמיד, שמשַחת אתה את דבריך על אוזן לא־שומעת.

בתנאים כאלה קשה להיות מבקר.

פעמים שבא לידך ספר עברי. הספר כתוב „הדר" ואפשר לך למצא בו גם דברים של טעם כשאתה קורא אותו בתור סתם „ספר עברי". אבל המחבר שלנו חושב את עצמו מאיזו סבה ל„ידען" בפדגוגיה ומגיש לנו את ספרו זה בתור ספר־למוד, אף על פי שבאמת לא נמצא בו אף זכר לפדגוגיה. ומי יערב לך, שהספר הלז לא הונהג כבר באיזה „בית־ספר" או באיזה „בית"?

או פעמים שאתה מוצא איזה „חבּיר" עם פירושים ובאורים ומאמרי חכמה ומחקר ודעת־הטבע ועוד ועוד, וכמעט שאתה נכון לתת שבח להמחבר, שהשכיל להכנים אֶנציקלופידיה שלמה לתוך חבור דק כזה,—ופתאום הופיעה לעיניך הודעת המחבר בהקדמתו, שה„אנציקלופדיה" שלנו—לא אנציקלופדיה היא, אלא—מיתודה חדשה וקלה להוראת עברית־בעברית...

קבוצה של דרשות לבר־מצוה בתור חריסטומתיה „לאחר א־ב"; מספר ידוע של מאמרי־מוסר עם שנים־שלשה ציורים מטושטשים בתור ספר־מדריך לשיטת ההסתכלות; קובץ של תרגומים מאיזה ספר לועזי עם פראַזות אחדות „ברוח הלאומי" בתור מלה חדשה בספרית הפדגוגית וכו' וכו',—כזה וכזה אפשר לפגוש בשוק־הספרים שלנו. טול ובַקר את כל אלה ומוֹד אותם באמת־המדה שלך!

וכמעט שאין להתפלא על זה. ההצעה היא לפי הדרישה. הקהל העברי שמע איזו שמועה ע"ד „מוֹרָה חדשה" בלמיד העברי „לפי רוח הזמן"; והקהל הזה רוצה בודאי, שהכל יהיה אצלו לפי רוח הזמן,—ועל־כן הוא דורש מאת המלמדים מן הדור הישן, שיהיו לא „מלמדים" אלא „מורים" ממש, שילַמדו על־פי ספרים חדשים, חדשים דוקא; ומה יעשה המלמד, הוא ה„מורה", שלא יכתוב חבּורים לפי „רוח־הזמן" כתביעת ההכרח המציק לו, או שלא יקח, לכל הפחות, מכל הבא בידו בשוק־הספרים ושלא יחליף לרגעים ספר חדש זה באחר, היותר חדש, כדי למלאות אחרי הדרישה ולצאת ידי חובת „רוח־הזמן"?

על כן הילכת מכונת־הדפוס שלנו ומוציאה מכשירי־למוד בלי הפסק, והחומר הרב שהיא מוציאה נעשה לגלי־גלים של... מין „ספרות" משונה, שהמבקר מוכרח לטפל בו...

כי כל הנעשה והנמצא בעולמנו המיוחד, ה„עולם־העברי", נעשה—דבר זה כבר ידוע ומפורסם הוא—לא כדרך־הטבע ונמצא במצב בלתי־טבעי; ואי טבעיות זו, שהיא ממלאת את כל חללם של חיינו בכלל, מתפשטת, כמובן, גם על ספרותנו בפרט; והיא הולכת ומתפשטת גם על אותו החלק הקטן שלה, שנקרא בשם ספרות חנוך ולמוד. כי אין בפרט האחרון הזה אלא מה שבכלל כל הערבוביה של כל החזיונות והמעשים, הנראים והנעשים בסביבתנו.

כשהתחילה תקופת „התחיה" שלנו נבראה לנו לרגלה ספרות חדשה של מכשירי למוד הלשון העברית. החזיון הזה טבעי הוא בעצם, שהרי אי־אפשר להגיע לראשו של סולם־ההשתלמות בלי שנעבור את המדרגות הראשונות, הנמוכות, כמו שאי־אפשר להכנס לטרקלין בלי שנעבור מקודם את הפרוזדיר. אבל גם החזיון הטבעי וההכרחי הזה, מכיון שנכנס לרשותנו שלנו, להספירה העברית הבלתי־נורמאַלית, מיד קבל צורה מוזרה ומשונה: כיון שנרגש אצלנו צורך בספרי למוד,—מיד נגדשה בזה הסאה שלא כדרך הטבע: ה„הצעה" עברה כל גבול ורבתה על ה„דרישה" רבבות פעמים, עד שאין כל בריה יכולה לעמוד בפני ההשפעה הגדולה של רוב ה„טיבה", שקבל פתאום מקצוע־הספרות הזה. האמצעי כאילו נעשה למטרה בפני עצמה, ה„טרקלין" כאילו נשכח לגמרי— והספרות כולה נעשתה באמת לפרוזדור אחד גדול, אין־סופי...

כן נתבלטה כאן הקיצוניות שלנו בכל־זרותה: מתחלה, עד ה„תקופה", נצטמצמה אצלנו כל ספרות־הלמוד של המדרגות הראשונות ב„לוח־הפעלים" לבד, בהוספת

שנים–שלשה „קבוצות־מכתבים״; ומיד, אחרי שעברה הרנה ע״ד הלאומיות ותחית־הלשון, הוצפה ספרות זו פתאום על ידי מבול של „מדריכים״ ו„מנהלים״ ו„חריסתומתיות״ ו„גנים״ וכו׳ וכו׳ עד אין קץ של... שמות חדשים של ספרים ומחברים. וכשם ש„בשנים קדמוניות״ היה המנהג, שכל „בעל־לשון״ „מחויב״ היה, לחבר איזה „שיר״ (שלאשרנו נשאר על־פי־רוב אתו בכתובים), כך היה עכשיו למנהג, שכל מורה עברי מחויב לחבר בעצמו איזה ספר־למוד ולחדש איזו הלכה משלו דוקא במקצוע זה. ואחרי שכמעט כל המורים העבריים יש להם עסק רק עם תלמידים מתחילים, על־כן כל „יצירותיהם״ הן ממין אחד ועל־פי מתכונת אחת והן מכוונות למדרגת־למוד אחת: להתחלת הלמוד בלבד,–כאילו רוצים הם המורים להפוך את כל תוכן הלמודים העבריים „בחדרים ובבתי־ספר ובבית״ לספר־מקרא אחד שאחר הא״ב. ואחרי שהמחברים הללו כמעט כולם „דיליטאַנטים״ הם, במחילה מכבודם, על־כן אין רוב „חדושיהם״ חשובים ביותר. ומובן, איפוא, מאליו, שבמצב ובתנאים כאלה אי אפשר לדקדק עם כל אותם החבורים דקדוקי פדגוגיה ומיתודיקה. כי מה הם חבורים אלה על־פי־רוב, אם לא רק „מחברות״–„ביכליך״ בלעז–בעלמא, כלומר, מחברות של מאמרים ושירים עבריים, שרק שמות פרגוגיים הן נושאות על שעריהן ומעטפותיהן?...

הנה, למשל, ספר „השפה והחיים״ של מר אהל״ל. שער הספר הוא, אמנם, מלא וגדוש: „השפה והחיים״ (?!), ל„קריאה ולכתיבה״, „עם ציורים״, „בעזרת בחירי הקופרים והפדגוגים״... אבל באמת יש כאן בסך־הכל ששה ציורים על 116 עמודים, לכתיבה–לא נודע מה יש כאן, חוץ מן ה„תרגילים״, שהם כולם רק ממין אחד (גם זו מיתודיקה!): מעט נטיות פעלים ושמות,–ו„בחירי הסופרים ורפדגוגים״ עזרו להמחבר עזרה לא־גדולה: ב„השפה והחיים״ באו מאמרים אחדים מאת המנוח יהודה שטיינברג ומעט שירים מאת משוררים אחדים. המועט הזה הוא, אמנם, החלק היותר הגון של הספר, והשאר–הרוב הגדול שלו - הוא חומר מעורב מיסודות שונים בלי שום הדרגה מיתודית ולפעמים–אף בלי שום טעם. למשל: אם המחבר ניתן בספרו ספורי־מעשיות על ילדים, ששונאים את הרחיצה ובוכים בשעה שרוחצים אותם, ושירים על התרנגולת הקוראת „קר־קר״ ועל הנער, שבָרת במספרַיִם את חטמו וכיוצא בזה,–מבינים אנו, שחומר כזה נועד לפעוטות הקוראים ב„ספר ראשון״. אבל, אם באותו כפר גופו, אצל זה ה„חוטם״, אנו מוצאים מאמרים מעין „שירת הנשיקה״ על ר׳ יהודה הלוי ושיריו, שכל הקורא בהם „הוא טועם אחד מששים בנענועיו של משה רבנו״,–בשום אופן אי־אפשר להבין את מהות חבורו של מר אליהו הלוי לֵוין ומטרתו, אף על פי שהמחבר מודיע בהקדמתו, שעיקר כוונתו היתה–לתת „חומר הגון״. כפי הנראה, הוא מצרף לחומר כזה גם ספורים מעין „אבא נסע״, שבו מסופר על נער קטן, שקם בבוקר ממטתו ושאל בבכי: „איה אבא?–וקבל תשובה מאמו: „אבא נסע לארץ־ישראל״,–ומיד „נתפייס הנער וקרא: האח!...״–, אף על פי שספק גדול הוא, אם יתפייס גם הקורא לשמע דבר נפלא כזה, שאָב נוסע מביתו לא״י נסיעה מסותרת ופתאומית כל־כך, עד שילדיו אינם יודעים מזה כלום! או הספור על נערה קטנה, שעומדת על־יד אמה השוכבת חולָה והיא, הנערה, טועמת מכל בקבוקי הרפואות (!) ומספרת

לאמה ספורים יפים, שהם, כמובן, מועילים להחולה יותר מכל הרפואות... אם את כל זה וכיוצא בו חושב המחבר ל„חומר הגון", אז קשה להבין, מהו חומר בלתי־הגון...

ועוד „ספר ראשון"–חריסתמותיה של מר איצקוביץ. ואולם הפעם לפנינו „ראשון" ממש, בלי ערבוביה ובלבול־מושגים. המחבר הבטיח בהקדמתו להשתדל, שיהיו לשון הספר וסגנונו קלים וברורים, התוכן–מענין והסדר–טבעי, מן הקל אל הכבד; ואת הבטחתו זו הוא מקיים. בסדר מדויק נחלק הספר למחלקות, שכל אחת מהן מכילה חומר מתאים למטרתה, בלי קפיצית משונית מן ה„חוטם", כביכול, לר' יהודה הלוי ומן התרנגולת ל„אחד מששים בנגעיעים" וכו'. המחלקה „מחיי הילדים" מקפת באמת רק את חוג החיים האלה ומחקית ה„אגדות" ו„תקופות־השנה" גם כן אינן יוצאות מגבוליהן, והעיקר–שהן מלאות ענין לילדים בצורתן ובתכנן. גם שירים במדה מספקת לא חסרו מן הספר–שירים קלים ויפים, נוחים ללמיד בעל־פה. אולי אפשר להעיר על זה, שחלק הספורים „מחיי הילדים" יכול להשאיר רושם של ספר־מוסר ושכמה ספורים מן החלק הזה, שצריכים, לפי מטרת המחבר, להיות מוסריים דוקא, הם מלאכותיים יותר מדי. אבל בכלל צריך לומר, שספרו של מר איצקוביץ הוא חריסטומתיה הגונה לילדים, שהיא מתאמת למטרתה, ואם הרבה טרח המחבר „לצרף ולזקק" את חומר הספר (כדבריו בהקדמתו)–לא בכדי טרח.

אבל בשום אופן אי־אפשר לומר כזאת על מר שכנא שטיין, שלקח על עצמו את הטורח להוציא לאור־עולם ספר קדמון כ„פרקי אבות" לא רק על נייר לבן ובאותיות „מאירות עינים", אלא גם בהוספת „באור ושיחות", ולא רק בשביל תלמידי בה"ס בלבד, אלא גם לברכה ולתועלת „לכל בית ישראל" (?!). לצערנו, לא רצה המחבר ו„חשב למותר" לבאר לנו בהקדמתו את מטרת ספרו, מפני שבטוח הוא, שגם בלא זה יכירו המורים החכמים ויבינו מדעתם, שחבורו ממלא „חסרון לא קטן בשדה החנוך העברי". ואולם לעומת זה הוא חושב לנחוץ להעיר את אזננו „על דברים אחדים, הגלויים וידועים לכל גדולי הפדגוגים": שהמורה צריך להרצות לתלמידים בע"פ את תמצית כל פרק לפני הלמוד (?!), להכניס „אחדות והרמוניה" בבאורו ולעשות את סגנונו לסגנון „חי, טבעי וחפשי" וכו'. אפשר, שבאמת כן היא דעת „גדולי הפדגוגים", אבל העיקר הוא– שמחברנו בעצמו אינו שומע לעצתם ואינו מקיים בפנים הספר מה שהוא מבטיח בהקדמתו: הוא אינו מראה לנו כלל, איך הוא מרצה לתלמידיו את תמצית השעור לפני למודו, ואינו מכנים לתוך באורו אף קורטוב של „אחדות והרמוניה", וגם סגנונו אינו לא „חי" ולא „טבעי" ולא „חפשי"...

ובכלל אי־אפשר להבין, מה רצה מר שטיין לתת „לכל בית ישראל"– פירוש ישן, טראדיציוני, או באור חדש, מדעי. אין אנו רואים אצלו לא זה ולא זה, ומה שאנו רואים הוא–איזו ערבוביה משונה, בלי כל יסוד ברור ובלי טעם נכון. הוא כאילו מתכַּוֵן לומר איזו „מלה"–ואינו אומר. וטעם הדבר הוא– שלהמחבר בעצמו לא הוּבררו כראוי לא עצם המלאכה שהוא עושה ולא אופן עשיָתה אפילו במובן הטֶכני הפשוט. פעם הוא מסתפק בפירוש־המלות בלבד במקום שהיה ראוי להאריך בפירוש הענין ופעם הוא מרחיב את הבאור במקום

שאין בזה שום צורך, ויש שהוא מתחיל באיזה באור נכון—ואינו גומרו, רוצה להכנים מעט טעם—ואינו עומד בנסיון...

קשה להביא אפילו חלק מן הדוגמאות המעידות על אותה הערבוביה שאמרנו—כל־כך גדול מספרן. בשעה שהמחבר מוצא לנחוץ לפרש את המלים: הסתכל, נדברו, ויקשב, וכדומה להן, אין הוא רואה צורך, למשל, לבאר את המושג „דרך־ארץ". כשהוא מספר, שר' חנינא סגן הכהנים היה אחד מעשרה הרוגי מלכות,—אינו מעיר כלום על העובדה, שאותו ר' חנינא גופו אמר: „הוי מתפלל בשלומה של מלכות"...- אבל לעומת זה הוא מבאר לנו את המלות „פסיק", „נחשי" וכדומה ב ל ש ו ן ר ו ס י ת...

בסתירות ונגודים וזרות מכל המינים—מפליא המחבר לעשות. „עולם הבא" הוא מבאר פעם „עונג לאחר מותו" של האדם ופעם, ב א ו ת ו מ א מ ר ע צ מ ו, „שם עולם".—במקום אחד (עמוד 21) הוא כותב: „ולא עם הארץ—אפילו אם הוא י ר א ־ ש מ י ם—(אינו) יכול להיות ח ס י ד", ובמקום אחר (עמ' 23) הוא מבאר סתם: „חסיד־ירא־ה'".—„בן־חורין" הוא במקום אחד „חפשי מ כ ל ע ו ל ומלכות": ובמקום אחר—בן שרים; „אבות" הם לא רק התנאים והאמוראים וכו', אלא גם „השרים הגדולים בחצרות מלכי הארצות"... המזיקין—לדברי רש"י ז"ל הם שדים רוחות בלי גוף, אבל אנחנו, בני־האדם, לא ראינום מעולם, ו ל כ ן (?) אין אנו (לנו?) לירוא מפניהם"... כאן רצה מר שטיין, כנראה, לתת קורטוב של „חקירה" על „דרך המדע"...

ואולם החלק היותר מצוין שבספרנו הן—ה„שיחות" שאחרי כל פרק ופרק. בהן אנו קורא ם, איך „ילדים רבים יושבים על ספסליהם ושבעים הרבה נחת מספורי המורה הטוב", ו„הספורים" האלה הם—רק פטפוטי־מלים על יסוד הפלפול המעורב ב„שירה", ר"ל, מעין: „השמים בהירים, שקופים, יפים ונעימים. השמש יוקד, בוער ומאיר בקרני זהבו את כל מ"א רחב האויר, ולמולו שם, בפאתי הרקיע, מזהירים רגבי עבים קלים ושקיפים" וכו' וכו', ו„רק שם, ברחוב הגן (?), בבית רחב וגבה, יושב איש אחד על כסא ולמולו כשלשים נערים וילדים... והמורה קורא שעור ב„פרקי־האבות" ומספר ספורים יפים"... והקורא מבין, שזהו מר שבנא שטיין עם הלמידיו, המתאר בענותנותו את עצמו ואת בית־ספרו בצבעים „מרהיבים" כאלה.

מן ה„שיחות" של מר שטיין נעבור אל „שיחות" אחרות לגמרי—לאלו, שערך י. י. ג ל א ס, אם לא לצורך „כלבית ישראל",—לכל הפחות, לצרכם של המורים עברית על־פי השיטה הטבעית החדשה.

איך שתהיה השקפתנו על זו האחרונה לכל פרטיה ודקדוקיה, שהם תלויים בה באמת ושתלוּ בה כל הידים הממשמשות בה לפעמים בלי הבנה יתרה,— דבר זה אינו מוטל בספק, שהצד היותר ט ב ע י של מיתודה זו היא הלמוד מתוך ה ס ת כ ל ו ת, שהוא מקובל בכל בתי־הספר המתוקנים בזמננו בכל הארצות המתוקניח. רק אחרי מראה־העינים אפשר אצל הילד רך־נפש: צריך הוא ל ר א ו ת תחלה כדי ש י ב י ן. הכלל הזה נעשה כבר לדבר מוסכם במקצוע הלמוד והחנוך. ואמנם, הרבה ספרי־למוד עבריים מן החדשים אחזו בהנחה עיקרית זו והתחילו נותנים ציורים והמונות. אבל החומר הזה שבספרי־הלמוד בהכרח מעט הוא ואינו מספק את צרכי המורים והתלמידים. לזה דרוש חומר יותר מרובה מכפי

שיכול להכיל ספר־למוד קטן; ובפרט שהמחברים והמו״ל מקמצים מסבה ידועה ב„חלק האמנותי״ הזה עד כמה שאפשר לקמץ ושאף החלק הנִתָּן על־פי רוב אינו מן המין המשובח ביותר. והלא הוא בא לא רק ל ל מ ד, אלא גם ל ח נ ך, לפַתֵּחַ את רגש היופי – אותו הרגש, שהוא נמצא במדרגה כל־כך פחותה בבני־הנעורים ש ל נ ו.

ואם בתחלת הלמוד, כשחוג ידיעתו של התלמיד מצומצם הוא עדיין מאד, יכול ספר־למוד כזה להיות לעזר מעט, הרי אחרי שיתרחב החוג ותבוא הנחיצות להגדיל את החומר ע״י באורים, שיחות, ספורים וכדומה, מגיעה השעה להחליף את מעט הציורים של הספר במערכה של תמונות־כותל, שתהיינה מתאימות בכמותן ובאיכותן למטרתן. ועל־כן כבר נעשו תמונות כאלו בכל בתי־הספר המתוקנים לב־שירי־הלמוד היותר הכרחיים. רק ב„חדרים״ שלנו, כמובן, לא היה להן שום מקום עד הימים האחרונים, מפני שלא היה שם בהן שום צורך לפי אופן־הלמוד הישן. ה„חדרים״ ה ח ד ש י ם, המתוקנים, כבר התחילו לדרגיש בצורך זה. הלמוד על־פי שטת ההסתכלות, שיחות בעל־פה עם התלמידים – לזה דרושה תמונות־כותל ויחד עם זה גם ספר־מדריך, כלומר, מורה־דרך במקצוע המדובר, שהוא כל־כך חדש להמורים העבריים והוא דורש ידיעות והכנה מיוחדות.

הספר „שיחות לתמונות״ של מר גלאַס, שיָצא בהוצאת „חברת מפיצי השכלה״ בפטרבורג, ממלא את החסרון המורגש הזה בספרותנו הפדגוגית. שלשת החלקים של הספר מקבילים בתכנם למערכות התמונות של מיינהולד (מחזות הטבע, מחיי העיר והכפר), של לֵידמאַן–לייטמאַן (בעלי־חיים) ושל שרייבר (בעלי־מלאכה ואומנות). המחבר אחז בדרך הכבושה במקצוע זה בלשונות אחרות: מתחלה הוא מנתח את התמונה לחלקים ומבארם לפרטיהם במאמרים קצרים על־פי שאלות ותשובות, ואחר־כך הוא נותן ש י ח ה, שהיא מקשרת את הפרטים הבודדים בקשר הגיוני וסדורי לספור שלם ורחב, המעשיר את התלמיד בחומר הלשון ואפני־שמושה, ויחד עם זה – גם בסכום של ידיעות כלליות על ענינים שונים מחיי האדם והטבע.

החומר של התמונות מעובד בה„שיחות״ כראוי, במדה, שהיא מספקת לתכלית הנרצה בכמותה ואיכותה. הרחבת־הבאור מקפת את כל הפרטים, אחד לא נעדר, ואת כל המושגים והעיבדות והידיעות המתחדשים ומסתעפים מהם, שיש בהם רוב־ענין גם להמורה וגם להתלמידים: להמורה – מפני שהוא אמצעי טוב להתקרב קִרְבָה חִנוּכית לתלמידיו ולהשיג על־ידה את שני הדברים, שהם חשובים לו כל־כך: להכנים סדר ומשמעת בשעת הלקח ולעורר בחניכיו אותה ההקשבה הבלתי־מלאכותית, שבאה מתוך התשוקה „לשתות בצמא״ את דברי המורה; ולהתלמידים – מפני־שעל־ידה מתגלה לפניהם עולם שלם, חדש ועשיר, שעד עכשיו לא ידעוהו כלל או שידעו אותו רק מעט ולא מכל אותם הצדדים הרבים והשונים, שהם נגלים להם עכשיו ע״י ה„שיחות״.

ספרו זה של מר גלאַס הוא לא רק ה ר א ש ו ן, אלא גם ה י ח י ד י לעת־עתה בספרות הפדגוגית העברית במקצוע זה. ובשביל זה צריך להחזיק טובה להמחבר ולהמו״ל: הם נתנו לנו במקצוע חשוב כזה ספר־מופת ראשון, מורה־דרך כללי, שיוכל להיות לעינים להמורים העבריים, אשר ממנו יראו וילמדו, איך

להשתמש בכלל בשיטת ההסתכלות ובשיחות על־ידי תמונות. אבל ביחד עם זה צריך להעיר ולהזהיר, שלא יטעו המורים לחשוב, שאפשר לקבל את הספר המבוקר בתור ספר־למוד כולו כמו שהוא ולהנהיגו בכל החדרים המתוקנים בלי יוצא מן הכלל. כלומר, בלי תשומת־לב אל התנאים המיוחדים שלהם ביחס אל שנות התלמידים, אל מדרגת התפתחותם בכלל וידיעת הלשון העברית שלהם בפרט, ואל תוכן הלמודים למחלקותיו ומשך זמן הלמוד ועוד, ומכל שכן בלי תשומת־לב אל התנאי היותר חשוב בנידון זה: אל מדרגת הכנתו ומומחיותו של המורה עצמו. כי מחברנו—ועל זה יש להצטער הרבה!—לא טרח לבאר לנו, לאיזה זמן של למוד נועדו ה„שיחות". ואם יודעים אנחנו, שבכלל, בלשונות אחרות, משתמשים כבר בשיחות כאלה (предметныя бесѣды) בראשית הלמוד—הרי לא יעלה אף על הדעת לעשות כזאת אצלנו, אם רק נזכור, שהלשון העברית אינה מדוברת תמיד בפי התלמיד והמורה, ואם כבר ב„שיחה" הראשונה של ספרנו זה אנו מוצאים פראזות מעין „בתוך הטחנה נשמע תמיד המון ומשק בלי חשך", או „תארו לי את המריצה המצוירת פה", הלא ראוי לנו לשאול את עצמנו: על איזו מדרגה של ידיעת־הלשון צריך התלמיד לעמוד כבר כדי שיבין מאמרים כאלה מיד כשהם יוצאים מפי המורה? ואולי צריך להשתמש ב„שיחות" שלנו רק כעבור זמן מרובה אחרי התחלת הלמוד,—באותו הזמן, שבלשונות אחרות כבר „עבר זמנן"? כאמור, המחבר אינו נותן על זה שום תשובה, כמו שאין אנו שומעים אותה מפיו גם על אותה השאלה החמורה, שהוא עצמו שואל בהקדמתו: „וכי אפשר הדבר, כי המורה והתלמיד ידברו ויבינו איש את רעהו בשפה זרה, בשפה, שהראשון, אמנם, מבין אותה, אבל על פי רוב מדבר בה רק בכבדות והשני רק זה מתחיל ללמוד אותה? איך אפשר הדבר, כי ישוחחו ביניהם שני אנשים בשפה, שהאחד אולי לא דבר בה מעודו והשני לא שמע אותה מעודו?"—מר גלאַם (אם הוא זה הכותב את ה„מבוא" לספרו) מתאמץ, אמנם, לתרץ קושיא חמורה זו ע"י חקירה בשאלת „יצירת השפה אצל האדם בכלל וסדר השתלשלותה" ובמהותם של האדם הקדמוני והמין האנושי וכו'. אבל הדבר מובן מאליו, ש„האדם הקדמוני" אינו ראיה לתלמיד, שהוא יודע כבר לשונות אחדות (ז'רגון ורוסית או ז'רגון ופולנית ועוד) כשהוא מתחיל ללמוד עברית; ואם נאמר ללמד תלמיד שכזה על פי הדרך הנאותה רק ל„אדם קדמוני"—איזו „טבעיות" תהא בזה? כלום לא תהיה זאת ההפך הגמור מ„דרך הטבע" ולמעלה מן השכל הבריא? 1).

על כן אמרתי: צריך להזהר ולהזהר. כי כלום אין אנו יודעים, כמה תלים של אבסורדים פדגוגיים נתחדשו בבית מדרשה של ה„שיטה הטבעית" וכמה פילים רוצים לעייל אצלנו „בקופא דמחטא" זו! וכל זה רק—משום טעות עיקרית אחת—מפני ערבוב שני המושגים: „שיטת־ההסתכלות" ו„עברית־בעברית".

אמנם, שאלה זו, לפי חשיבותה כשהיא לעצמה, דורשת משא־ומתן יותר ארוך, ואין כאן המקום לזה. רציתי רק לנגוע בה, להזכירה ולהעיר על החשש, שמתעורר בנו ע"י טעות זו כשאנו באים להשתמש בספרים ממינו של הספר

---

1) כמה מן הטבעיות יש בשיטת עברית־בעברית טהורה אפשר לראות גם מזה, למשל שבספר ה„שיחות" שלפנינו, שהוא ערוך לפי שיטה זו, אנו מוצאים תרגום של יותר מאלף מלים!

המבוקר. כפי הנראה, היה חשש זה גם נגד עיני הד"ר אֶיגר (שעל-פי האיניציאַטיבה שלו יצאו ה„שיחות" לאור), שמצא לנחוץ למסור מודעה בדבריו „אל הקוראים", כי „אף רגע אחר לא עלה על דעתנו לבטל את למוד השפה הסיסטימתי עם דקדוקה או את למוד התנ"ך בבית-הספר ובחדר".—אחרי ה„בהלה הידועה, שהתחוללה אצלנו ע"י מעריצי-ה„שיטה" הנלהבים מחוסר הבנה, צריך להסכים, שמסירת-מודעה כזו על-כל-פנים לא למותר היא.

כמדומה, שלא נצא מחוג הענינים, שאנו עומדים בו עתה במאמרנו, אם נכנים לתוכו את שתי החוברות הקטנות המונחות עתה לפני, שהן שלשת הגליונות הראשונים של העתון „קול המורה". ולא עוד, אלא שהחוברות הללו יכולות להבליט ביותר אותו המצב של ה„פדגוגיה" שלנו, שתארנו למעלה, ולהצדיק אותן המחשבות המעציבות, שעוררה בנו ההשקפה על מצב זה.

כי, אמנם, מחשבות כאלה כבר מתעוררות מאליהן אחרי הסקירה הראשונה על האורגאַן החדש ולמקרא השורות הראשונות ב„פתיחה" שלו: „לא לשם התגדרות ספרותית—קוראים אנו בה—ולא לשם ריוח ממון יערך האורגן-למורים הזה. חבורת מורים עברים לא קרובים זה לזה במקום, אך שוים יחד בתנאי חייהם המעיקים להם, נמנתה וגמרה להוציא את הגליון הזה כעין קול קורא לכל חברינו המרגישים בצער אחיהם בני אומנותם ... פה במה לכל אחד מהמתעסקים בחנוך לדבר, ליעץ, לבקש עצה או להציע. פה מקום חליפת דברים בין המורים העברים לכל עניני החנוך. אך ראשית כל—לשכלול מצבם ולהסתדרות... נ ח ו צ ה ה ס ת ד ר ו ת!"—.

הקורא מרגיש, שהדברים האלה אינם לא ריקלמה ולא פראַזה ריקה, אלא— „קול" מורה עברי, הדואג באמת להטבת מצבו השפל בחומר וברוח, קול יוצא מלב קרוע ומורתח. ומבין הקורא את אמתות הדברים—כי, אמנם, נחוצה ונחוצה הסתדרות המורים העבריים,—אלה „בני ציון הנפוצים, שכל אחד מהם יתור לו מרעהו לבדו ואינם יכולים להתאחד". ויודע הקורא, שנצרכת לזה „במה" ספרותית ומרכז חברותי, שיטפל בעניני „החלל הגדול הזה"—החנוך העברי. אבל מה הוא רואה?—רואה הוא, שה„במה" האחת, העברית, שהוקמה אצלנו זה לפני שנים אחדות (הירחון „הפדגוג"), נפלה עד מהרה בלי הוסיף קום, ושה„במה" השניה, הרוסית, שהיתה לנו (הירחון Еврейская Школа) לא האריכה ימים גם היא. עתה לפנינו נסיון חדש ליסד „מרכז" עם „אורגאן" להסתדרות של מורים. איפה? — באיזו קרן-זוית אלמונית, בפנה נכחדה, שנפקד מקומה על מפת הארץ ואיש לא שמע מעודו את שמה, באיזו עירה „רוסאבה" על-יד איזו תחנה „מירונובקה", מעבר לנהר סמבטיון והרי-חושך. וכיצד הונח היסוד להבנין החדש? — שמעו נא: „במקרה נזדמנו שמונה מורים לפונדק אחד, וכשעלתה שאלת ההסתדרות על הפרק יצא מכל הוכוחים, שהרעיון הזה הוא אוטופי ... הדבר נדחה ונשאר בלי כל תוצאות ... בועידה השניה השתתפו שמונת המורים הקודמים ועוד שלשה מורים חדשים שנזדמנו, וגם הפעם באו כמעט כולם אל המסקנא, שאפשרות יסוד הסתדרות למורי עברית מסופקה היא ... אבל סוף סוף נתקבלה ההצעה, ואחד עשר החברים התחיבו כ"א לתת את הסכום הדרוש בשביל הדפסת הגליון הראשון ... וגם אחרי כן היו רגעים כאלה, שאחדים מהחברים התיאשו כבר

מתקוה ולא האמינו גם בנסיון של הוצאת הגליון ... י״א מורים, והם כולם כעלי יכולת, שסכום 3—4 רובלים לא נחשב בעיניהם — והדפסת הגליון נמשכה בכ״ז לא חודש אחד, כאשר חשבו מראש, אלא שלשת רבעי שנה. מדוע? — „מפני שאותם החברים לא מהרו להכנים את הסכום, שהתחייבו להכנים ... ומי יודע, אם לא היה נכבה (צ״ל כבה) הזיק האחרון, לולא נוספו בינתים ב מ ק ר ה כחות חדשים, שלא ידעו עוד מן הטרגיקה הזאת, או שידעו ועשו א״ע כלא יודעים, ויתגברו על היאוש ויקראו לועידה ... ויניחו את אבן הפנה להסתדרות" ... („קול המורה", ב׳—ג׳, עמ׳ 21—25).

צריך להודות: אמנם כן, יש בכל אלה וכאלה העובדות „טרגיקה" עמוקה׳ ומי מאתנו, „המנוסים בנסיונות", יתפלא על זה? גם מר יל״ג בעצמו, המספר לנו את פרטי הדברים הללו, אינו מתפלא: הוא מעביר לפנינו כמו בראי את כל ה„מינים" של המורים העברים, שאֵלה מהם, ש„אין להם בעולם אלא מלחמת קיבתם בלבד, פותחים בתי-ספר וחדרים, שקוראים להם „מתוקנים", בה בשעה שהמורים הללו הם ריקים, בורים ומשוללים כל ידיעה, אינם יודעים, במחילה, גם את הא״ב של ההוראה המתוקנת"; והללו—מורים „יחסנים", המביטים מגבוה על כל מעשי חבריהם ו„קוצפים על זה—מדוע היתה האיניציאטיבה על ידי אותם המורים ולא על ידיהם הם",—ולסוף—סוג של מורים „שאנושיותם לקויה, מוסריותם פגומה" ... אחרי כאראקטיריסטיקה זו לא יפלא, אם ה מ ו ר ה יל״ג בא לידי מסקנא, „שהרוב ממורינו אינם מוכשרים כלל לתעודתנו" (להסתדרות) ו„שאין לנו כמעט חומר מן המוכן במה להתחיל לבנות". ויפלא, להפך, שאחרי כל אלה עוד נמצאים אמיצי הלב והרוח, שמקוים להתגבר על כל המכשולים ושבכל ידיעתם „את המצב ואת החברה העברית של עכשיו ואת המורים עברית למיניהם", הם שואפים להכשיר ולהשביח את הקרקע, לעקור מה שצריך עקירה, ו„לעבור לכה״פ פעם אחת במחרשה על פני הניר, שהעלה כ״כ קמשונים"...

ושבח אני את אלה היחידים, שיסדו „ועד מרכזי" בעירה רוסאַבה שעל-יד תחנת מירונובקה 1) וחרתו על דגלם את הדברים:

— „המורה העברי ינצח בעתיד!"

ח״י קאצנלסון.

1) בימים האחרונים היתה ועידה יותר גדולה של המורים ונבחרו שני ועדים ולשכת-מודיעין ומרכז ההסתדרות נעתק לקיוב (עיין „אל המורים עברית!" ב„השלח", כרך י״ח, עמ׳ 479—480), וזה לא כבר אף נתאשר בדרך רשמית (המערכת).

ה„יריד" הספרותי.

מאת

ד"ר יוסף קלוזנר.

הריבולוציה הרוסית לא הביאה לעת־עתה כלום ל ע ם ישראל: מצבו החמרי לא הוקל, זכיותיו המדיניות לא נתרבו אפילו במעט. אבל דבר אחד בא בעקבותיה: בסבכתה התחילו „גויים" ממש ו„גויים" מישראל למצוא ענין ב ס פ ר ו ת ישראל.

בודאי מפריזים על המדה כל אלה, שחושבים—לשבח או לגנאי—את הריבולוציה הרוסית לריבולוציה יהודית; אבל שהיהודים השתתפו בה במספר הרבה יותר גדול משהיה צריך להיות ביחס למספרם ברוסיה ושערכם בתנועת־השחרור עולה הרבה על מה שהיה צריך להיות ביחס לערכם ה ר י אַ ל י בממלכה—בזה קשה להטיל ספק. ובכן נולדה השאלה אצל אוהבים ואויבים: הכח הנלחם הזה מאין הוא בא? מה מהותו של העם הנפלא, שממנו יצאו כל אלה אלפי הצעירים, אשר הקריבו את עצמם על מזבח־רעיונם, ושעליו נתכה חמת כל מעריצי המשטר הישן, עד שנלחמו בו בדם ובאש?—ואת התשובה על שאלה זו צריך היה, כמובן, לבקש בספרותו,—בזו, שהיא נכתבת רוסית על ידי יהודים, ועוד יותר בזו, שהיא נכתבת בלשונו המיוחדת של עם ישראל.

בזה יש לבאר את האינטרס הגדול לספוריו ומחזותיו של ש מ ע ו ן י ו ש־ק י ב י ט ש, שנתגלה בעצם ימי תנועת־השחרור, אף על פי שמצדם האמנותי לא היו ראויים לו כלל וכלל, כמו שנוכחו ע ת ה הכל וכמו שהראו א ז סופרים עבריים אחדים. ובזה יש לבאר גם־כן את העובדה, שדוקא באותם הימים—ימי תנועת־השחרור—הופיעו תרגומי ספוריהם ומחזותיהם של שלום אַש, פרץ הירשביין ועוד לא בירחונים רוסיים־עבריים או בקובצים מיועדים ליהודים קוראים רוסית (תרגומים כ א ל ו היו לנו הרבה אף קודם־לכן, ודוקא מעברית יותר מאשר מז'רגונית), אלא בירחונים רוסיים ובקובצים מיועדים לכל הקוראים רוסית. ולא עוד אלא שמחזותיהם של יושקיביטש ואַש הוצגו על הבמה הרוסית כמה פעמים ונתקבלו בתרועה ומחבריהם נתפרסמו בקולי־קולות לא רק ברחוב־היהודים, אלא אף ברחובות ידועים (אמנם, לא רחבים ביותר!) של ה„גויים".

ועד מהרה נמצא סופר נוצרי, שידע להבדיל בין הספרות הכתובה בידי יהודים, שטבוע עליה חותם ישראלי מקורי, ובין זו שנכתבה אף היא בידי יהודים מלידה, אבל שנשתחקה צורתה הישראלית וצורה רוסית ג מ ו ר ה לא נטבעה עליה. הסופר הצעיר ק. ט ש ו ק ו ב ס ק י (יהודי מצד אביו, אבל נוצרי מצד אמו ומצד דתו) הביע בעתון השבועי הרוסי Свободныя Мысли („רעיונות חפשיים") את הרעיון, שאין יהודי—ויהא אפילו מחונך על הספרות הרוסית מילדותו—יכול ליעשות סופר רוסי ג מ ו ר מפני שאין מחליפים את האומה־האֵם באומה אחרת כמו שמחליפים בגד בבגד. כדי לתאר חיים רוסיים תאור עמוק, שלם, ציורי,—צריך שהמתאר יחיה לא רק את חיי־ההוה של העם הרוסי, אלא אף את חיי־העבר שלו, צריך שיהיו לנפשו שרשים עמוקים בנפש האומה הרוסית, צריך

שנימין נעלמות תקשרנה את נשמתו באותם המאורעות התולדותיים האובדים במרחקי ההיסטוריה, שעל־ידיהם נתרקמה נשמתו של הרוסי, היהודי לא חי את חיי־העבר של הרוסי, מנשמת יהודי אין נימין נעלמות כאלו יוצאות ומשתזרות לתוך הנשמה הלאומית הרוסית, ועל־כן אי־אפשר לו ליעשות יוצר רוסי: הוא יכול להיות רק קורספונדנט רוסי יפה, ז'ורנאליסט רוסי בעל־כשרון, ולכל היותר— משורר או מספר רוסי ממדרגה שניה ושלישית. יוצר יכול היהודי ליעשות אך כשהוא מתאר את החיים הישראליים, המקוריים והלאומיים, שנשמתו אחוזה בהם, שכל נימא ונימא מנפשו נתרקמה ביחד עמהם בשדרות של דורות היסטוריים אין מספר. ועל־כן משבח טשוקובסקי רק את אש, את ביאליק ואת פרץ הירשביין („דרייגעשטירן” נחמד—האין זאת?), שנשארו בתוך עמם, ואינו משבח כלל וכלל את היהודים ה„מתרסים” והנדחקים לתוך ספרות זרה לרוחם.

המאמר עורר רעש עצום. ונפלא הדבר: הרעש נתעורר לא במחנה הרוסים, שרעיונותיו של טשוקובסקי אולי היו חדשים להם, אלא דוקא במחנה ישראל, שבו נאמרו ונשנו ונשלשו אותם הדברים ביחס אל המתבוללים בכלל, שרוצים „לקפוץ מעורם לתוך עור אחר” וסופם רק לאבד את עורם העצמי בלי שיקרם עליהם עור חדש; ובנוגע לסופרי ישראל בלשונות זרות הביע אותם הרעיונות עצמם חדשים אחדים לפני טשוקובסקי מר י. א. לובצקי במאמרו ב„השלח” (כרך י"ז, חוברת המאה, עמ' 330—332) על „זנגוויל בתור מספר”. אבל הלא לובצקי יהודי הוא וכותב עברית וטשוקובסקי נוצרי הוא וכותב רוסית לרוסים; מובן איפוא, מאליו, שאף עתונים ישראליים, ואפילו עבריים, צריכים לעבור בשתיקה גמורה על דברי לובצקי ולהרעיש עולמות ממש על הדברים השוים להם של טשוקובסקי... זהו דבר כאראקטיריסטי, שלא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא: הוא מראה, כמה מן המקוריות והעמידה ברשות־עצמנו יש במשפטינו על הענינים הספרותיים הנוגעים לישראל...

אבל נחזור לעניננו. העתונים הישראליים הלאומיים והציוניים חתמו, כמובן, בשתי ידים על דברי טשוקובסקי. לא כן המתבוללים. רוב סופרי העתון Свободныя Мысли ועתונים חצי־יהודיים בדומה לו. בחרפות וגדופים יצא נגדו „מפורסם” עתוני אחד (החותם ד'אר) ובדברים רכים וקשים, מסכימים בפרט אחד ומתנגדים ברוב העיקרים, יצא נגדו מי שהיה יהודי, הסופר טאן (אף על פי שספק גדול הוא, אם מי שהשליך מעליו את עול כל ההגבלות המיוחדות ליהודים ע"י ההתנצרות רשאי הוא עדיין לפתור שאלות לאומיות־רוחניות של ישראל...). ותשובה לטאן—תשובה נמרצה, שזה כבר לא נשמעה דוגמתה בלשון רוסית—השיב מר וו. ז'אבוטינסקי. לא היתה זו תשובה, אלא אגרת־„תוכחה”. כל החמה הכבושה, שנצטברה בלבם של היהודים הלאומיים כולם כלפי היחס של אם־חורגת, שמתיחסת הספרות הרוסית היותר מתקדמת אל היהודים וספרותם, ועוד יותר—כלפי ה„מתבוללים האידיאליים”—, אלה המשומדים הרוחניים, שעזבו את העם החלש שבחלשים והלכו אל העמים התקיפים ועדיין הם מעיזים להלביש את המעשה השפל הזה בלבוש של „פרוגרסיביות” ושל עבודה בשביל ה„אובדים והנדחים”—כל החמה הכבושה הזו נשתפכה ב„אגרתו” של ז'אבוטינסקי. „זעם” של ביאליק היה כאן עם מטר־תוכחות של מבחר מאמרי בן עמי. המסוה מעל היהודים הכותבים רוסית לרוסים נקרעה בחזקת־היד: יותר מרווח, יותר נעים לעבוד בסאלון רחב ונהדר, שמרובים אורחיו ושהאורחים הללו הם עשירים בכסף ובעלי יכולת מדינית וחברותית, מלעבוד במרתף אפל, שדייריו הם מועטים ועניים, בלי שלטון מדיני ובלי תקיפות ארצית. כאן אין שום אידיאליות, שום רחבות־לב, שמחבקת עולם כולו, אלא, להפך, יש שאיפה להתחמם לאורם של העמים ה„עיקריים” והשליטים. ומי שעוזב את הספרות השלטת והעשירה, הנותנת פרסום גדול ושכר מרובה, והולך לנוע על הספרות הישראלית העלובה, העניה, שכל־כך מועטים קוראיה,— רק זהו אידיאליסט אמתי, אף־על־פי—יותר נכון, מפני—שגורלו הוא—להיות

מטרה לחצי בוז וקלסה של כל אלה המתקדמים על־פי שאבלון ידוע, שבעיניהם אינו אלא „ריאַקציונר", „שוביניסט" ו„צר־מבט". כי טראַגיקה איומה יש בעם האומלל ובספרותו, שהיא אומללה כמוהו: עֲרירים נותרנו, אנו העברים, ועניים, ובידינו אין כל במה לכבד את משוררנו הלאומי... מדבריו הנוגים־הזועמים האלה של ז'אַבוטינסקי כאילו הגיע אלינו הד קולו של „אכן גם זה מוסר אלהים":

... וּשְׁפַכְתֶּם אֶת רוּחֲכֶם עֲלֵי כָּל שִׁישׁ־נֵכָר
וּבְהֵיק אֶבֶן זָרָה אֶת נַפְשְׁכֶם תְּשַׁקְּעוּ;
וּבְעוֹד בְּשַׂרְכֶם מְטַפְטֵף דָּם בֵּין שִׁנֵּי זוֹלְלֵיכֶם—
תַּאֲכִילוּם גַּם אֱכוֹל אֶת נִשְׁמַתְכֶם — — —
וַאֲשֶׁר יְגַדֵּל מִבְּנֵיכֶם נֶשֶׁר וְעָשָׂה כָּנָף —
מִקִּנּוֹ הִשְׁלַחוּהוּ לָנֶצַח;
וְגַם כִּי יַמְרִיא, צְמֵא־שֶׁמֶשׁ וְאַדִּיר, בַּמָּרוֹם —
לֹא אֲלֵיכֶם הַמְּאוֹרוֹת יוֹרִיד;
וְכִי יְבַקַּע עָב בִּכְנָפָיו וּפִלֵּשׁ נְתִיב לַקֶּרֶן—
לֹא עֲלֵיכֶם הַקֶּרֶן תִּצְנַח;
הַרְחֵק מִכֶּם עַל רֹאשׁ צוּרִים יַצְרִיחַ
וְהֵד קוֹלוֹ לֹא יַגִּיעַ עֲדֵיכֶם.
כָּכָה תְּשַׁכְּלוּ אֶת חֲמוּדֵיכֶם אֶחָד אֶחָד
וְנִשְׁאַרְתֶּם עֲרִירִים...

מובן מאליו, שאף הפעם לא שתקו המתבוללים היהודיים (הסופרים הנוצרים שתקו לגמרי, כאילו אין הדבר נוגע אליהם כלל), והפעם באו בטענות אידיאַליסטיות ביותר: את היהודים ואת הרוסים מאַחדות העצמות של קדושי־הריבולוציה, כתב מאַן; ליצור בעברית—בלשון קדושה זו, שהדרת ה„פיאֶטט" חופפת עליה—ספרות חדשה, הרי זה כאילו לזרוע כרוב על קבר רחל אמנו, כתב ד'אַר. ומזה יוצא, שהיהודים אינם צריכים לדאוג לעמם ואינם צריכים לברוא ספרות מיוחדת להם בלשון מיוחדת לעצמם. זהו „הקש הגיוני", שאריסטו' בודאי לא היה מאַשר אותו. אבל יש כאן עוד דבר אחד, שאילמלא היה מעורר חמה היה מעורר שחוק: ה„שמאליים הקיצוניים" הללו, שהם מתפארים תמיד ב„מעשיותם" ו„ריאליותם", שהם מלעיגים תמיד על הרומאַנטיקה שבלאומיות הרוחנית ובציוניות,—הם עצמם, כשהם נצרכים לכך, נעשים רומאַנטיים באותה מדה, שעצמות יבשות ויראה ל„חלל" את קבר רחל אמנו נעשות להם ל„ראיה נצחת", כי שאיפותיהם ש ל ה ם הן הנכונות, הן ולא אחרות!

ואולם, אף־על־פי שלא הסכימו בעלי העתונות המתקדמת לדבריהם של טשוקובסקי וז'אַבוטינסקי, אף־על־פי־כן פעלו הדברים הללו באותה מרה, שבעתונים הרוסיים התחילו באים מאמרים על סופרי־ישראל ועל יצירותיהם. מכל הסופרים ה ע ב ר י י ם זכה רק ב י א ל י ק להזכר בזכרון טוב; בעיקר הדבר כתבו הרבה על ה ס פ ר ו ת ה ז' ר ג ו נ י ת, יותר נכון—על הסופרים הז'רגוניים שלום אַש ופרץ הירשביין, שמחזותיהם וסופריהם נתרגמו רוסית ויצאו בהוצאות רוסיות כלליות, ומחזותיו של אַש „משיח'ס צייטען" ו„גאָטט פון נקמה" הוצגו על הבמה הרוסית והאשכנזית כמה פעמים ועשו רושם, כאמור.

ובגליון שלפני האחרון של ה„רעיונות החפשיים", שהופסקו מטעם האַדמי־ניסטראַציה, הדפיס מבקר רוסי צעיר אחד, פ ט ר פ י ל ס ק י, מאמר ארוך על הירחון הז'רגוני „ליטעראַרישע מאָנאַטסשריפטען" (אגב: מה משונה שם זה! ז'אַרגוני אינו, מפני שאין היהודי משתמש במלות אלו, ואף אשכנזי אינו, מפני שהאשכנזי אינו אומר „מאָנאַטסשריפטען" בלשון־רבים). מר פילסקי אינו שוכח, כמובן, להטעים, שהוא רוסי, נוצרי ולא יהודי, ובכן אינו יודע ז'רגונית ולא קרא את ה„מאָנאַטסשריפטען" במקורן כלל; אבל דבר זה אינו מונע אותו מלהלל ומלשבח ומלפאר וכו' וכו' את הירחון הז'רגוני, שלא קרא אותו, שהרי הוסיף בסוף מאמרו: „אני מודה מקרב לב על הבאורים בנוגע להספרות היהודית החדשה ועל התרגומים ממנה ל ע ו ר כ י ה„ליטעראַרישע מאָנאַטסשריפטען", ל מ ר ו ו י י ט ר ו מ ר נ י ג ר" וכו'. ובכן, על סמך עדותם של שני ע ו ר כ י ה„מאָנאַטסשריפטען"

גומר מר פילסקי את ההלל הגדול על אותן ה„מאַנאַטסשריפטען" עצמן...אבן, מר פילסקי „נתיהד" לגמרי והוא מחזיק בכלל תוקף בכלל התלמודי: „הוראת בעל־דין כמאה עדים דמי"..

אבל לא זה העיקר. העיקר היא, שמר פילסקי—יותר נכון, ה„מגידים" שלו, מר ווייטר ומר ניגר— רואה ב„מאַנאַטסשריפטען" את ה„סנונית הראשונה": עד שבאו הן היה חורף על פני רחוב־היהודים—לא היו לא רגש לאומי ולא יצירה לאומית, היו רק „תהו־ובהו" ולא יותר; ומשבאה ה„סנונית הראשונה", בא לרחוב היהודים „האביב הראשון של יצירה לאומית אמתית" ו„היהודים התחילו לחוג חג גדול, חג התחיה מעם המתים". אחרי דברים כאלה בודאי אין להתפלא על זה, שבסוף מאמרו מרשה מר פילסקי לעצמו לומר כדברים האלה בקירוב: הוא מצדד בזכות לאומיותה של הספרות הישראלית, אף על פי שאינו יהודי, ואינו מצדד בזכות לאומיותה של הספרות הרוסית, אף על פי שהוא רוסי, מפני שהוא נכון לתת פרוטה לעני, אבל אינו חס על השקל של העשיר... ושמא עדיין אין אנו מבינים כל צרכנו את ה„משל" הברור הזה, הוא מבאר אותו לנו תכלית באור: אין מן הצורך להיות לאומי, ביחס אל ספרות ואמנות, שיש להן פושקין, טורגניוב, דוסטויבסקי, טשיכוב ועיד ועוד (כאן באה רשימה ארוכה של מספרים וציירים רוסיים), אבל ראוי להיות לאומי ביחס אל הספרות והאמנות היהודיות, שאין להן כלום לגמרי ולחלוטין או, לכל הפחות, שלא היה להן כלום לגמרי ולחלוטין, עד שבאו ה„מאַנאַטסשריפטען" ביחד עם „טשיכוב היהודי"—מאליו מובן, שהכתוב מדבר בשלום אַש—ועם פרץ הירשביין וניגר־ווייטר...

כך מלמד אותנו תלמידם של ווייטר וניגר. כל ספרות ישראל, ואף הז'רגונית „שלפני־ההיסטוריה" בכלל, היתה תהו־ובהו, עד שבאו ה„מאַנאַטסשריפטען" ואמרו „יהי אור"!—ויהיו—שלום אַש ופרץ הירשביין...

ועם דל, שאין לו כלום לגמרי ולחלוטין, עם עני, שמר פילסקי נכון לתת לו „פרוטה", צריך, כמובן, להתגאות אפילו בזה, שה„מאַנאַטסשריפטען" שלו, ספרותו היחידה, אינן אלא еврейскіе Вѣсы (ה„מאזניים היהודיים"— ה„מאזנים" הן ירחון מודרניסטי בלשון רוסית) והן כל־כך מחקות את ה„מאזנים", עד שאפילו המעטפה עם האשה שעל־גבה אינן אלא חקוי להמעטפה של ה„מאזנים". וזוהי ה„יצירה הלאומית המקורית" שלנו, שהביאה עמה ה„סנונית הראשונה"!

כי את הז'רגון בכבוד העתונים הרוסיים, המושפעים מן היהודים המתבוללים, על־פני הספרות העברית—דבר זה מובן הוא מתוך האמור למעלה: מאחר שהענין בספרות הישראלית כולה מוצאו מן הריבולוציה עם השתתפות־ההמונים שבה, הרי טבעי הדבר, שמשפט־הבכורה צריך היה להיות ל„ספרות־ההמונים" של ישראל, יותר נכון, לספרות, שנוצרה בלשון המדוברת בפי ההמון הישראלי. אבל מפני מה נתבכרו שלום אַש ופרץ הירשביין על פני כל שאר הסופרים הז'רגוניים? מפני־מה לא הוציאו לא Шиповникъ ולא Знаніе ולא Земля' לא את ספורי מנדלי מו"ס ולא את ספורי פרץ, ואף במאמרים הרוסיים על הספרות הז'רגונית לא נזכרו שני עמודי־הספרות האלה אלא בהעברה בלבד, בעוד שלא היו די תהלות ותשבחות בשביל אַש והירשביין?

על אַש הכריזו המבקרים, שהוא „תמים" ועיקר ערך כשרונו בא מתוך התיחסותו הישרה והבלתי־אמצעית לכל מה שמשמש לו חומר ליצירה פיוטית. כשנסתכלתי בסבות, שגרמו לפרסומו המרובה של אַש, הוכרחתי לבוא לידי מסקנות אחרות לגמרי.

כי לא על־ידי ה„עירה", שבאמת היא ציורית במדה מרובה, נתפרסם אַש בספרות הלועזית, אלא על ידי שלשת מחזותיו: „ימות־המשיח", „אל־נקמות" ו„שבתי־

צבי". ודוקא בשלשת אלה מופיע אַש לפנינו לא בתור „צייר יוצר ושותק", לא בתור חוזה, שהעיקר בעיניו ספוק התביעה הציורית ה ע צ מ י ת שבו, בלי תשומת־לב לה„דרישה וההצעה" ב ש ו ק ־ ה ח י י ם ו ב ש ו ק ־הספרות, אלא בתור קבלן־של־מחזות, שמשתדל ל ה מ צ י א להתיאטרון ולקהל־הקוראים כל מה שישביעם רצון מפני שהוא מתאים להרוחות המנשבות בחיים ובספרות ב א ו ת ה ש ע ה וב„אותו סיזון".

„ימות המשיח", המחזה הראשון, שפרסם את שמו של אַש בין ה„גויים", נתחבר בעצם ימי תנועת־השחרור הרוסית. על הבמה החברותית של רוסיה הופיעו אז בפעם הראשונה בגלוי וברעם ורעש המפלגות הישראליות, שעד אז עבדו בסתר. ה„בונד" התפאר אז, שהוא ה„חלוץ" של הריבולוציה הרוסית; הציוניים השתתפו הרבה בתנועת־השחרור בתור מפלגה בעלת תביעות לאומיות בהוה— בגלות—ולעתיד לבוא—בארץ־ישראל. יחד עם זה נתבלטו השקפותיהם של המתבוללים היהודיים הקיצוניים, שהטעימו וחזרו והטעימו, שאין שאלת־יהודים בעולם כלל, אלא יש שאלה רוסית־כללית, או פולנית־כללית, שבפתרונה תפתר שאלת־היהודים מאליה. וגם מפקפקים ותוהים לא חסרו בין היהודים—. כבר ראינו למעלה, כי מפני שהפרוצנט של היהודים הריבולוציינרים היה גדול ומפני שהיהודים בולטים ונראים בכל מקום יותר מכל שאר העמים,—גדל מאליו החפץ להכיר את חיי־היהודים ושאיפותיהם לכל מפלגותיהם ושדרותיהם. היתה „דרישה" בשוק־החיים ובשוק־הספרות לציורים מחיי היהודים ומפלגותיהם, והכל זוכרים עוד את ההצלחה הרעשנית של יושקיביטש. אַש ה„תמים" בא גם הוא לספק „דרישה" זו על־ידי „הצעה" מתאמת: הוא העלה על הבמה „יהודים מכל המינים": יהודים זקנים ויהודים צעירים וגם יהודיות ממינים שונים. על הבמה עולים: סוחר גם מליפציג מדבר אשכנזית משובשת ואשתו הקאַריקאַטורית (ה„דוד כהן" ואשתו),—שאין דוגמת דבריהם במציאות כלל, אבל הם משמשים חומר לצחוק בתיאטרון, כמו שאוהב־ההמון,—ביחד עם סטודנט חוץ־לאַרצי אידיאַליסט ותוהה, שאין בו רוח־חיים ואפילו לא כ ח ־ ה ס פ ק נ ו ת; בונדי, ציוני וסתם יהודי וסטודנטית יהודית מתבוללת מן האוניברסיטה הקראַ־קאית; יהודי זקן ומסור לאמונתו ביחד עם בניו הסוחרים מן המין הישן ומן המין החדש ועוד ועוד. וכל אלה מתוכחים ומתפלפלים ממש בסגנונם של ה„ווכוחים בין מאמין וממאן" או בין „מאמין ומשכיל" של המנוח ר' בנציון שלעז נ"ע ושל ר' יהושע מזח שליט"א. וכדי שלא תהא „יצירה" ציורית, כביכול, זו יבשה כלולב וחבוטה כהושענא עובר הוכוח הריאַלי שבריאַליים, שהוא ממש „דיסקוסיה" באיזה אספה מפלגתית, לפתע פתאום אל תמונות דמיוניות עם אסתר'קה אהיבת קאַזימיר הגדול ומסיים ברומאַנטיות, שלמרות יפיה מצד ידוע אינה עושה שום רושם ציורי מפני שהיא שלא במקומה ואינה מחוברת אל שאר ה„מחזה" (יותר נכון הוכוח) אלא באופן מלאכותי, לקיים מה שנאמר: אחוז בזה—בריאַליות מתאמת לימי הריבולוציה — וגם מזה — מן הלחלוחית של שירה—אל תנח ידיך, כי קבלן ספרותי יצא את כולם...

איך היה „מחזה" כזה, שהוא ממש למטה מן הבקורת, יכול להצליח הצלחה מרובה כזו על הבמה ובספרות הישראלית והכללית? — את התשובה על שאלה זו העלה על דעתי ב ל י מ ש י ם יהודי מתבולל אחד, שבקר בעתון Temps את המחזות המוצגים על הבמה הרוסית בשתי השנים האחרונות. הוא הלל את אַש על שחבה יתרה נודעת ממנו ל ה ט פ ו ס י ם ה ב ל ת י ־ ל א ו מ י י ם של „ימות־המשיח": בעוד שהציוני שבמחזה זה מתואר בלי כל אהבה ובלי כל תשומת־לב ובפיו מושמות רק פראַזות באַנאַליות. שאף השטחי שבציוניים כבר אינו מסתפק בהן בימינו, נשתכללו ביותר צורותיהם של „מחייב־הגלות" מ ש ה, של המתבולל־התוהה אַ נ ד ר ז ' י י וביחוד של המתבוללת הנלהבת י ו ס ט י נ ה,— זו הפולנית הקנאית, שאינה רוצה אפילו לדעת ממוצאה היהודי. מתבוללת מטפוס זה, שכל הציירים בעלי הרגשה בלתי־אמצעית באמת הראו על הזיוף

והשקר שבו, מתוארת ע"י אַש בתור הטפוס היותר סימפתי והיותר מרהיב שבין כל הנפשות העושות במחזהו. את כל הצבעים היותר מזהירים שבמכחולו בזבז עליה, היא עיקר המחזה, היא ה„יתד" שלו, ולמלא את תפקידה על הבמה נטלה על עצמה המשחקת היותר טובה.

הדבר ברור: אַש ידע לכון את השעה, ידע את נפש הגויים ביחוסם ליהודים וגם ידע במה למשוך אחריו את לבם של המתבוללים מן היהודים...

עבר „עידן-הרתיחה" של הריבולוציה והגיעו ימים אחרים. המפלגות היהודיות הריבולוציוניות ירדו מעל הבמה. דעת-הקהל חדלה להתעסק בהן. הקוראים הרוסיים — והיהודיים עמהם — התחילו מוצאים ענין בשני דברים: בפורנוגראַפיה ובמחאה נגד „כביכול": אחרי שלא הצליחה המלחמה ב„מלכותא דארעא" נתכוונה המלחמה כלפי מלכותא דרקיע" (עיין ב„חיי האדם" של אנדריוב את קללת ה„אדם" כלפי ה„אלמוני הלבוש-אפורים"). וממש באותו „סיזון" עצמו כותב אַש את „אֵל נקמות"...

אין אני משוה את „אל נקמות" ל„ימות-המשיח". יש יתרון ל„אל נקמות" מזה האחרון כיתרון לאור מן החושך. ב„אל נקמות" יש חיים, יש מעשה, יש רעיון מרכזי ויש ציורים יפים, ואלה האחרונים מצויים דוקא במקום שאַש מתאר את הפרוצות ושיחותיהן (במערכה ב'). רחוק אני מן הצנועתנות הצבועה, שאינה מרשה לצייר לקחת בתור חומר לציוריו את הפריצות המצויה בעולם. יכולה להיות ציוריות אמתית בתאור החלאה כבתאור הקדושה, בתאור הפרוצות כבתאור מלאכי-עליון. וב„אֵל-נקמות" יש ציוריות אמתית כזו בכמה מקומות, אף בשעה שאַש מתאר את חלאת מין האדם. אבל כל מי שקרא את מאמרי-הבקורת הנלהבים על „אל נקמות" והתבונן אל ההצלחה היתרה, שהצליח מחזה זה על הבמה הרוסית, האשכנזית והז'רגונית, אי-אפשר שלא יכיר בדבר, שלא הציוריות גרמה להצלחה זו, אלא שני דברים אחרים, „לגמרי אחרים", כמו שאומר מר לוינסקי. ושני הדברים הללו הם: התמונה המעוררת גועל-נפש של ה„נשים המסוללות זו בזו" (מה שנקרא בלשונות העמים „אהבה סאַפפית" או „לסבית"), מאַנקה ורבקה'לי (בסוף מערכה ב'), והתרסתו של יעקל טשאַפּשוביטש כלפי „כביכול" (במערכה ג'). והרי דוקא שתי תמונות אלו אינן טבעיות ואינן ציוריות כלל. על התמונה הראשונה אין לאַבד אפילו טפת-דיו אחת. ומה שנוגע לשניה צריך להיות „תינוק נשבה לבין העכו"ם", כדי לחשוב, שאפילו היהודי היותר גס מערבב את ספר-התורה בהקדוש-ברוך-הוא ובכלל מתיחס אל ספר-התורה כאֶל פֵיטיש. יחוסם של האכרים הפולניים הקתוליים אל האיקונין שלהם נתחלף כאן לאַש ביחוסו של היהודי לספר-תורתו. ובכן כל תמונה זו, שהרואים אותה על הבמה מוחאים לה כף במצהלות-תרועה מפני שהיא לפי „רוח-הזמן", אינה אלא חקוי גס למושגים זרים ודבורים זרים. ואוי לו לפרסום, שהוא תלוי בזיוף היצירה הלאומית, ואוי לה ליצירה לאומית, שה„זרים" יודעים להוקיר אותה יותר מ„בני-הבית" של הספרות, שבה נוצרה יצירה זו!

והתהלות והתשבחות, שפזרו ה„זרים"—ואחריהם נמשכו „בני-הבית", כדרכם—לאַש, נסכו עליו שכרון ממש, והוא— המסוגל לצייר תמונות קטנות ואידיליות בנות-רגע ובני-אדם ננסיים— נועז לצייר תקופה שלמה עם אדם-ענק, אשר מקול-מפלתו כמעט חרג ממסגרותיו כל עולם-היהדות כולו!...

חוצפה של „ימות-המשיח"...

אף מעריציו של אַש חושבים את „שבתי צבי" שלו ל„נפל" ול„סנדל", ועל-כן לא נעמוד עליו הרבה. נעיר רק על זה: אף „שבתי צבי" הוא „סחורה ספרותית בשביל הסיזון". ה„סיזון" של עכשיו דורש יצירות מלאות מסתורין דתיים בצרוף פורנוגראַפיה, שאין שום מסתורין נקיים ממנו. בספרות הרוסית מושלים עכשיו ברדיאַיוב ובולגאַקוב וחבריהם מצד אחד וסולוגוב וחבריו מצד שני. ואַש יודע זאת ו„שבתי צבי" שלו מספק את שתי התביעות הללו באחת. רק

מפני־כן זכה גם המחזה הזה, שחוץ מפראַזות תנ"כיות מקולקלות ורעיונות מסתוריים מתהלכים עתה בשוק אין בו כלום, לתפוס מקום בספרות הרוסית והאשכנזית הכללית בעוד שלא זכתה לכך אפילו יצירה כ„מגלת־האש". ובאמת, איך אפשר היה הדבר, שלא יתקבל בחבה בספרות הכללית מחזה יהודי, שבו יועצת אשה יהודית למשיח יהודי, שיהיה לאלהים ממש, והרבה מדובר בו על „אל־אדם" ו„אדם־אל"? — כי כל זה זר לרוח היהדות לא פחות מתורת קונג־פו־טזי הסיני, כי אַש לא הבין כלל את המסתורין של הקבלה, שהחזיק בה שבתי צבי ומצא בה סעד וסמך לבטול המצוות לימות־המשיח, — דבר כזה הרי אין ה„גויים" מאומות־העולם ומישראל יכולים לדעת. וה„טון" המקראי המעושה סימא את עיניהם, עד שלא ראו אפילו את החסרונות הציוריים הגדולים של „שבתי צבי". הם לא ראו, למשל, שהשנוי הגדול, המתחולל בנפשו של שבתי צבי אחרי שבאה שרה עם ה„עצה" שלה לגאול את העולם על־ידי העבירה, לא נתגלה בשום מעשה, אלא נתבטא בפראַזה פשוטה ומוכנת־לכך של שבתי צבי; הם לא ראו, כי שרה כולה אינה אלא פונוגראַף מדבר פראַזות שאולות, ששם מר אַש בפיו; הם לא ראו, שכל המאורעות המחרידים ומרווי־הדם של שנות ת"ח ות"ט, שבלתם אין לבאר את השפעתו המפליאה של ש"צ, עוברים לפנינו במסה אחת ומתבטאים עוד הפעם רק על־ידי דברנות ווכוחים ארוכים של היהודים המסתתרים (מערכה ראשונה, תמונה שניה). כל זה לא ראו הם מפני שהתוכן בכללו הוא לפי הרוח המנשבת עתה בספרות הרוסית. וכלום ראה כל זה הסופר העברי מר ספוג, שהקדים להכריז בקולי־קולות על „שבתי צבי" (עוד קודם שנדפס) בעתון העברי „הזמן"? — אבל, וכי יש לסופרים העבריים דעה שלהם בכל הנוגע לאותם מעניני־ישראל, שהגויים הקדימו לחוות דעתם עליהם? — הרי דוגמה אחת מענינגו: לפני חמש שנים ויותר נדפסה ב„השלח" הדראַמה „יצא וחזר" של אַש, שתכנה חשוב הוא וציוריותה אינה מרובה ביותר, — ואז לא הזכיר אותה לשבח שום סופר עברי אפילו במלה אחת. זה לא כבר יצאה אותה דראַמה עצמה בז'רגון וברוסית — ומיד הרבו הסופרים העבריים לגמור עליה את ההלל הגדול... בלי משים שואל כל הרואה מעשים מעין זה: כלום יש איזה ערך לפרסום כזה ושבחים כאלה?

ופרץ הירשביין — כלום לא בא פרסומו מסבות צדדיות, שאין להן שום יחס אל כשרון של צייר?

הירשביין התחיל לכתוב בעצם ימי ה„דימוקראַטיות" היתרה בתוכנו, ומיד נתפרסם בתור „משורר־המרתף". בני מפלגות ידועות ראו בו „תנא מסייע" לדעותיהם — ו„עמדתו" בספרות נתבצרה. עבר עוד זמן מועט, „שירת־המרתף" אבדה את חנה מסבות ידועות — וה„מודרניסמוס" תפס את מקומה של ה„ריאליות" מן המין המוצא חן בעיני תלמידיו של מרכס. ואז התחיל הירשביין „בלי שהיות" לכתוב דברים „מודרניים", עד שהגיע לידי „וואַנדערער־טרוימען" המשעממים והמלאים „שירה עליונה" מובעת בפראַזות נפוחות ונמשכות עד אין סוף, — והירשביין נתפרסם ל„איבסן עברי" ממש. ספוריו ומחזותיו נתרגמו רוסית וטשוקובסקי ופילסקי הנזכרים למעלה העמידו אותו בשורה אחת עם אַש, ביאַליק ופרץ.

וכשאתה קורא את מחזותיו וציוריו של הירשביין כל־כך מפליא אותך הדבר, שדברים כאלה היו יכולים למצוא חן בעיני הקהל, עד שאפילו הבאור המובא למעלה אינו נראה בעיניך כמספיק. הרי כל מחזותיו אינם אלא „כתובות על הטימה", כמו שאומרים בבתי־הספר הבינוניים: יש „טימה" מוכנה אחת — בני־אדם, שאינם מדברים אלא בהברות מקוטעות — והרי לך מחזה בשם „נבלה"; יש „טימה" מוכנה שניה — בני־אדם, שהם בעצמם חולים מתוך עבודה ומחסור במחלת־השחפת ומורישים מחלה זו לבניהם — והרי לך מחזה בשם „הולכים וכבים"; יש „טימה" שלישית מן המוכן — עלמה מעיר קטנה מפותה על ידי בחור עשיר — והרי לך מחזה בשם „מרים" — וכן כולם, עד תום כל ה„טימות". אין כאן שום

יצירה, שום הפתעה של הקורא בדבר, שלא המתין לו מתחלת-קריאתו, כמו שהדבר נוהג במחזות כתובים בידי יוצרים. הכל כל-כך ישן, כל-כך שאַבלוני, כל-כך מובן מאליו, אם רק תניח את ה„הנחה הראשונה" של המחבר, עד שאינך צריך כלל לקרוא את המחזה: די שיספר לך איזה אדם את תכנו במלות אחדות, כי יותר ממה שתדע על ידי ספור בעל-פה כזה לא תמצא בו אף אם תקרא אותו כולו בעצמך...

מבחר חלומותי במשך כמה שנים היה — כי יבוא יום, וספרות-ישראל תהיה לא רק מושפעת, אלא גם משפעת על ספריותיהם של שאר העמים, לכל-הפחות, על-ידי תרגומים. אבל, אם התרגומים יהיו מעין מחזותיהם של אַש והירשביין, שבאמת אין הם עצמם אלא חקויים לספריות העמים ורק מפני זה הם מתקבלים על לבותיהם של אלו,—מוטב שלא יתקיים חלומי זה כלל!

ולסוף רק הערה אחת קטנה: מי שיחשוב, שבאתי במאמרי זה לבטל את כשרונם של אַש והירשביין לא יהיה אלא טועה. כשהייתי עורך גם את חלק הספורים והשירים שב„השלח" ואת „לוח אחיאסף", הדפסתי בעצמי כמה ציורים משל אַש, שאני חושב אותם ליפים באמת; ועל „העירה" של אַש, שאַף לדעתי היא מלאה ציורים יפים ואידיליות נחמדות, כאמור למעלה, בא מאמר-בקורת מפורט ומלא-תהלות ב„השלח" (כרך י"ח, עמ' 78—85). חושב אני, שיש לאַש עין רואה ומסתכלת וכשרון לצייר עולמות קטנים, שלמים ונאים, אבל בלי אופק רחב, ומחזות שלוים ופיוטיים, אבל בלי סערות-מלחמה ובלי התמוטטות-עולמות. ואמנם, מתחלה הכיר אַש בכחו הקטן והרענן—ויצר את ציוריו הקטנים והנאים ובהם קנה לו שם בצדק. ואולי מוכשר גם פרץ הירשביין לצייר ציורים מחיי ההמון הפשוט בכשרון לא-גדול, אבל טבעי וסימפתי. ואולם ההצלחה בשעת תגבורת השפעת ההמונים, שבאה מתוך סבה, אשר דבר אין לה עם ציוריות, כאמור, והרעש ברחוב הגויים, שגם סבתו הצדדית נתבארה למעלה, הביאו את שני אלה לידי „שגעון-של-גדלות" ממש, עד שהתחילו לכתוב דברים, שאינם לפי כחם ושאין בהם שום מקוריות ישראלית, ואת הז'רגוניסטים—לידי בטול כל מה שהיה לפני אַש והירשביין ולפני ה„ליטעראַרישע מאַנאַטסשריפטען" ולידי תרועות על ה„ריניסאַנס היהודית", שבמצב החמרי והרוחני של הספרות הז'רגונית ההוה אינן אלא „לעג לרש". ועל-כן מצאתי לנחוץ,—אף על פי שידוע לי מראש, כי עד מהרה יקומו סופרים מן המין הידוע וירעישו עולמות עלי, ה„ריאַקציונר", שונא-הז'רגון, בעל ה„יהדות האמתית", שונא הכשרונות הצעירים וכדומה לוה,—לגלות את מקור הצלחתם המשונה של אַש והירשביין ולקרוא להז'רגוניסטים המשתובבים:

—Schuster, bleib' bei deinen Leisten!

אודיסא, סיון תרס"ה.

להסתדרות הקהלה הישראלית.

מאת

ברוך בר"י.

מה היא הקהלה הישראלית, איך היא מסתדרת, מה מעשיה ומי הם באי-כחה, — על כל השאלות הללו אין תשובות ברורות ומדויקות לא בחיי-המציאות של כנסת-ישראל הרוסית ולא בחוקי-המדינה הרוסיים. רוצה בית-הדין הגלילי בניעז'ין, למשל — הוא מוציא על סמך של השערות והקשים הגיוניים מן החוקים הקיימים את פסק-דינו, שאמנם יש ברוסיה קהלה ישראלית בתור אישיות משפטית, שהיא בעלת זכיות וחובות; ולאחר שנתים פוסק אותו בית-הדין עצמו במשפט אחר, שבמובן המשפטי אין קהלה ישראלית במציאות כלל. בקהלה זו פועלות חברות שונות בלי שום יחס וקשר ביניהן, כאילו היו מלכיות קטנות, שאין אחת מהן נוגעת בחברתה, ובקהלה אחרת משעבדים לעצמם את כל הכספים ואת כל המוסדות הצבוריים „יקירי-קרתא" אחדים, שאף הם עצמם אינם יודעים מי בחר בהם ומי מלא את ידם. שאלה זו של הקהלה נפתרת לפי רוח האורתודוכסיה הקיצונית ובצדה פושטת שאלה אחרת של אותה קהלה לא רק את צורתה הדתית, אלא אף את הצורה הלאומית שלה. במצב עוד גרוע מזה היא שאלת הסתדרות-הקהלות בכללה: מאבותינו לא ירשנו כלום בנידון זה ובעצמנו לא עשינו דבר. כשהשנים כ„תקונן" והעם מתרגל לשאת את עול ההגבלות בלי תלונה, עומדים על המשמר שנים שלשה „בעלי-טובות" וחשים להציל את האומה ממורים בעלי-תעודות, מ„סימנאַריות אפקורסיות" ועוד מ„פגעים רעים" כאלה; וכשבאים „ימים טובים" לרוסיה והאדמה מתרוה מדם היהודים זעומי-אלוה, צצות ככמהין ופטריות החברות המתנגדות זו לזו ושונאות זו את זו, שכל אחת מהן מְדברת בשם העם כלו וכל אחת מושלת בעניני-הקהלה בשמו של עם עני זה. כי מי בשנים האַחרונות לא היה בא-כחה של האומה הישראלית בתור עומד בראש הקהלה היהודית גם מאלה, שדמו ל„הרעיש עולמות" ולהפוך את הקערה על-פיה, וגם מאלה, שהלכו להתרפס לפני העריצים המרכאים את גופנו ואת נשמתנו כאחד?

הדבר מובן מאליו, שתכנית של הסתדרות לאומית בגולה אינה יכולה

להברא בלי השתתפותם של טובי האומה ובחיריה אחרי משא־ומתן חי באסיפות מיוחדות ומאוספות לכך. אבל אחר שאסיפות כאלה לא במהרה תתאספנה מפני סבות חיצוניות וגם מתוך הסבה הפנימית—שכדי שתתאספנה צריכה התעוררות מרובה,—על־כן באתי במאמרי זה לעורר משא־ומתן ספרותי, שעל ידו תתבררנה השאלות העיקרות של סדור הקהלה.

ממי מסתדרת הקהלה, כלומר, מי נמנים עליה ומי הם חבריה?

לדעתי, צריכה הקהלה הישראלית לכלול בקרבה את כל הגברים והנשים בני ובנות חמש ועשרים שנה ומעלה, מלבד פושעים ובעלי־מומים ידועים. אך חרפה היא לראות במחנותינו את המגמה, שכבר בולטת היא למדי, להוציא גם בעתיד את הנשים מכלל הקהלה,—כאילו לא היתה האשה חלק מן המשפחה, החברה, הלאום והמין האנושי וכאילו יש במציאות שאלות חברותיות, שהן נוגעות רק להגבר ולא להאשה! לא נאה לעם מנוסה בהגבלות להגביל את זכויותיו של מי שיהיה. וחוץ מזה, הרי מלבד הפסד גדול במובן הצבורי והלאומי לא תביא מגמה מכוערת זו כלום. שהרי כלום היינו חסרים בכמה ערים, למשל, בתי־ספר לנערות, אילמלי השתתפו הנשים בחלוקת סכומי מכס־הבשר על צרכי הקהל, וכלום בעיר גדולה כאודיסא אין אף אשה אחת, שתהא ראויה ומוכשרת להשתתף בעניני־הקהלה ולדון על אופן הספקת צרכיה?—. הצעתו של מר אוסישקין בהמועצה האודיסאית, שלא השתתפו בה נשים, בדבר רשימות חברי־הקהלה נכונה היא מאד. בפנקסיהם של גבאי בתי־התפלה נרשם כבר חלק גדול מאלה, שצריכים ויכולים להיות לחברי הקהלה. צריך יהיה להוסיף על הרשומים בפנקסים אלו רק את כל אלה, הרוצים להשתתף בעניני הקהלה, אף אם אין להם „מקום" מיוחד בבית־התפלה או אינם מתפללים כלל.

כמה חברים נצרכים ליסוד קהלה ישראלית?

במובן הדתי נחשבים לקהלה אפילו שנים שלשה „מנינים" של יהודים באיזה כפר, אם רק יש להם בית־תפלה מיוחד. במובן הצבורי והלאומי, ולא רק הדתי, אין ישוב קטן כזה, שמפני מעוט חבריו אין בו מקום למוסדות חברותיים, ראוי לשם קהלה, וכחלק שאין לו ערך בפני עצמו הוא צריך להספח לאורגאניסמוס שלם. דומה אני, שמספר החברים המצטרפים לקהלה מיוחדת אינו צריך להיות פחות מחמש מאות נפש, שהם בערך מאתים משפחות. מן הכלל הזה צריך להוציא את הערים המחוזיות שבתחום־המושב ואת הערים הפלכיות מחוץ־לתחום, שבהן אין יסוד קהלות יהודיות צריך להיות תלוי במספר החברים.

מהו אופן פעולת־הקהלה?

אם נביא בחשבון את העובדה, שבין קהלותינו תמצאנה כאלו, שמספר חבריהן יעלה על מאת אלף־נפש ושקהלות בעלות אלפי חברים תהיינה למאות, נהיה מוכרחים לסדר את אופן פעולת־הקהלה עצמה כך: היא בוחרת מתוכה ועד־פועל, שיהיה בא־כחה בכל עניניה ושאפשר יהיה במקרים ידועים להוציאו בדימוס. חברי הועד־הפועל הם הם השליטים היחידים בכספי הקהלות ומוסדותיהן. כמובן, אפשר למסור כח־שלטון כזה רק בידי בני־אדם, שהם רצויים באמת לרוב חברי הקהלה; ומשום זה בלבד צריכות כבר בחירות הועד להיות ישרות וחשאיות. אמנם, אפשרית היא תכנית־הסתדרות אחרת: התאים היסודיים של האורגאניסמוס הצבורי

הישראלי הם רק מספר קטן של חברים, באופן שאלה האחרונים מוצאים אפשרות לחוות בעצמם את דעתם, לכל הפחות, בשאלות היותר חשובות של הקהלה. אבל, מלבד שקשה לברוא הסתדרות כזו מפני כמה מעצורים טכניים, מלבד שאי־אפשר להאמין, שנשיג רשיון על הסתדרות כזו, מכריחות אותנו, כמדומה לי, גם האינ־דיווידואַליות המשונה של עמנו וגם התכונה הגלותית המיוחדת לנו, שאינה נוחה לקבל מרותו של הסדר הקבוע והמוצק, לבחור בהסתדרות יותר מרוכזות ויותר חזקה. אין ספק, שועד־פועל כזה אינו הנהגה דימוקראַטית אידיאַלית בשביל הקהלה הישראלית. אבל מי יתן ויעלה בידינו להגשים, לכל הפחות, הסתדרות כזו, ותהא אפילו אחרי „קומפרומיסים" ידועים: אז נשאיר כבר להדור הבא איזה בנין מַמשי, בשעה שעכשיו תלויה כל הקהלה הישראלית ברוסיה על בלימה.

מספר חברי הועד־הפועל צריך, כמובן, להקביל למספר חברי הקהלה. לדעתי, אפשרית היא הדרגה זו של החברים: 48—36—24—18—12—6, ומהם בוחרות הנשים: 10—8—6—4—2—1. — בחירות הועד נעשות אחת לשלש־ארבע שנים, במקום אחד או בהרבה מקומות (בבתי־התפלה), בהסכם לתנאי המקום וגודל הקהלה.

מה הן הכנסות הקהלה?

את מכס הבשר, מס הנרות וכל הקנסות (כמו קנס המלמדים), שהם מוקדשים לצרכי היהודים, צריך לבטל, מס הנרות והקנסות מוקדשים, כידוע, להחזקת בתי־ספר, שהם נקראים „עבריים" משום שהתלמידים הלומדים בהם הם יהודים, ולהחזקת האינסטיטוט־למורים בווילנא. ומה שנוגע למכס הבשר, אמת הדבר, שהחלק היותר גדול ממנו מושב להקהלה לצרכיה שלה. אבל, מלבד הנתחים השמנים, שמעלים בעלי־הטכסא והקצבים לעצמם, ומלבד ה„שיורים" הידועים, הולך חלק גדול לאבוד ומוצא לצרכים, שאין להם שום שייכות להיהודים והיהדות. העובדות ידועות הן לכל ואין מן הצורך להאריך בהן. על־כן ראוי לבטל גם את מכס הבשר. ולבטולו יש עוד טעם מספיק: המס הזה, ככל מס בלתי־ישר על צרכי אוכל־נפש (Косвенный налогъ на предметъ первой необходимости), אינו עומד בפני הבקורת של הצדק והיושר, אחרי שהוא נגבה מן העשירים והבינונים כמעט במדה שוה ומשתתפים בו עניים, שהם צריכים להיות פטורים ממס צבורי לגמרי, בעוד שדוקא העשירים פטורים ממנו מתוך זכיותיהם או מתוך שהם אוכלים טרפות. הכנסות הקהלה צריכות להוסד בעיקרן על מס צבורי פרוגריסיבי. דבר זה נהוג כבר במקצת במדינת פולין הרוסית, וכן במערב־אירופה, ומן הראוי רק לתקנו ברוח דימוקראטית יותר. ומלבד זה מקבלת הקהלה תמיכה שנתית מקופת הממשלה על אותן ההוצאות, שיש להן תכונה מדינית (כהחזקת רב רשמי), משתמשת ברבית של הכספים ובהכנסות של הנחלאות השייכים לה, בעזבונות, נדבות מקריות ודומיהן.

מה הן הוצאות הקהלה?

מסכום ההכנסה השנתית שלה מפקדת הקהלה שנים אחוזים למאה לפקדון עולמי בבאַנק הלאומי העברי, שלשה—לשם הוצאות ההסתדרות הלאומית הכללית ברוסיה, שצריכה לאַחד את כל הקהלות הישראליות, שנים—לתמיכת הנודדים לארצות שונות ושלשה לתמיכת הנודדים לארץ ישראל באמצעות הועד האודיסאי. עד כמה שתהיה אפשרות לכך צריכים אנו לעמוד בכל תוקף על נכיון הסכומים הקטנים האלה. הטעמים, מפני מה נצרכים לנו סכומים אלה, כמדומה לי, מובנים

הם לכל.—את שאר הכספים מקדישה הקהלה לצרכיה שלה.

מה הם צ ר כ י ־ ה ק ה ל ה ?

צרכי־הקהלה הם: א׳) מוסדות הצדקה והחסד, ובתוכם קופות הלואה וחסכון, שנכנסות כבר גם בגדר של עזרה עצמית; ב׳) סדור האֶמיגראציה בכל עיר ועיר ע״י לשכה אֶמיגראציונית; ג׳) תמיכות המוסדים הלאומיים הקולטוריים שבכל עיר ועיר (אגודות להפצת הספרות הלאומית, דברי ימי ישראל, האמנות ועוד); ד׳) תמיכת בתי־הספר הפרופיסיונאליים, ועל כלם ה׳) החנוך העממי.—כי המטרה האחת, שאנו לא רק מחויבים להציג לנו בגלות בשאלות החנוך, אלא גם יכולים להשיגה, היא, כמדומה לי, זו—שידעו בנינו ו ב נ ו ת י נ ו את הלשון העברית במדה מכשרת לקריאת הספרות החדשה. מעט מן הנסיון ועוד יותר—ממורים מכרי למדתי, שאילמלי היינו מקדישים חמש שנים בערך משנות הילד (מבן שש ומעלה) להוראת הלשון העברית, היו ילדינו וילדותינו יודעים לקרוא את ספרות־הנעורים כמעט בלי שום עזר מן הצד, ומספרות זו לאט לאט היו נכנסים אל הספרות החדשה בכלל, אף על פי שקשה לחשוב, שבזמן קצר לערך כזה ידעו גם לדבר ולכתוב עברית: כזאת ידעו רק המצוינים שבין התלמידים ואלה, שיוכלו ושירצו להקדיש ללמוד העברי יותר מחמש שנים. רוב הנערים, שאפשר להם ללמוד עברית כראוי רק עד השנה הי״ב לשנות־חייהם, יספיקו לקנות לעצמם את מספר המלים ואת ההרגל בחבור הרעיונות, שהם נצרכים להבנת ספר עברי בלתי־קשה, וגם לדעת את התנ״ך במדה הגונה. באופן זה יהיה לנו אף בגלות מספר הגון של קוראים עברית, וממילא יהיו לנו גם כותבים עברית. כשאנו באים לסדר את החנוך העממי חייבים אנו לתפוס את המועט האפשרי ולא את המרובה היפה. בגלות, לפחות בימינו, אין אנו יכולים לדאוג להשכלת העם במובן הרחב על־ידי פתיחת בתי־ספר בינונים וגבוהים מטפוסים שונים. כמו כן קשה להאמין, שיעלה בידינו בתנאים הנוכחים לחדש את הדבור העברי בסביבה זרה. אבל אנו יכולים ואנו מחויבים להפוך את „עם הספר" ל„עם ספרותי" על־ידי בתי־ספר נמוכים. אנו יכולים ואנו צריכים לעשות את ידיעת לשוננו במדה הצריכה לקריאת ספרותה לקנין רוב־העם. בתנאי־חיינו של עכשיו עיקר הלמוד העברי הוא משש עד שתים־עשרה שנה. במשך השנים הללו צריך הילד לרכוש לו גם את ידיעת הלשון הרוסית וכללי־החשבון במדה, שיהא מוכשר להכנס אל המחלקה הראשונה של בית־ספר בינוני של הממשלה; ובהסכם להמטרה הלאומית ושאיפות האבות צריכים אנו לעבד את הפרוגראַמות של בתי־ספרינו למתחילים. לדעתי, אפשר לרכוש במשך חמש שנים את הידיעות בשתי הלשונות במדה שאמרתי. אבל, אם קיִמִיסיה של מומחים תמצא, שהדבר הזה אינו אפשרי, נהיה מוכרחים לבוא לידי ותיר חלקי בנוגע להלשון הרוסית, שבין כך ובין כך ילמוד אותה הנער בעתיד, או להמשיך את החנוך הצבורי עוד לשנה אחת. צריך, איפוא, לבטל את החוק המשונה, שעל־פיו בטלן, שיש בכיסו שלשה רובל, הוא כבר מוכשר להיות מורה למודינו הלאומיים. היערים־הפועלים המקומיים צריכים מעט מעט לפתוח בתי־ספר בעלי חמש מחלקות לילדים ו י ל ד ו ת במדה מספקת לצרכי הקהלה, ושעורי־ערב ללמוד הלשון העברית ולהשתלמות בספרותה בשביל המגודלים והגדולים. בעבודה זו חייבים הועדים לרכז את מיטב כחותיהם ועליהם הם צריכים להוציא חלק גדול מהכנסות הקהלה. שאר הענינים המנויים למעלה, שהנהגת הקהלה צריכה לעסוק בהם, הם כל־כך מובנים וידועים,

עד שאינם דורשים באור. מהלך החיים הוא נגדנו ואנו צריכים לקדם את פני הרעה בעוד מועד.

אלה הם, כמדומה לי, הרשומים היותר כוללים של הסתדרות הקהלות. ממנה צריכה להברא ההסתדרות הלאומית הכללית, שכדאי לבררה במאמר מיוחד.

הערת־המערכת: למאמר זה נתן מקום בראש החוברת מפני חשיבות הענין שנגע בו מחברו, אף על פי שהמאמר כשהוא לעצמו אינו מספיק והוא בא, כדברי מחברו, רק כדי „לעורר משא־ומתן ספרותי, שעל ידו תתבררנה השאלות העיקריות של סדור־הקהלה". ואמנם, בכל חיי־ישראל בגלות אין אולי עכשיו שאלה חשובה מ„שאלת־הקהלה", שהרי הקהלה היא היסוד, שרק עליו הושתת כל בניננו הלאומי. ולפיכך, מן הראוי שיתעוררו טובי חכמינו וסופרינו וינסו לחקור אחרי ההתפתחות ההיסטורית של הקהלה הישראלית בפולין וברוסיה עד ימי ניקולאי הראשון, שאז מתחלת התפרדותו של ה„קהל" הישראלי, מצד אחד, וגם אחרי המצב המשפטי והמדיני של הקהלה במערב־אירופה ובמדינת־פולין הרוסית בימינו, באופן שיתברר לנו, מה יכול להשתמר עוד מן ה„קהל" הישן ומה ראוי לנו לקבל מן ה„גמינה" הפולנית החדשה, וביחוד—מה ראוי לנו ל ח ד ש בסדור הקהלה הישראלית הרוסית, בהסכם להתנאים המיוחדים ולתביעות הזמן החדש. מאמרים כאלה יתקבלו ב„השלח" ברצון, כי הם דברים שהזמן גרמם.

בַּיִת מול בָּיִת.

סצינות בשתי מערכות.

מאת

ז. שניאור.

II.

(סוף *).

בעוד חמשה רגעים.

אותה הדיקוראציה שבמערכה הקודמת. ב„אולם איטליה" החל המשתה וכוסות־ברכה נשואות. צללי־ידים ענקיים מתרוממים שם בכל רגע, מיד נשמעות מחיאות כפים והמקהלה ממלאה אחריהן בנגינת־הידד אדיר ומשתתקת.
מן הפשפש המעוגל של הבית האמוץ־השמאלי אנשים אחדים יוצאים ואחדים נכנסים.

חוה (עומדת כפופה, גבה סמוך לקיר וכאילו אינה רואה כלום).

מיטה (יוצאה במרוצה מן הפשפש, בלי סודר. שתי ידיה תחת מקטרונה שאינו פרוף לסדי. מחפשת בעיניה): והיכן היא?

חוה (מזדעזעת ומישירה גב): הא?

מיטה (מחקה): „הא־הא?" שרק׳ה שלך היכן היא? צריכים לה שמה... מאד מאד... פרומק׳לה יושבת ורותחת.–צריך לשמור גם את השרקות של׳ה,–צרות עליה.–

חוה (מתרכזת) פרומה כועסת מאד?–על שרקה?–

מיטה: כמדומה לי ששואלים אותך דבר־מה?

חוה: שרקה? היא–אינני יודעת. הניחי לי.–

מיטה (בהטעמה מסותרת): אני מניחה לך, אני מניחה לך... (הולכת לשער) תלך לה בעצמה ותחפש אותה אם צריכה היא (נעלמת).

חוה (מבטת אחריה): אחת היא.–(בזהירות) שרה! שרה!

שרה׳לה (קולה הולך מן הסמטא): בבקשה ממך, חיים! הרפני־נא עכשיו.

חיים (יוצא מן הסמטא כשהוא אוחז בקבורת יד שרה׳לה בחזקה, כובעו בצד ראשו, מניע באצבע כמושל): אין אני רוצה לדעת...

שרהלה (מתמלטת ממנו): ואני לא אלך (נגשת סמוך לחוה). אני עומדת כאן עם חוה. אני צריכה.–

חיים (נגש לחוה בתנועות בריוניות, ינוגה אותה בכתפו): אמרי נא, פיפה **), את מסיתה אותה לזה? (נוגח באצבעו־הקטנה את חטמה) נהגו בה כבוד...תרנגולתא זו... עוד מעט ואת מקבלת הֲמָּמָּה ותרמיל־עצמותיך ישפך ארצה עד...

---

*) עיין בחוברת הקודמת.
**) יפהפיה.

עד שסמרטוטרים יהיו מלקטים אותן לסוקר... לאָן את מביטה? הן אני מדבר אתך!

שרה'לה: חדל לך כאן מ„הפציותיך", חיים.

חוה (מבטת בו בשויון-רוח).

חיים: למה שמת בי את אספקלריות-החתול שלך? לא הכרתִני? (נכנס לסירויזיות, תופס בסודרה סמוך לצוארה ומנדנד) את מכירה בי? (בקול יותר רם) הן אני שואל אותך, את מכירה בי?

חוה (בקור-רוח): הניחה!

חיים (נפגע בכבודו): את חיים-קורקבן את יודעת? שמעת את שמע חיים-קורקבן?

שרה'לה (כלעג): פסס...

חיים (דופק באנרגיה רבה על חזהו. בקול גדול): אני הוא! אני..! (בקול יותר רם) אני—הוא!

שרה'לה: וי, וי, גבור בתחתונים!

חיים (מתנפל על שרה'לה). אַף את? אמרי נא, „קסמוֹרה" *), גם את? הנך יודעת שיש לי כגון זה? (נוטה את זרועו ודופק על כתפה בידו השניה לסימן גודל המדה) כגון זה!

שרה'לה וי--וי... כמו את השלג דאשתקד!

חיים (התלהב): יודעת את מה שמונח במגף! (מכה על בי-טנפו)... בתוך המגף!

שרה'לה: פוזמק... וחוֹר בעקבו.

חיים (שולף מבי-מגפו שבין נוצץ ומניף אותו).

שרה'לה (מזדעזעת) אוי, רעם הלמני!

חוה (עומדת שלוה).

חיים (נהנה מן הרושם): אַ? קסמורה... חושבת באמת! תכף ומיד—נו! הרם את הכרעים והלוך!

שרה'לה: חיימקי'ה, בבקשה ממך –

חיים: אין אני רוצה לדעת.

שרה'לה: כלך לך עכשיו מכאן, „אורח" צריך לבוא (כחשאי) ומעות בכיסו... תקבל שנים זהובים... בוא אחר כך.

חיים (בכוני-בריון): זוג'הובים? **) זכרי! (טומן את השכין) אני הולך עכשיו לאכלימה! ***) (הולך) קסמוֹרה, אבל זכרי! (נעלם בעומק הבמה).

שרה'לה: בריון שכזה—מה?

חוה: אין דבר. הגון.

שרה'לה (חרה לה): יודעת את. הוא איננו רע כל כך... אלא מתחנחן הוא, מה? וכי לא? הנה ה„יַטים" של רוזשה ומיטה--מגינים נאים? נוטלים מהן את הפרוטה האחרונה, ולפעמים—(בחצי קול) באגרופים, באגרופים... שמעת כיצד בכתה אתמול רוזשה בחדרה? שמעת?

חוה: שכחתי לאמר לך. מיטה היתה כאן. פרומקי'לה מחפשת אותך. היא מרוגזת.

---

*) שרה **) זוג זהובים. ***) לאכול דבר-מה.

שרה׳לה: מרוגזת? נו, תרגז. אבל מרגשת היא בחסרוני. אז? מן־הסתם תצא מיד בהולה עם הריטונגדה שלה. ומדוע לא תפול למשכב פעם אחת ... ללילה אחד לפחות. ללילה זה: רק ללילה זה. (שותקת רגע) לא־חזקה היא כאבן.

[מאולם־המשתה מגיעה נגינת־הידד חזקה].

שרה׳לה (נוגה): ושם משתה ושמחה, המחיתנים – יש להם פנאי כנראה... בקושי, בקושי מתקרבים המחולות (שותקת רגע). רע עליה הדבר אם עומדת אני פעם לשנה שעה יתרה בחוץ. וחיימ׳קה אף הוא... סבול אותו אינני יכולה!

חוה: וזה לא כבר אמרת לי, שאוהבת את אותו אהבה עזה. –

שרה׳לה: אהבה עזה... לא, אינני יודעת. „אצלם" הכל יותר יפה (רומזת לאולם). אילו ידעת!... הן אני את החתן ואת הכלה של חתונה זו ראיתי... בטוחה אני שהם הנם. היום בצהרים נשקפתי רגע בעד החלון. רואה אני שדלת־זכוכית זו של המרפסת פתוחה היא. המשרתים נקו פנימה את כסאות הסמוט, סמוט אדום וירוק... שנים התהלכו שמה והתבוננו. אחרי כן יצאו אל המרפסת. הן לא תאמיני: אלו היו החתן והכלה, תיכף הכרתי הגחיך שלהם... הוא כל כך נאה הנהו... שערו מסולסל ושחור כזפת...

חוה (מזדעזעת) מסולסל! הבריות אומרים: „עם מסולסל אל תעשה שותפות".

שרה׳לה (בחשק) בבקשה לשמוע... הוא לחש לה דבר מה והיא איְמה באצבע לחוטם – הוא הציץ אחורנית, לצד המשרתים – חי־חי, חשב בודאי שאין עין רואה – אז שלף את ידה מן הנעל הדקה... נעל־יד קטנה שכזה... ונכפף. – הוא גבה־קומה והיא לבנבנה, קטנה, צעירה.

חוה: והוא גבה קומה?

שרה׳לה: הנה–רואה את? גם את מקנאת, גם את.–נחשי־נא מה שעשה. נחשי! (כמו בסוד גדול) הוא נשק לה, נשק לה בידה... כל ה„ריסטוקרטים" נושקים ביד. לא כן? היא התאדמה. בחיי–היא התאדמה. – אחרי זה נעשית כל כך נוגה, כל כך נוגה. – פרומקה׳לה נגשה אלי והתחילה מושכת אותי משם. התחילה מציקה לי שאלך למטה לישון. „מי זה, אמרה, מביט בעצם היום בעד החלון"? הו, כמה התאויתי לירוק לה בפניה. מעולם לא שנאתיה כבאותה שעה.

חוה (משפשפת את מצחה מתוך גרוי עצבים).

שרה׳לה: ולכן אין אני יכולה להתגבר הערב על יצרי, צריכה אני להתבונן כיצד הם חוגגים את חתונתם. דבר מה מושך אותי... הן גם את שמותיהם אני יודעת... למה את מבטת ככה?

חוה (מדברת פתאום): שרה, מה יהיה אם לפתע פתאום... אמות?

שרה׳לה: מה הדברים שאת מדברת?

חוה: פשוט... בפעם אחת: „היכן היא חיה"? – אין חוה, איננה...

(צוחקת צחוק סגיני קטוע).

שרה׳לה (תולה בה עינים גדולות): ח–וה? אם כן אותו דבר אמת הוא? ואני חשבתי–

חוה (בפזור־נפש) נו, נו, פתיה, שחוק עשיתי... בעלמא ... והרי זו יראה (מתרכזת). את חשבת? מה חשבת!

שרה׳לה (לוקחת את ידה לאט): חוה, יודעת את שהנך מדברת מתוך שינה?

חוה: אני?

שרה׳לה: את?

חוה: זה נדמה לך.

שרה׳לה המחיצה בין שני חדרינו דקה מאד. אפילו את הנשימה אפשר להקשיב ... כשדממה שוררת.

חוה: טפשה, הן מאז צאתי מבית החולים אינני ישנה לילות שלמים

שרה׳לה: אם כן את מדברת זאת ככה? לא מתוך שינה?

חוה (מרוגזת): מה כונתך ככה? תינוקת, דברי, אם מדברת את.

שרה׳לה: אמרי בעצמך, פעם אחת אפשר שיתדמה, אבל פעמים הרבה? אמרי בעצמך ... וכלום הנך יודעת? בפעם האחרונה נבהלתי מאד... התאפקתי מצעוק. אינך מאמינה? בחיי... ה„אורחים" כבר הלכו להם אזי ... היתה ודאי השעה הרביעית בלילה. ה„גבוהה" כבתה את העששיות בכל החדרים. חשכה. שוכבת אני כך ואינני ישנה. כמדומה־שאת מתאנחת... פתאום אנכי שומעת: נצטחקת, צחוק משינה, בחשאי ... ואחרי כן -- (מזדעזעת ומשתתקת).

חוה (בלחש): ואחרי כן?

שרה׳לה, אחרי כן: „היוכסל הנו עמוק, עמוק, עמוק ... היוכסל־עמוק, עמוק עמוק..." ושוב נצטחקת.

חוה: וזה הכל? (שוחקת שחוק אי־טבעי)

שרה׳לה (בחשד מסותר): וזה לא כלום, חוה?

חוה: יודעת אני? פעם אחת הייתי מהלכת דרך גשר הברזל מ„פרגה" והשקפתי מגבוה המימה... ראשי כאב עלי באותה שעה... ההחיל הכל מסתובב, ומחשבה עברה במוחי: ומה אם פתאום יתמוטט הגשר מתחתי?... וחוזה אני מאז לפעמים... כשאני ישנה... והנה „גוי" סיחב אותי אל היוכסל... הרי הכל.

שרה׳לה: ואני חשבתי—ה׳ יודע מה.—חשבתי שרוצה את להרע.

וה (מסתכלת בה בעינים קמות).

שרה׳לה (נתבלבלה): יען שפרומה... יען שהיא־עליך... ככה... מתנפחת. יען שאינך משתכרה... שטות... אצלי גם־כן... כדבר הזה יקרה... אצל קרינה גם כן... ואצל מיטה... אצל הכל.—

חוה (מחליקה אותה): אל תנחמי אותי, ילדתי. אל תנחמי —.

שרה׳לה: בבריאותי!...—

חוה: את עצמי אינני מנחמת, אם לא היום־מחר. אבל סוף סוף אמור תאמר לי—

שרה׳לה: שקר, שקר, היא לא תאמר. היא לא תהין (שותקת רגע). וזה שהרויחה על ידך מלפנים? הלא היא מספרת בעצמה.

חוה: אַה, מלפנים! (חורקת שן) הנך תינוקת! אנשים יותר נאים מפרומה־

ה„גבוהה" שכחו את מה-שלפנים... אנשים יותר נאים! (משתעלת).

שרה׳לה: ראה תראה! תנסה נא... חיים שלי לא יתן. יש לו „חבריא". אנכי אבקש אותו. אָה! יש לו „חבריא".—

חוה: אחת היא. מכאן רק דרך אחת ישנה.

שרהלה (בפחד): לאן?

חוה: לשם... למקום שמשתכרים שני זהובים במעת-לעת ואח״כ גוזלים אותם הבריונים... כאן חדלתי מהיות „סחורה, בסטאַרי גורוד" *)—הן.

שרה׳לה: הנה כי זאת?—לא, לא, ישמרך אלהים!

חוה: אלהים כבר חדל לשמור (מכסה את פניה בידיה). כששכבתי בבית-החולים חשבתי הרבה, הרבה מאד, מעולם לא חשבתי כל כך הרבה. ימים שלמים, לילות שלמים...

שרה׳לה: מלאכה יפה! הלא אפשר לצאת מן הדעת. וספריך הרוסיים עם הגנבים של עור היכן היו? אין רואים אותם כלל.

חוה: אַ, הספרים? (מצטחקת) אותם מרטתי, קרעתי.

שרה׳לה (עושה בכתפיה).

חוה: אולם בין כך ובין כך—ובבית החולים אין נותנים לקרוא. מצות הדוקטור חזקה, הקריאה מזיקה לבריאות, מבינה את (מצטחקת). אבל—לחשוב! מי יכול לראות זאת? מי יכול לעכב? (שתיקה) קשה היה רק להוציא את הלבנה הראשונה, ואח״כ... מדי פעם בפעם... הוקל הדבר והוקל... עכשיו לא נשאר לי מאומה, לא נשאר מאומה...

שרה׳לה: נקל להבין. להכנס ממרשלקובסקה לכאן... מה ישאר?—אבל לאיש צריכים להיות. רק להיות לאיש...

חוה: (בנחוך נוגה): אוי, לא זה, לא זה, ילדתי. כלום חושבת את, ששם שבעתי רצון, ששם הייתי שמחה באמת? שמה... רק נתון לא נתנו לי להתעצב, יום ביומו לא נתנו. אבל באמת—

שרה׳לה: מה את סחה? והאופיצירים? והיין ה„משפוני"?

חוה: אפילו לא המרבדים של פלוסין, לא הראיים, לא המשי, לא הבשם הטוב... אני רק עשיתי את עצמי כאילו שמחה אני... או כשהתחיל הראש מסתובב והולך הייתי שוכחת...(נושמת בכבדות) אני אומר לך... אני אומר לך... הייתי מחבקת אנשים זרים... זרים לי מאד וחשבתי על אודותיו... הייתי שותה יינות ו„ליקרים" בחברת סטודנטים ובאמת—אתו, רק אתו... את מבינה? רק אתו... צריכה הייתי רק לסגור את עיני...

שרה׳לה (כחשק) אָה, מבינה אני. כונתך מובנת לי... וכשפוקחים את העינים רואים פנים זרים... לפעמים גם סבואים, מבוערים... והתעוב מתגבר...

חוה (בקצת אירוניה) ואת מי—אַת? את מי מחבקת אַת כשהנך סוגרת את עיניך? את חיים?

שרהלה: מהיום והלאה—את החתן המסולסל שראיתי כאן היום; ולפני זה—לפני זה תמיד—את בן המ׳ך אלברכט! הוא עומד כמו חי נגד עיני—

---

*) ב„עיר הישנה"—פרור-הדלות והזוהמא בווארשא.

חוה (תמהה): איזה בן־מלך אַלברכט?

שרה׳לה: ראונא... כבר שכחה. (מדקלמת)... ואזי, בגבור יאוש לבו הפצוע, שלף פתאום הפרינץ אלברכט את חרב־הזהב מתער־הכסף אשר לו וחיש קל כברק תחב אותה בחזה פרידריך הזקן, שגזל ממנו את אהובתו עד מות, את דולורס..."

חוה: אַ, את זאת קראת ב„נקמת הדמים".

שרה׳לה (בושה): ואת? למי נתכונת את? חשבתי כי גם הוא משלך, מן הספרים שלך... גבוראחר...

חוה: אי תינוקת (שותקת רגע). כשהייתי בכירה ממך שנה אחת היה לי בן־מלך שלי. הוא עשה את הבחינות באותה העיר ששם עבדתי.

שרה׳לה: אז?... כשעסקת בתפירה? בליטא?

חוה (מניעה ראש לאות „הן"): בכל ערב חכה לי בגן־העיר. ואני–אוי, תמימה הייתי, תמימה כל כך! לכאורה, פוסעת אני הביתה, אל החדר שלי– וניטה אל הגן... לאותו ספסל ששם יושב הוא... ולבי הולם...

שרה׳לה: זאת היתה לכם „אהבה"? הלא? אהבה נאמנה?

חוה: לרגלי שכב (ברעל). ככלב. ואיך! אומרת אני לו, שאין אנו מתאימים, שאני הנני תופרת פשוטה, והוא: „בלעדיך אין לי חיים". והנה הוא נוטל ומשליך את הלמודים ואת הכל אחרי גוו ומתחיל לשתות יין־שרף. חלחלה היתה אוחזת אותי.–אומרת אני לו שעניה אני, יתומה שאין לה כלום; והוא: „כל האנשים שוים בעיני משכיל, אם דל ואם עשיר, הכל שוים". ועוד הרבה, הרבה היה מדבר אלי (שתיקה). בשעת העבודה, כשנזכרתי בדבריו חם לבי וטוב לו, והייתי מתחיל לשיר... מכונות־התפירה רעשו בלי הרף. התופרות היו מתאנחות ואני שוררתי... סגלגלה הייתי אזי... רעננה.

שרה׳לה (בסקרנות): ואחרי כן?

חוה: אחרי כן התחיל ללמד אותי, לתת לי שעורים בכל ערב, לקרא אתי יחדיו, והיה מאחר לשבת... אח"כ היה מאחר יותר ויותר עד אשר... עד אשר נצח. אני התחננתי בדמעות, והוא: „כל האנשים שוים הם"–וסוף, וחסל...

שרה׳לה (בנשימה קטועה): אני יודעת כיצד יקרה כזאת, אצלי גם כן. גם אצלי היה כדבר הזה, כמדומה, ביד אחת את דוחפת אותו: „לא צריך, לא צריך" וביד השניה את מחבקת אותו.–„לא צריך, לא צריך" ובעצמך את נושקת לו... מרוע־זה?

חוה (בהתרגשות פתאומית, חורקת שן): מעות הוא בא להציע לי; ועוד הפעם: „כל האנשים שוים הם". כלב שכמותו! את מבינה? אני–כבר אי־אפשר היה לי לגשת אל העבודה, והוא–מעות. הנה כך היה הסוף של „כל האנשים שוים הם" (משתעלת).

שרה׳לה (מציצה לרגעים בקצר־רוח לאולם המשתה): אלהים עמך, חוה, התבונני־נא כיצד התרגשת. במה אדם נזכר! נו, אמרי בעצמך! יירקי ותו לא.

חוה (בעצבות): שש שנים ירקתי עד שהחילותי לירוק דם (מצטחקת). ולפעמים

היה נדמה לי שאין הדבר נוגע בי עוד, שהכל נדד הלך ממני הרחק הרחק. אבל כשחליתי ושכבתי ערירה בבית־החולים צף הכל ועלה למעלה שוב. התחיל צורב בלב. מנקר במוח: אני שוכבת כאן, והיכן הוא? אז לקחתי את ספרי—אלו שהיו מתנותיו בימי קדם—וקרעתים ומרטתים עלה אחר עלה, עלה אחר עלה, בחשאי... מבינה את? והייתי משוה בדמיוני שאת בשרו אני צובטת, שחתיכות, חתיכות של אבריו אני קורעת... והוקל ללבי לשעה קלה (שתיקה). עד אחד קרעתי אותם...

[בשעת הדיאלוג האחרון נגמר המשתה ב„אולם". תנועה. לפני דלת הזכוכית פנימה מעתיקים ונושאים שלחנות משתה ארוכים. מפנים מקום בשביל המחולות. המקהלה בודקת את כלי־הנגינה. נשמעים צלילים קטועים]

שרה׳לה (איננה גורעת עין מכל התכונה ש„באולם"): הנה בגלל זה קרעת אותם? כמה משוגע אדם זה—

חוה (מכסה פניה): אלו ידעת, כל כך חם היה, כל כך גבה־קומה. אני הייתי קוראת לו: נשרי, והוא—אותי תמיד: יונה צחורה...

(מאולם־המשתה מגיעים האקורדים הראשונים של ולס).

חוה (מריטה עיניה): נאה היונה ונאה הנשר (רואה ששרה׳לה אינה מקשיבה לה. מניעה יד בבטול ומשתתקת בדמטה.)

[באולם־המשתה החלו המחולות. מאחרי החיץ אורי־הטרכבות המתרוצצים מתמעטים והולכים].

שרה׳לה (אינה יכולה לעמוד על מקום אחד): סוף, סוף. המחילות, המחולות... וכי מי נצח? (בפזור נפש) מפני מה נשתתקת? ספרי, ספרי... (שתיקה) אבל אני נצחתי! (רוקדת על עמדה לפי קצב המוסיקה) מה הם עכשיו, למשל, פניה של הכלה הזעירה הנתונים בזר־החתונה הנוצץ והלבן? ופני החתן תחת הצילינדר? הייתי רוצה לחזות בהם עוד פעם. או! (נגשת סמוך לחוה) הטי אוזן והקשיבי: ול—די—מיר—יפה, מה?

חוה (נדהמת): מה זאת? את יודעת את שמו? כיצד?

שרה׳לה: כמו־בן. שם של אופיציר גמור, א? כיצד? למשל, יהיה ביהודית? ברוך? בריל... לא, לא יפה.

חוה (חורת): אל נא תתהוללי, כיצד נודע לך?

שרה׳לה (קורצת בערמה): וכיצד—לך?

חוה: יצאת מדעתך? לי—איך נודע? לי?

שרה׳לה: אל תדמי בנפשך ... עדין יכולה אני לקרוא בקושי מלה רוסית. אי, חוה׳לה! ואני הייתי בטוחה שרק אנכי עשיתי כזאת... מתי היית שמה?

חוה (בחולשה): אני? הייתי?

שרה׳לה: נו, נו ... (מאימת באצבע לחוטם) אני יודעת. אני לא יכולתי להתאפק. כיון שראיתים היום על המרפסת, הייתי מוכרחת להתגנב ולראות מה שמם. מוכרחת הייתי.

חוה: מה כונתך: על המרפסת? הנך אומרת ולדימיר? היכן?

שרה׳לה (סוגרת עין אחת בערמה): נו, אם כן הנני להזכיר לך (רומזת על המבוא הפתוח של „האולם"). הנה מדרגות־שיש אלו מכוסות בטפיטים לא רחבים..

וכשמתגנבים לעלות אין קול הצעדים נשמע...א, חוה?... וכשמתרוממים עד הקיר רואים שם מסגרת־קטנה–

חוה: (חוזרת אחריה בחדרה כמוסה) רואים מסגרת קטנה–

שרה׳לה: וכי מה, נזכרת? מסגרת רחבה במקצת כזו... מוזהבת–

חוה. מוזהבת–

שרה׳לה: ובכל יום נותנים במסגרת זו את שמות הזוג, שחוגג כאן את חתונתו בלילה (דופקת על שכמה). וחוה׳לה יודעת את זאת ידיעה גמורה... וחתינה זו של מי היא? והכלה מה שמה?–הזעירה –

חוה (מתחזקת): אינני יודעת... בהן שלי...

שרה׳לה: לידה; זכרי: לי–דה!

חוה לידה (בחולשה). והוא?–

שרה׳לה (מתהלכת ואינה. מקשיבה): אבל מעכשיו אין עוד שום „לידה". הנה זה כשעה אחרי החופה... משונה! כיון שהושמה הטבעת: מדם! (בהעויה רצינית) מַ–דַם סֶ–גַל!

חוה (בקול חנוק): אוי–! (מתנודדת לנפול) לא, לא...

שרה׳לה (ממהר: לתמוך בה בשתי ידיה): חוה, חוה! מה לך? מה היה לך פתאום? חוה!

חוה (נתמכת בקיר כמתעלפת למחצה): כיצד, כיצד... לא כך... כאן? בורשה?...

שרה׳לה: היי בת־חיל, חוה. מה את מפטפטת? מה יכאב לך? נכנס הביתה! נכנס!

חוה (מתחזקת בכל כחה): לא כלום... קצת כאן... כאן הרגשתי כעין דקירה חזקה... לא כלום... עמדי, עמדי... אני לא אלך... לכי... הכנסי הביתה בעצמך (רועדת). קר. שרה׳לה. קר לי מאד.

שרה׳לה (מזדרזת לפשט את הז׳קט) כמדומה--כל הערב אני מתחננת אליה: הצטנני... לבשי את הבגד שלי... בחוץ–טחב. לא–וחסל.

חוה (עוצרת בעדה): אין צרך, אין צרך. אדרבא. חם לי. חם לי מאד (מבדרת את סודרה ושואפת רוח). חם מאד.

שרהלה הביטי, לחייך ביערות. עיניך... (ממששת את מצחה) חומך נתגבר. נכנס הביתה. הניחי: אלך לאמר בבית.

חוה (אוחזת בה) אין צרך. זה לא כלום. אצלי קרו מקרים כאלה (עיניה תועות על גבי ה„אולם" המואר). אל תאמרי כלום. חכי, חכי, אל תלכי...

פרומה (בעלת עצמות רחבות ובולטות. גבוהת-קומה. פנים זועפים. רישונדה על כתפיה, יוצאת פתאום מן השער, אינה מביטה בחוה): אם ללכת ואם לאו--לא היא המפקדת אצלי! – שרקה, רצוני שתכנסי מיד אל ביתי. תיכף ומיד.– עזות־מצח שכזו! להחזיק את התינוק בחוץ כל הערב. וכי מה? שעמום תוקף אותה לעמוד יחידה... השמעתם? – עוד מעט לי. –

שרה׳לה: אנכי בעצמי עמדתי. יודעת אני בעצמי. עמדתי ככה. חכיתי לאדון אחד.

חוה (מבטת לאולם בעינים ענולות).

פרומה: (לחוה) ולך היה ברצוני לאמר, שתלכי לך למקום אחר. אין לי עוד שום חדר בשבילך. הלילה עוד תוכלי ללון בו. ומחר בבוקר אני סוגרת אותו. אינני יכולה יותר.

שרה׳לה: פרומה, מה מעלתה אומרת? הן היא חולה מאד. לפני רגע כמעט שנפלה מתעלפת. היא–

פרומה (מפסיקה): את עומדת עדין? (בקול נמרץ) רצוני, שתכנסי תכף ומיד אל הבית. נו! (זורקת מבט אלכסוני לחוה) אינני מחויבת... אצלי אין שום „בקור־חולים" (הודפת את שרה׳לה לתוך השער) ואת לכי! (מניפה את הפשפש).

חוה: כלה זעירה, לבנבנה... א? (מתבוננת סביב בעינים תועות) פרומה? מה מעלתה רוצה?

פרומה: כשמדברים אליך–עליך לשמוע! (בכעס) ממחרת הבוקר אין לך עוד שום חדר אצלי. אינני יכולה להחזיק אותך יותר. ואין אני צריכה לך.–

חוה: זאת? אחת לי כבר... עכשיו–אחת היא... גם בלי זה ידעתי. (מבטת לאולם) ידעתי עוד קודם לכן...

פרומה (בקול קר שעלבון פעוט תוסס בו): אם ידעת מקודם–ודאי שטוב הדבר. רק את זה אני צריכה לאמר לך, כי מלבד שהנך עולה לי בדמי־דמים, עוד מזיקה את לי. הרי... לכי ושמעי כיצד מלגלגים ה„אורחים" בפני... את הורסת עסקי עד היסוד... הרי... לכי ושמעי את אשר הם אומרים: מפני מה, פרומה, התחילה מעלתה מעמדת לנו סחורה רקובה?–לכי ושמעי...

חוה: מה–ה? (מרוגזת עד להשחית) סחורה רקובה? גנבת! לואי שתרקבי אתם יחד... פרומק׳לה הגנבת! יורקת אני על כלכם.. גנבת!

שרה׳לה (מוציאה ראש בחשאי מן הפשפש).

פרומה (נדהמת רגע) את... מזוהמת? את–אותי? את עדין מעיזה–? הנה אנכי... הנני ואכה, הכה ופצוע, את הפנים הבלויים שלך... (מריטה עליה אגרוף).

חוה (מפשקת אצבעותיה כחתול את צפרניו): נסי־נא!... עכשיו? נסי־נא, גנבת, נסי־נא...

שרה׳לה (מקפצת מן הפשפש ועוצרת ביד פרומה): ה׳ אתכן... פרומה, הן היא חולה... אסור לנגוע בה... אין מעלתה יודעת...

פרומה (מכלה חמתה בשרה׳לה): ואת לא נכנסת עדין?.. הרי לך– (סוטרת לחיה).

שרה׳לה (בכי עצור מחלחל בגרונה): פרומה, אין מעלתה יודעת מה שהיא מדברת בלילה... אין מעלתה יודעת...

פרומה (לחוה, קולה נחבא מכעס): להרים יד בי? את–בי?–זכרך בל ישאר פה עוד,–מיד! (מוציאה מכיסה מפתח גדול) אלי?–אל הבית שלי?–וון! (פונה אל הפשפש):

שרה׳לה (עומדת בין פרומה ובין השער בכסותה את לזויה הכואבת): מה מעלתה רוצה לעשות?.. פרומה, פרומינקה...אל נא תסגור מעלתה... אל נא תסגור

את השער... עדיין השעה מוקדמת–

פרומה (דוחפת אותה): אחרי האחת־עשרה והשעה מוקדמת אצלך?

שרה'לה: תניח נא לה להכנס. היא כבר הצטננה גם בלי זה... בעצמי רציתי לעמוד ולראות במחולות... היא היתה דוחקת אותי להכנס...

פרומה: טוב, טוב–אנכי שמעתי כיצד דחקה אותך (דוחפת אותה) ולך עוד שלם אשלם... להתל ערב שלם בי ו„באורחים"?!

שרה'לה (לחוה, בקול רועד מבכי אל תלכי, אל תלכי לשום מקום... עמדי כאן...

פרומה: לדידי–עד אור ליום מחר. הודפת את שרה'לה על כרחה לתוך הפשפש וסוגרת אותו מבפנים. נשמע כיצד סובב המפתח שתי פעמים במנעול].

שרה'לה (קולה הולך מעבר לשער) עמדי כאן, חוה! עמדי. עוד מעט ויבא חיים. חיים–(קולה נפסק).

חוה (יחידה): הרי אני יודעת. הרי אמרה לי–סוף! (קומצת אגרופים ומאיימת לעוטת אולם-המשתה) אבל אתה הנך כאן! כאן! נטית לכאן לחג־חתונה אַ? פגשתי בך סוף. סוף? (חושבת) ואולי לא הוא, לא הוא? מה יהא אז?... מסולסל, היא אומרת! גבה־קומה! סגל?

איש עובר ה' (נוטה אליה מן המדרכה הימנית, נגש ואוחז בסנטרה) פנינקה, אַ?–

חוה (הודפת אותו בבוז) אתה, הלאה ממני! אין קונים לי... „סחורה רקובה" אני... יהי רצון שתרקבו כלכם יחד, כלכם עד אחד...

האיש העובר: משוגעת! (עוזבה ונחפז אל תוך הסמטא, מציץ כל פעם אחורנית).

חוה (מורידה ראש) ומה אם טעות כאן? אם לא הוא? אזי–(מתרגשת) בתים אצית באש... אנשים אשחט (דממה ארוכה) המסגרת המוזהבה?... (פוסעת תחלה בזהירות אל מבוא אולם־המשתה. אח"כ במהירות, עד שהיא נכנסת אל המבוא ומתרוממת בלאט על מדרגות־השיש)

[שעה קלה נשארת הבמה ריקה, ב„אולם" מחוללים ומנגנים]

חוה (נראה שוב במבוא היפה, חירת, עיניה קמות, עוברת בחולשה אל המדרכה השמאלית ועומדת: שם רגע בלי תנועה) הוא... הוא... הוא... (דממה) כאן אחכה, כאן, וכשיצא–(דממה) ומה אומר לו? מה צריך לאמר? (תופסת בראשה) הושיעה־נא אלי, אלי...

חיים (בא מעמק הבמה, „מבושם" במקצת, מתגנב מאחרי חוה, משתחוה אליה בגבו ונוגחה): אַפּטשחי!–

חוה (מתחלחלת): טפו... אתה?

חיים (מחקה את תנועות ידיה, שראה, באצבעותיו) אמרי נא, בת־יולךְ, סרגת כאן פוזמקאות או שוחחת עם מלאך־המות? טוב שתדברי אל מצחת־הכובע שלי--לאן את מביטה? הן אני המדבר אליך.–„קסמורה" כבר עלתה?

חוה: עלתה. לכה אליה. היא מחכה לך.

חיים: „פיפה". לי את מצוה ללכת? (דופק על חזו) כמדומה לי שזהו חיים־קורקבן!–אַ תכף אני הומם את אזנך הימנית ב„אבן ריחים" כזו, עד שאש תהי יוצאת מן השמאלית... (בקול נטרץ) ה„לויתן" כבר בא? האורח עם המעות? – למה את משקפת בי?

חוה: איזה? הרבה „אורחים" שמה.

חיים: (פוסע אל השער) אם רמתה אותי „קסמורה" אזי לא שמי הוא חיים-קורקבן אם לא אעשה ממנה „קטרינקה" *) (דוחף את הפשפש) סגור? לפני חיים-קורקבן—סגור? (מושך בחזקה את יד הפעמון על כל הכרה והכרה) לא—שמי—וזכרי—הוא—ח—יים—הרו—ח—באבי—אבות—אבי-כם...

[בקומה השניה שהיתה מכוסה כל העת בוילונות כהים, מתרומם וילון אחד וחצי חלון נפתח].

פרומה (מוציאה את ראשה החוצה): מי מצלצל שם ככה? צלצולים אלו מה פרושם? (בראותה מלמטה את חוה) אַה, אַת? את לא תכנסי אלי—

חוה (יורקת בבוז ומתרחקת מן הבית).

חיים: „פני" פרומה, כלום אינך מכירה עוד את חיים? צריך אני אל הקולז'נקה **) שלי. ערבא טבא, „פני" פרומה!

פרומה (קוראת אל החדר פנימה) קרינה, הרי, לכי פתחי. (לחיים) רק את סחבה זו אל תתן להכנס—השמעת?

חיים: את חיה? „פני" פרומה יודעת, שאין היא הקולז'נקה שלי!

פרומה: הנך סבוא קצת... אבל ראה בקשתיך!

חיים: „פני" פרומה, כשחיים-קורקבן אומר הרי זה „נאמר", --

(החלון נסגר, הוילון מורד. בעוד רגע חורק הפשפש המעוגל בהפתחו)

חיים (בתוך כדי כניסה לשער): כשחיים-קורקבן אומר: לפתוח—מיד נפתח. (נכנס. הפשפש נסגר עוד הפעם).

חוה (יחידה, נגשת): חיים יושיע? זה? (מניעה יד בבטול) אבל אתה הנך שם... אתה—(בקול חנוק) אַ — — —

[חצי דלת הזכוכית של המרפסת נפתח, מתוך האולם מתפרץ זרם של אור ומוסיקה. רגע-קל מבהיקים שמלות צחורות ופרקים מגוהצים. החתן והכלה יוצאים אל המרפסת. האור מצליף על פניהם]

חוה (מסתכלת ברעדה): הוא—(נלחצת לקיר באין אונים) הוא.

הכלה (עטופה מטפחת-תפארה לבנה וחמה. מדברת בקול רך אל תוך ה„אולם") ... אמא, אל תדאגי... אינני מכוסה זעה... התעטפתי היטב. (דלת הזכוכית נסגרת אחריהם)

החתן: יונתי—צחורתי...

הכלה: מה חפצת לאמר לי, היקר —

החתן: לא כלום. (מרים במהירות את מטפחתה סמוך לכתפה ונושקה) וחבי, לו-א היו לי כל הצירימוניות, המהומה... התאויתי פתאום להשאר ביחידות לרגע אחד קטן עם הקטנה, הלבנה, החמימה...

הכלה. עזבנו את כל הקרואים... לא נאה. —

החתן (מניע בידו): ילכו להם, ילכו להם... את כל החררים מלאו, מזיעים, שבעים.—

הכלה: היקר, כל כך עיפה אני. והשעה השתים-עשרה לא הגיעה עדיין...

החתן: יונתי-הצעירה, יונתי החביבה, מעט סבלנות. עוד שעתים. בקרובי—

---

*) ארנז-מנגן.

**) אל החברת

(עומד מאחריה ונושקה בראשה) לידה, לידה שלי...

הכלה: היקר, רואים...

החתן (נושקה שוב): כיצד, תינוקתי? הן אנכי מאפיל עליך.–

הכלה: לא, לא מן האולם. כאן מלמטה, ראה, הנה עינים, איש... לא, אשה מתקרבת, היא מבטת... ראה!

החתן (נכפף מעל לראשה): היכן?

חוה (פוסעת פסיעות חתוליות אחדות ועומדת באמצע המרצפת בין שני הבתים, בקול עמום): מזל־טוב לך... וָליל!

החתן: הא? מה זאת? מי זה?

חוה (באותו הקול): אני.–מזל טוב.–

הכלה: מה זאת? ודאי מחותנת שאחרה... משונה–(לחוה) תעלה נא מעלתה, מדוע היא עומדת בחוץ?

חוה: תמיד אני עומדת בחוץ.–

החתן (תופס ביד לידה בחשאי): הרפי נא, הרפי, אל תקראי, (לחוה) כך, כך... זאת אומרת–במזל־טוב... גם אתם...

חוה: חַ–חַ–חַ–במזל? כיצר, וָלויל׳ה? כיצד?

החתן (מבולבל): לא, זאת... השד יודע מה זאת.–(מפסיק) משוגעת... אבל רואה אני!–

הכלה (מבטת למטה): אֻמללה.–

חוה (התלקחה): אני הִנני משוגעת? אֻמללה? נובל! וכי מה, מצאתיך... מצאתיך סוף־סוף? הלא „כל האנשים שוים הם"? מה? עכשיו נעשתה היא ל„יונה צחורה"! מִטה לבנה הכינו היום בשבילך? מה?.. נחשים ועקרַבים במטתך, נחשים ועקרבים... (משתעלת).

הכלה (נבהלת): מה זאת? (לחוה) את, למה את מקללת? את!

חוה: מרם סגל, כמה שלמה מעלתה בעד ליטרא של נוצה רכה? אַ, מרם?

הכלה: מה זאת? הן היא מכירה בך... היא מכירה.

החתן: היא–בי? אפשר. כלום יודע אנכי? אבל מי מחויב? – (נוטלה תחת זרועה) נכנס לתוך ה„אולם".– המשוגעת הבהילה אותך?... אל תפחדי –

הכלה (מסתכלת בו בחשד): לא – אתה מפחד, אתה... מדוע?

חוה (מתאמצת לדבר במתינות): מרם, תעמוד נא רגע, אל תעזוב נא את מקומה, טוב שתשאל איתו מה שלום ילדו. תשאל־נא... תשאל! לפנים הייתי אני יונה צחירה, לא כבר.–

החתן: איזו זוהמא. – המתיני, עוד מעט ואראה לה.– לידה, נכנס!

הכלה: לא, הנח, מרוע הנך חור? מדוע היא פונה אליך ב„אתה"?

החתן (מכווץ כתפיו): בבקשה ... הניחי לי...

הכלה (לחוה): מי את? מי?

חוה: אנכי? תנשמת.–

החתן: הרי לך. הנך שומעת? הלא אמרתי לך!

חוה: בכל לילה אני פורחת ויוצאת מחורי... בכל לילה... בשעה שאצלכם מתחילים עושים חתונות, ארוחות ומחולות... אבל עכשיו–גם זה אין... עכשיו „כחורה רקובה" אני...אין נוטל ביד. –

החתן (בחמת אין אונים): הסי שם... איזה פגע־רע... תחינות היא קוראת שם, או מה?... תכף הרני שולח את שומר־הסף... (מציץ אם אין מרגיש בתוך האולם. ללידה) נו, הנה שומעת את! – נכנס אל ה„אולם".– לא נאה. –

הכלה (אוחזת בסורג המרפסת, בחולשה): מה זאת? אל אלהים, אל אלהים...

החתן: הסי, הסי!

חוה (מתחילה בכעס וגומרת בבכי חשאי): את שומר־הסף?–הלא כל האנשים שוים הם! פריסת שלום לך מעולם האמת... בנך־יחידך מת... עינים כשלך היו לו... עכשיו סחורה־רקובה אני... ואתה חוגג חתונות... מעכשיו אין אפילו מקום להניח את הראש...

הכלה: אֱלי, אֱלי...

החתן (ללידה): הסי, הסי אני אומר לך. מה הנך רוצה מאת האל? הן שומעת את מה היא רוצה? בנדבה רוצה היא. ומה בכך? אבל אמור אמרתי– (מוציא את חריטו בידים רועדות ומשליך אותו לחוה): שערורות אלו למה הם? הרי, קחי לך ולכי– (חובק את יד לידה בזרועו. בלאט) בחיי, לא היו דברים מעולם...

חוה: אל תלך מזה, אל תלך (קולה רועד), לא זאת אני רוצה להגיד לך, לא זאת... זה שש־שנים אני מתכוננת להגיד לך, אל תלך...

החתן: עדין אין זו שבעה־רצין? – תיכף אני שולח את השומר... (פותח בחפזה את דלת־הזכוכית ונכנס עם לידה. הדלת נסגרת).

חוה (יחידה, עיֵפה): אֵיִן, הלך. לא אמרתי כלום. לא כלום... מה הייתי צריכה לאמר לו? שכחתי. אין מה לומר. לשם מה? (דממה) אַ? הוא השליך כאן דבר מה... (מחפשת מסביבה על המרצפת ומרימה את החריט) מעות? עוד הפעם מעות? הי, אתה! (מכטת רגע על החריט בשנים חורקות) הו, אתה, אתה! (נסוגה אחורנית) הרי שלך לפניך! (זורקת את החריט בכל כחה בדלת הזכוכית. נשמע צלצול של זגוגיות מתפוצצות ומטבעות מתפזרות. המוסיקה שבתוך ה„אולם" נפסקת כרגע) אתה, כלכם הנכם „סחורה רקובה"... בעצמכם טפו! (פוסעת פסיעות־קדחת אחדות ועומדת) כן, ש־הילה, היוכסל הנו עמיק, עמיק, עמיק... עמיק מאד... (ממהרת כנ־דפ־, פ־אית ובקווצות פרועות על שכמיה, אבל בצעד בטוח. בקרן הסמטא צינח הסודר מעל כתפיה וניפל א־צה. היא אינה מרימה אותו ונעלמת בעומק הבמה בע־פל).

[על המרפסת מתפרצים סקרנים. קרואים וקרואות. החתן ביניהם. אחר כך: שני הנערים. הכל מסתכלים למטה ומחפשים ב־ניהם. קריאות; שאון.]

מחותן א': אין איש.––זוהי ורשה, ממש נורא מה שאפשר בורשה.–

מחותן ב' (מבושם. הצילינדר על ערפו): נוטלים וקוראים לשוטר, אחת––שתים–וגומר.

החתן (מבולבל): לא, לא–לא צריך. ישמרכם האל, הן שומעים אתם כיצד–

מחותנתא': מי עשה זאת? אַ?

מחותנת ב׳: ערל סבוא... הרי שומעים אתם.—

מחותנת ג׳: היכן הוא ?

מחותן ג׳: לא, משוגעת—

החתן: אבל אומר אני ללירה, „נלכה״—הריני אומר—

מחותן ד׳ (מנענע בידיו): יקראו למנהל־החצר יקראו —

מחותן ב׳: בלי שוטר לא יהיה שום סדר—הריני אומר—

החתן: לא, לא... לתגר עוד את אלו... חס ושלום... הרי שומעים אתם— יוצא אני—

מחותנת ד׳: והשוער כיצד הרשה?

מחותן ה׳: איזה שוער! היכן שוער! הוא סובא שם עם שומר־הסף.

מחותנת ג׳ (לחתן, בסקרנות רבה): כיצד? כיצד היה הדבר?

החתן: הלא אינכם שומעים: אומר אני ללידה... יוצא אני עמה אל המרפסת.—

נער א׳ (רץ אל החתן ותוחב דבר־מה לתוך ידו): הנה עוד מעות! חמשיה־של נחשת... הנה...

נער ב׳ (עושה כמעשה הראשון): לי—יש יותר—לי! אני—מצאתי—עוד שני זהובים—אני!

החתן (מקבל את הכסף בלי דעת ונותנו לתוך כיסיו): הן רואים אתם. משליך אני למשוגעת את חריטי—נדבה אני משליך לה—היא בקשה—

מחותנת ג׳: חריט שלם?

מחותן ב׳: מעות למה?—שוטר!—

מחותנת ה׳: הכנסו הכנסו, סוף־סוף תצטננו.

נער א׳ (נדחק עוד הפעם אל החתן עסוק מאד): הנה, עוד „גריוונה״ קטנה אחת... היתה מונחת תחת כסא...

נער ב׳ (צועק): שקר, שקר—אני ראיתיה תחלה, הוא חטף ממני—

מחותנת ג׳: הסו, ילדים (לחתן). נו, ומה היה אח״כ?

החתן: ...עומד אני כך עם לידה, עומדים אנו ומביטים... ובעוד אנו מביטים—

קול מתוך האולם: הכלה—רע לה. הכלה מתעלפת...

[הכל, מלבד שני הנערים נדחפים מן המרפסת ו־נכנסים אל תוך ה„אולם״].

נער א׳: כנראה פוצצה את הזגוגית—פלוניה... אותה רחב...

נער ב׳ (בפחד): אהא—ומדוע צוית לי לשרוק, מרוע?

נער א׳: שמע, אל תגיד לאיש... שומע אתה?

נער ב׳: לך, לן, אתה הבאת אותי לידי עבירה... אתה פתית אותי, לך—

נער א׳: הס... אנכי אתן לך במתנה את כל כפתורי הנחשה; נלך לראות כיצד מתעלפת הכלה.—

[נכנסים במרוצה אל האולם. שם שורר עוד שאון עצום. מבפנים מכסים את הזגוגית השבורה של הדלת בארג לבן.

בבית שמנגד, במעונה של פרומה, שוב נגלם אותו וילון כבראשונה והחלון נפתח ברעש].

חיים (אוחז בחזקה בחלון שנפתח): ... היא, הרי היא ה„קולז׳נקה״ שלי. ו„פני״ פרומה, בלי דבורים יתרים! שמי איננו חיים־קורקבן, אם לא תלין פה הלילה!

פרומה: בבקשה להסתכל בו!—סגור את החלון, סגור! מאימתי שוררת ביניכם

אהבה־נעימה כזו? פרצוף נאה מצא לו!

חיים: ענין זה אין הוא כאב־העינים של מעלתה! (יושב רכוב על סף־החלון, רגל אחת בחוץ ורגל אחת בבית, דופק באגרופו)... ובעד שלשה חדשים תשלם מעלתה ל„פיפה"—ובלא דבורים יתרים!(קורא לרחוב) „בת־יולֶךָ", היכן את שמה? הרם את הכרעים והליכה הביתה!

פרומה: סגור את החלון, אני אומרה! היא תכנס אצלי? כן. חכה קצת!

חיים: אפשר לא? (בסיריוזיות נמורה) השעה היא עכשיו שעת „פרוליטַרְיַטִים"! „משלנו" שופך עכשיו את דמו בעד ה„פרוליטריטים", ושמא לא— הנה השכין בבית־המנף—וה' הוא האלהים! והריטונדה של פרומה—, עדיין שוה פרוטה!

פרומה. (בבהלה): מה?— הריטונדה שלי? נס־נא דבר מה! (מתאזרת עוז) שמע־נא, בריון שכמותך, אל תעשה כאן שערורות בחצי הלילה. כן —

חיים: אני — בריון? חיִים־קורקבן— בריון הוא? זונה בלה, עוד מעט ו„תפילי" לפני את השִנַים התותבות שלך!

רוזשה (נגשת לחלון ערומה למחצה): הס, חיים, למה אתה צועק? בחוץ לא קרה דבר? כמדומה לי ששמעתי כעין שאון—

חיים (רוחף אותה להלאה): יַזְדָה *)! הלוך וקרוא לי לכאן את „קסמורה!"

פרומה (חורת מכעס ומפחד): רוזשה, לכי שמה, תני לש־קיה את זה... את מפתח־השער, לכי... יהי רצון שתלכו כלכם לכף־הקלע! (לחיים, בשחוק מעוות) אולי תסגור את החלון סוף־סוף?

חיים: כשחיים־קורקבן אומר, הרי זה „נאמר"... (מכניס את רגלו אל הבית פנימה) הלוך ופתוח—הרי נפתח!

[החלון נסגר. הוילון מורד. באולם המשתה כבר שבה המנוחה. מתחילה המוסיקה ומתחדשים המחולות. בעוד רגע שומעים את פתיחת השמשה המעוגל של הבית השמאלי]

שרה'לה (מתפרצת מן השער כמנצחת, המפתח בידה, נושמת בכבדות): אֲהַאְ, וכי מה אמרתי! הנה חיים — (מתבוננת סביב) חוה, היכן את? (מחפשת אותה בחרדה) חוה, חוה, חיה'לה, חיה! (נתקלת בסודר המתגולל בקרן הסמטא) מה כאן? (מרימה אותו לאט בעינים גדולות ותועות) של חוה? אי—אפ—שר—הד—בר... (עומדת רגע כמאובנת וידה האחת בשערה) אי—אפ--שר ... לא, לא אלהים! רק לא ז א ת, רק לא ז א ת! (קוראת ביאוש) חוה! ח—וה!

[באולם־המשתה מנגנת המקהלה וזוגות זוגות מחוללים].

---

*) לְנְסַע!

לשאלת „לאן ?"

(צרור מכתבים).

מכתב שלישי.

ידידתי !

במכתבי השני השתדלתי להראות לך את התהום העמיקה, הרובצת בין היהדות ההיסטורית־האבסטראקטית, האומה הישראלית, ובין היהדות הריא־לית־המוחשת, הצבור הישראלי. אבל זהו רק הצד האחד של המטבע. אילו היתה יכולה להיות במציאות יהדות ריאלית, צבור ישראלי, בלי שייכות וחבוד אל היהדות ההיסטורית, האבסטראקטית, אל האומה הישראלית--מצד אחד; ומן הצד השני, אילו אפשר היה לטפל באיזה אופן ביהדות ההיסטורית, באומה הישראלית, בלי להתנגש על כל צעד ושעל ולהפגש פנים־אל־פנים עם הצבור הישראלי, עם ה„ראובנים" וה„שמעונים" הריאליים,--אז אפשר היה, אולי, למצוא מוצא זה או אחר ממעגל־הקסם הנורא, שנסגרנו בו.

אבל באמת אין הדבר כן! הטראגידיה שלנו באה בעיקרה מתוך זה, שמצד אחד רובצת תהום עמוקה ונוראה בין היהדות ההיסטורית־האבסטראקטית ובין היהדות הריאלית־המוחשת, באופן ש„יהדות" אחת דוחקת לעתים קרובות את רגלי חברתה, סותרת אותה ונבנית מחורבנה; ומן הצד השני--אין זו יכולה להתקיים בלי זו, כי האחת בלי חברתה נעשית לדמיון כיזב, לאפס.

כי, באמת, אין אומה ריאלית בלי אומה אבסטראקטית, ולהפך; ורק מחלתנו הלאומית היא זו, שבהכרתנו הלאומית--לרגלי הסבות, שנתבארו במכתבי השני--נעשו שני מיני ה„יהדות"--ההיסטורית־האבסטראקטית והריאלית־המוחשת--לשתי רשויות, לשתי מלכיות מופרשות ומובדלות זו מזו ומתנגשות ונלחמות זו בזו.

וכי אפשרית היא יהדות ריאלית בלי היהדות ההיסטורית, האבסטראק־טית? על שאלה זו יש רק תשובה אחת: לא! ודוקא משום שאצלנו נקרע ההוה הריאלי מעל העבר שלנו; דוקא משום שבהכרתנו הלאומית נוצרה התהום האמירה; דוקא משום שהיהדות ההיסטורית נעשתה לבריה מיוחדת, רחיה (ובהכרתנו) חיים מיוחדים לה לעצמה, חיים מובדלים ומופרשים מן ההוה, מן היהדות הריאלית--דוקא משום זה אין אני מסופק אף רגע, שאי־אפשר לה ליהדות הרי־אלית להתקיים בלי היהדות ההיסטורית, האבסטראקטית.

נשובה־נא אל המשל, שהשתמשתי בו במכתבי השני,--אל הצבור האשכנזי

יאל היחידים, הפרטים, המהוים אותו. אמת הדבר, הצבור האשכנזי הריאלי אינו אלא סכום כל האשכנזים הריאליים, החיים בזמן הזה, בתקופה זו. אבל האשכנזי של ההוה אינו רק בן־ההוה, בן־הדור הזה, שהוא חי בו, בן תנאי־ההוה, שגדל ונתפתח בהם הוא, אלא גם בן־העבר, בן כל הדורות האשכנזיים, שאבותיו ואבות־אבותיו חיו בהם, בין התנאים המיוחדים של כל ההיסטוריה האשכנזית, שאבותיו ואבות אבותיו גדלו ונתפתחו בהם. יותר נכון: ההוה האשכנזי ותנאיו עצמם גדלו ונתפתחו מתוך העבר האשכנזי ותנאיו ועל־יסודם; חיי־ההוה האשכנזיים נתפתחו ונשתלשלו התפתחות והשתלשלות ישרה מתוך חיי־העבר, שהרבה מיסודותיו כלולים בתוך חיי־ההוה. ההכרה הלאומית של אשכנזי־ההוה אינה בת־ההוה בלבד, בת הדור הזה או אפילו בת מספר ידוע של דורות, שקדמו לדור האחרון; אלא היא תוצאה של כל הדורות האשכנזיים, של כל ההיסטוריה שלהם, של כל העבר שלהם. עוד זאת: ההכרה הלאומית, בהיותה פרי פרוצס בלתי־מוכר, פרי התפתחות ארוכה ובלתי־נראית לעין (ביחוד—לעין אלה, שהכרה זו מתפתחת אצלם), הרי היא יונקת כל־ימיה מתוך המעינות הכמוסים של נעורי־האומה, של ראשית־ימיה ההיסטוריים או גם ש„לפני ההיסטוריה", שאז נוצרה הכרה זו,—אף־על־פי שמן הצד השני היא גדלה ומתפתחת יחד עם האומה ועם חיי־ההוה שלה, המחזיקים ומפרנסים אותה. ההכרה הלאומית האשכנזית, למשל, אינה, איפוא, לא בת־ההוה בלבד ולא בת־העבר בלבד, אלא בת כל ההיסטוריה האשכנזית, בת העבר וההוה ביחד—בת העבר וההוה, שנתלכדו ונתחברו יחד בתוך ההכרה הלאומית. ההוה הלאומי של איזו אומה הוא, אפוא, המשכתו של העבר ותולדתו: העבר חי בתוך ההוה.

ובכן—אפילו אם היו חיינו שלנו נורמאליים; אפילו אם לא היתה תהום עמוקה בין היהדות ההיסטוריה ובין היהדות הריאלית, בין העבר שלנו ובין ההוה שלנו; אפילו אם היהדות האבסטראקטית היתה מתפתחת ומשתנית יחד עם היהדות הריאלית,—הרי אף אז אי־אפשר היה לצייר לנו יהדות ריאלית בלי יהדות אבסטראקטית. וכל־שכן עתה: זהו, פשוט, בחינת „פסיק רישיה ולא ימות". מתוך שתנאי־ההוה והחיים הריאליים מאחדים אותנו—את כל היהודים שבכל הארצות—מצד אחד ומפרידים ומבדילים בינינו מן הצד השני; מתוך שההוה הריאלי לא נתפתח התפתחות אורגאנית ישרה מתוך העבר שלנו; מתוך שההוה בלבד אינו מסוגל לפרנס את ההכרה הלאומית השלמה של כל האומה הישראלית,—בעל כרחה מתפרנסת ההכרה הלאומית שלנו (כמו שכבר הראיתי על זה במכתבי השני) בעיקרה מן העבר, מן היהדות ההיסטורית, האבסטראקטית 1). ולפיכך אין, ואי־אפשר שתהיה, יהדות ריאלית בלי היהדות ההיסטורית, האבסטראקטית. אפשר, איפוא, להחליט בבטחה, שכל־זמן שתהיה יהדות, בתור הויה לאומית מיוחדת בעולם, תהיה קשורה ומחוברת אל העבר, אל היהדות ההיסטורית־האבסטראקטית; ויחד עם זה, אין ספק בדבר, שבמצבנו הנוכחי תלך ותתנונה היהדות הריאלית

---

1) ההכרה הלאומית—ולא ההרגשה הצבורית במובן הרגיל, שהיא יונקת סוף סוף גם אצלנו מן ההוה. אי־ההתאמה שבין ה„לאומיות" ובין ה„צבוריות" היא היא האנומאליה שבחיינו.

בתור עצם שלם מיוחד, בתור אחדות היסטורית, בה במדה, שתפסק השפעת העבר, כלומר, השפעתה של היהדות ההיסטורית, על יהודי-ההוה.

הוא הדבר שאמרתי למעלה: אין „יהדות" אחת יכולה להתקיים בלי חברתה-צרתה, שרק היא מצילתה מליהפך ל„פיקציה", לאפס. וכך אני רואים, שלמרות מה שנראה לנו בהשקפה ראשונה, רק היהדות האבסטראקטית עישה את היהדות הריאלית-לריאלית, ואילמלי הראשונה לא היתה השניה במציאות כללו...

וכלום יש לי צורך להוכיח לך אף את זה, שאין „נושא" מציאותי ליהדות ההיסטורית לאומה הישראלית, חוץ מן היהדות הריאלית, ממיליוני ה„ראובנים" וה„שמעונים" הריאליים, הנפוצים על-פני כל כדור העולם, המעונים והסיבלים בחומר וברוח, הנלחמים את מלחמת-קיומם הקשה, וגם-שאין שום אפשרות לטפל בשאלת קיום היהדות ההיסטורית, האומה הישראלית (אפילו לאלה, שרואגים לה ביחיד), בלי לטפל בשאלות-היום הריאליות של היהדות הריאלית? כלום יש לי צורך להוכיח לך, כי בשעה שאנו עוזבים את היהדות הריאלית עם שאלות-חייה ואינטרסיה הריאליים, נשמט הקרקע הריאלי מתחת רגלינו ואנו נשארים תלויים באויר, בין השמים ובין הארץ, במלכות-האבסטראקציות?

וכאן, ידידתי, אני בא עוד-הפעם לתורת „ואעשה אותך לגוי גדול", להתורה, המאמנת, שאין גאולה ציונית אלא להמועט הנבחר, לחלק-האומה,–להתורה, שרמזותי עליה במכתבי השני. תירה זו, כידוע, נוצרה על-ידי מגיניה של היהדות ההיסטורית, ובמקצת מחזיקים בה גם בעלי-הציוניות ה„אינדיווידואלית", כלומר, אלה הרואים בציוניות לא תשועה בשביל הצבור הישראלי, אלא תשובה פרטית על שאלות-החיים האינדיבידואליות שלהם. תורה זו אומרת: אין גאולה שלמה–ואי-אפשר שתהיה–לכל „בית-ישראל", אבל יש ואפשר שתהיה גאולה שלמה לחלק מן האומה, להמועט הנבחר, שהוא יהיה ל„גוי גדול", כלומר, הוא יהיה ל„נושא" של היהדות ההיסטורית. ושאר האומה מה תהא עליה?–כאן הדעות מחולקות. קצת מן המחזיקים בתירה זו חושבים ומאמינים, שהמועט הנבחר, החלק המוצל הצלה גמורה, ישפיע על הריב. על שאר חלקי-האומה לטובה (במובן הרוחני); קצתם – הקיצונים שבהם, וביחוד הציוניים ה„אינדיווידואליים"–אומרים ברור: אין לנו עסק ביהודים הנשארים בגלות, שאין להם תקנה; וקצתם (כפי שנראה לי, רוב המחזיקים בתורה זו) אינם נותנים לעצמם דין וחשבון ברור מן השאלה האמורה.

תורה זו, שלוקחת חלק מן היהדות הריאלית ועושה אותו ל„גוי גדול", לה„נושא" המציאותי של היהדות ההיסטורית, של האומה היהודית, עומדת, לכאורה, על קרקע ריאלי–על כל פנים, לשיטתה. אבל אף „ריאליות" זו עצמה חסרה יסוד.

אילו היה אפשר לסמן ולהגביל את המועט הנבחר, את חלק-האומה, שיהיה בעתיד ל„גוי גדול" ולהראות עליו באצבע, אז היה באמת קרקע ריאלי לתורה האמורה; ולא עוד, אלא שאף התהום שבין היהדות ההיסטורית-האבסטראקטית ובין היהדות הריאלית-המיחשת היתה יכולה להתמלא: אלה, שהם חיים בגבולות היהדות ההיסטורית, היו שמים את כל מעיניהם בחלק-האומה הנבחר, היו מאחדים בו את שני מיני ה„יהדות" והיו

מגינים עליו ועל אינטרסיו הריאַליים, שנעשו לאינטרסיה של היהדות ההיסטורית. אבל הלא חלק־האומה הזה אינו עדיין במציאות כללו לעת־עתה יש לנו רק יחידים, יהודים בודדים, מפוזרים ומפורדים בארבע כנפות הארץ, מדברים בלשונות שונות ורחוקים זה מזה מרחק־מקום ומרחק־קולטורה, שהם יכולים, לפי התירה האמורה, לשמש חומר ליצירת חלק־אומה, „גוי גדול", חדש, שתהיה לו מציאות ריאלית גמורה רק בעהיד קרוב או רחוק, אבל אין לו עדיין מציאות בהוה!

אַרכימדס אמר: אילו היתה לי נקודה לעמוד עליה, הייתי מהפך את כדור־הארץ. ידידתי! גם לבעלי־התורה של „ואעשה אותך לגוי גדול" חסרה, כמו לארכימדס, נקודה לעמוד עליה, כלומר, חלק־יהדות ריאלי, שאפשר יהיה לעשותו מיד, בהוה, ל„נושאה" של היהדות ההיסטורית, שיאחד בקרבו את שני מיני ה„יהדות",—חלק־יהדות ריאלי, שיתן את האפשרות לבעלי־התורה האמורה לעמוד מיד, בהוה, על יסוד ריאלי ולהגן על אינטרסיו הריאליים של החלק הזה. כי כל־זמן שאין עדיין במציאות צבור יהודי ריאלי כזה; כל־זמן שהיחידים, העתידים לשמש חומר ליצירת ה„גוי הגדול", מפוזרים ומפורדים הם בתוך שאר בני־האומה במדינות שונות והם בבחינה ידועה „רואים ואינם נראים"; כל־זמן שבעלי התורה האמורה אינם יודעים עדיין, על אינטרסיו הריאליים של־מי הם מגינים,—הרי הם מוסיפים לעמוד לפני התהום שבין היהדות ההיסטורית־האבסטראַקטית ובין היהדות דריאלית־דמוחשת; ובשעה שרגשם הצבורי הרגיל מושך אותם אל האחרונה, שהם קשורים ומחוברים אליה בשלשלת של אינטרסים חמריים ורוחניים, מושכם רגשם הלאומי־ההיסטורי—אל הראשונה, ששלשלת של אינטרסים אחרים מקשרתם ומחברתם אליה! ובכן הרי נצרך לתכלית יצירתו של ה„גוי הגדול", של חלק־האומה החדש, שיהיה בעתיד לגשר טבעי בין היהדות ההיסטורית ובין היהדות הריאַלית, שימָצא חלק־יהדות ריאלי בהוה. ומאחר שאין חלק כזה בהוה, הרי אין מי שְׁיִיַצֵּר חלק כזה בעתיד. „צבת בצבת עשויה"!

ידידתי! לכשתראי את המטבע משני צדדיה: מצד אחד את התהום העמוקה והנוראה שבין שני מיני ה„יהדות" ומן הצד השני את אי־האפשרות הגמורה להפרידם ולהבדילם זה מעל זה; לכשתוכחי, שאין כאן מקום לפשרה: או הרמוניה גמורה ושלמה בין שני מיני ה„יהדות", הרמוניה, שתהפכם לאחדות אחת, או—התנַונות וחירבן וגסיסה ארוכים וממושכים, שיתלוו ביסורים מרובים, קשים ומרים; ולכשתתעמקי במצב זה ובפרספקטיבה זו כראוי,—רק אז תביני ותרגישי את כל נוראותיה של השאלה „לאן אנו הולכים?" בכל מובניה השונים, הצבוריים והאינדיבידואַליים: רק אז תביני את כל הכאב והצער והיאוש העמוקים שבנשמתם של אלה, ששאלה זו היתה להם לשאלת־חיים, והם—אינם רואים פתרון לה!...

מכתב רביעי.

ידידתי!

במכתבך האחרון אַת כותבת לי „מה דעתך, ידידי, על ה„רֶינֶיסאַנס הקולטורית", שחלק ידוע מן האינטיליגנציה שלנו מרעיש עליה עולמות? כשאני לעצמי—למה אכחד?—אין לי אמינה כלל וכלל ב„תחיה" זו. האמונה חסרה. היכן היא הריניסאנס, שמרבים לדבר עליה? מה הם סימניה בחיינו? וכי אין כאן קצת אחיזת-עינים? מה דעתך שלך, ידידי?"—

בלי חמדה נוטל אני את עטי בידי כדי להשיב לך על שאלתך זו כלבבי.

אילו היה לנו כאן עסק רק עם המחנה הגדול של הפטפטנים והצעקנים, שאתמול קראו „התגונות!" והיום הם קוראים „תחיה!" ומחר יקראו—אלהים יודע מה; שאתמול ראו בכל רק „פוליטיקה" ו„אֶיקונומיקה" והביטו על הכל רק מתוך שפופרת „פוליטית" ו„איקונומית" ודנו על הכל רק מתוך נקודת-ראות „פוליטית" ו„איקונומית", ו„הקולטורה" היתה חשודה אצלם קצת ב„בורגנות" וב„אידיאולוגיה", ובין-לילה נעשו פתאום ל„קולטוריים" שבקולטוריים שרואים בעולמנו רק קולטורה והופעות קולטוריות ו„ריניסאַנס קולטורית על חרבותינו הפוליטיות והאיקונומיות"; אילו היה לנו כאן עסק רק עם אותם הבריות-הכּרוּמים, שאין להם צורה קבועה ואין להם שורש-נשמה ומעמד-נפש מסוימים, אלה הנסחפים בנקל ובלב צוהל ועלז אחרי כל זרם וזרם, ש„הכל" הולכים אחריו, ובכל יום הם פושטים צורה שאולה ולובשים צורה אחרת—גם כן שאולה—על פי המורה האחרונה ומאמינים באמונה ובלב שלם בזה, שעוד אתמול הכחישו אותו בפה מדבר גדולות,—אילו היה לנו עסק רק עם אלה,—העבודה, ידידתי, שלא היה כדאי לאבד עליהם ובשבילם אפילו טפת-דיו אחת. הגיעה להם השעה לצעוק: „ריניסאַנס קולטורית", „ערכינו הקילטוריים", „רכושנו הקולטורי" וכו' וכו' וכו'—יצעקו כאות-נפשם וירעישו עולמות עד שתגיע שעתם לקרוא קריאות אחרות ולשיר שירים אחרים.

אבל, מלבד הרוב הגדול הזה, יש עוד מועט קטן—אמנם, מועט קטן מאד — של בני-אדם, שמתוך יאוש עמוק ויסורים נפשיים גדולים ומרובים באו אל ה„ריניסאנס הקולטורית" ואל כל התלוי בה. נפשם של אלה נתרוקנה בימים האחרונים מרכושה הלאומי החיובי, נתחללו אידיאליה, נתקצצו כנפי-תקוותיה, נשמט הקרקע מתחת רגליהם—ואין מעמד, ואין מטרה, ואין פרספקטיבה—והם מטבעם אינם יכולים להתקיים זמן ארוך בלי חיוב, בלי אֵל, ונפשם כבר קצה בשלילה, הסובבת אותם מכל עברים, ובספקנות, האוכלת אותם בלי-רחם. ומתוך טבעם זה, שהביאם לידי גשוש-באפלה ולידי שאיפה לאיזה חיוב, שימלא את נפשם, באו אל „הריניסאַנס הקולטורית".—אלה, מתוך שיש להם צורך נפשי-אינדיווידואלי בתחיה, מתאמצים לברוא לעצמם אמונה במציאותה של התחיה,—ולא תהא אלא „תחיה קולטורית „על חרבות פוליטיות ואיקונומיות", ולא תהא תחיה זו אלא מרחפת באויר ותלויה על בלימה, כמעט בריאת יש מאין. כאילו היו צווחים: „תחיה תְנו לנו—ויהי מה"!—

ידידתי! שאיפה כזו מבין ומבין אני. יתר על כן: מרגיש אני ומשתתף בצערם ויסוריהם של שואפים כְאלו. זוכרת אַת את קריאתו החזקה של ביאַליק:

„וְאִם תְּהוּ בְּקַשְׁתֶּם אוֹר־שֶׁמֶשׁ לָעַיִן —
צְאוּ וּבְרָאוּהוּ מֵאַיִן!"

הגיעי בעצמך: המשורר עומד בקישינוב אחר החורבן, בשעה שאפלה כסתנו וחושך, חושך־מצרים, היה מלפף אותנו מכל עברים; ובשעה כזו וממקום כזה הוא קורא לאור, לשמש. והוא קורא לנו לברוא אותם מאין...

אם יש בקריאותיהם של המעולים שבבעלי־ה„רינֵיסאַנס־הקולטורית" אפילו מקצת מן המקצת מרגש כזה —, הכל שרוי להם, הכל מחול להם!

על־כן אמרתי בראשית דברי: בלי חמדה לוקח אני את עטי בידי לנגוע בשאלה זו, ב„מקום־הנגע" הכואב הזה.

אבל האמת צריכה להאמר: עצם רעיון ה„רינֵיסאַנס הקולטורית" בצורה שנתנו לו ממציאיו, מיוסד על אונאה־עצמית, על טעות נוראה. ובבקשה ממך, אל תטעי בדברי. טעות זו מונחת בעיקרה לא בזה, שאין אנו רואים בעולמנו סימני „רינֵיסאַנס" זו; אי משום הא בלבד — לא איריא. אם אין „רינֵיסאַנס" במציאות, אפשר שתהיה שאיפה אליה, עריגה וצמאון־הנפש אליה, ושאיפה כזו, כשהיא לעצמה, יש לה כבר זכות־הקיום. אבל עיקר הטעות מונח בזה, שעצם האידיאל של ה„רינֵיסאַנס הקולטורית" הוא מין אנדרוגינוס, בעל צורה מטושטשת, בריה דיסהרמונית ומחוסרת־שלמות, שהיא רק מרחפת באויר עולמנו ואין לה על מה שתסמוך. היהודי המודרני, שעליו מדברים בעלי ה„תחיה" החדשה, אין לו שורש חזק בעבר היהודי, אינו מחובר חבור אורגאַני אל הצבור היהודי, אל המוני־היהודים, בהוה, וממילא אין לו ואי־אפשר שיהיה לו, עתיד יהודי ברור, שאליו ישאף, — הוא תלוש. ומתוך שהוא תלוש — הוא גם עקר קולטורי. כל המחובר לקרקע, לקרקע ההיסטורי והעממי, שממנו צמח, והוא יונק ממנו שפע, וכל מי ששרשיו מרובים בקרקע זה—מסוגל ומוכשר הוא ליצור ולהיות נושא־פירות. כל התלוש מן הקרקע, מן הקרקע ההיסטורי והעממי, שממנו צמח, כל מי ששרשיו מועטים בקרקע זה,—אינו יוצר ואינו נושא פירות. תלוש כזה, מתוך שאין לו קרקע, שממנו יהא יונק ושממנו יהא מקבל את מזונותיו הרוחניים הקבועים, הרי הוא מתפרנס תדיר מן ההפקר, מן הפירורים, שהוא חוטף פעם מעל שולחן אומתי שלו ופעם מעל שולחנם של זרים. ומתוך שאין לו עצמות מתוארת כראוי, מתוך שנשמתו עשויה קרעים־קרעים, שאינם מצטרפים להויה הרמונית אחת, על־כן הוא מחליף תדיר את צורותיו בנקל, פושט צורה ולובש צורה, כליץ זה שבקירקוס, ועל־כן הוא מסוגל להיות הכל ואינו מסוגל להיות כלום. ואחת מצורותיו המתחלפות בין רגע של האינטליגנט־התלוש הזה חטפו בעלי־ה„רינֵיסאַנס" וקראו: ברקאי!", „רינֵיסאַנס־קולטורית!"; אחד מן המומנטים השוטפים ועוברים ראו ואותו חשבו ליסוד מוצק וקבוע, שאפשר לבנות עליו את בנין־ה„רינֵיסאַנס", אשר טיבה ומהותה אינם ברורים להם עצמם.

כאן מונחת הטעות בעיקרה.

התחיה האמתית (ו„רינֵיסאַנס" הרי אינה אלא תחיה) אינה גדלה מן האויר, על־פי גזרתם של אינטליגנטים־„שואפים" אחדים, אינה יכולה להיות בריאה

חדשה לגמרי, יש מאין, ואין זוכים בה מן ההפקר. התחיה האמתית יש לה תמיד שרשים עמוקים וחזקים בקרקע ההיסטורי והעממי של אותו העם, שבתוכו היא מוצאת לה מקום, וענפיה נוטים תמיד אל עתיד בהיר ולא אל ערפל עב. התחיה האמתית באה תמיד מתוך שפע הכחות של העם, מתוך עושר החיים בכל צדדיהם, אבל מעולם לא ראינו תחיה „על חרבות פוליטיות ואיקונומיות". התחיה האמתית אינה מרחפת באויר, אינה „נשמה דאזלא ערטילאית"; צריך שתהיה לה אחיזה בעולם הריאלי, הפשוט, החמרי, גם מחוץ ל„ערכין הקולטוריים". את הסוד הזה כבר ידע אותו הרומי, שאמר: „נפש בריאה בגוף בריא". ובנידון זה אין שום הבדל בין אורגאניסמוס אינדיווידואלי ובין אורגאניסמוס קבוצי, כלומר: כלל זה נכון גם בנוגע ליחיד, גם בנוגע לצבור. ולפיכך, כל הבא ומדבר על תחיה קולטורית, שנבנתה על „חרבות פוליטיות ואיקונומיות", אינו אלא מן המתמיהים. לסוף, התחיה האמתית שואפת תמיד לשלמות, להרמוניה בכל מקצועות החיים. אם אין שלמות והרמוניה במציאות של ההוה, הרי היא שואפת להגיע אליהן בעתיד, הרי הן לה אידיאל, שאליו היא רוצה ומקוה להתקרב. אבל לעולם אין התחיה האמתית מתפשרת עם השניות, עם הדיסהרמוניה וחוסר־השלמות שבהוה, ומכל־שכן שאינה עושה את השניות והדיסהרמוניה האלו ליסוד לה, לאידיאל. והלכך, מי שמתפשר ומשלים עם השניות והדיסהרמוניה שבחיינו, מי שעושה אותן לאבן־פנה, ליסוד,—ידבר בשם כל מה שהוא רוצה, אבל אַל נא ידבר בשם התחיה, אַל נא ישא את שמה לשוא! או האמנם נבוא לזייף גם את התחיה, ו„בתרועת תחיה אלי קבר נדדה"?!

לא, ידידתי, לא זו הדרך. לא באופן כזה ובדרך כזו באה תחיה ולא באופן כזה ובדרך כזו שואפים לתחיה, ואם אין כאן מצד המעולים שבבעלי־ה„רינסאַנס" „קצת אחיזת־עינים", כדבריך, הרי יש כאן הרבה והרבה אונאה־עצמית מצד אחד והרבה מן ה„המצאה האינטיליגנטית" מן הצד השני.

ידידתי! הגיעה השעה להבין ולדעת, שהתחיה הישראלית הראויה לשם זה תבוא רק עם שאיפה עמוקה לשלמות, להרמוניה, עם שנאה עזה, עזה כמות, להדיסהרמוניה וחוסר־השלמות שבחיינו, להשניות והקרעים העמוקים שבנשמתנו, לחוסר־העצמות, להצועניות, אם אפשר לומר כן, שבאָפינו, שבאישיותנו. כי התחיה הישראלית האמתית תבוא רק עם מהפכה עיקרית ויסודית בחיינו, מהפכה, שתשנה את פני החיים הלאומיים שלנו מן הקצה אל הקצה, לפחות, עם שאיפה עזה למהפכה כזו ואמונה חזקה ועמוקה באפשרותה.

התחיה הישראלית תהיה קשורה בשאיפותיה ובתכנה בעתיד לאומי בהיר וחפשי, או—לא תבוא ולא תהיה כלל!...

בן־ישראל.

שנה אחת

(רשימות)

מאת

י. ח. ברנר.

פרק א.

דבר הקדמה מאת המחבר.

שם האיש, אשר ספר לי—ובגוף ראשון—את כל הדברים הבאים לקמן, בטילנו בלילות באחת מערי הבירה של ה„קונטיננט", מאפס מקום ללין, היה חנינא מינץ.

רעי זה בחייו היה צעיר יהודי לא יפה, נמוך ועב ומגושם, בעל עינים מושפלות ותנועות כבדות ונלעגות. הוא היה אומר: כשהוא מביט בראי, יש שהוא חושב על אדות עצמו, שדומה הדבר, כאילו טבע פעם במי שלולית וכבר התחיל גופו צב ומתנונה, ובאופן כזה משוהו משם—וארוכה לא עלתה לו.

לא בפעם אחת ולא בסגנון ספרותי ספר לי האיש את כל הדברים הבאים. בשעה שאירעו כל אותם המעשים ובאו קוי המעשים וצללי המעשים, היו פניהם, כמובן, אחרים ממה שנרשמו בזכרון בעל־הדבר וסופרו על ידו לאחר עבור חמש־שש שנים בקצור ובאמרות מקוטעות בשעת התהלכות ברחובות בלילה מאפס מקום ללין. אולם אני, המחבר הדל, לא לבד שאין בכחי להעמיד את כל הדברים על הויתם המדויקת, אלא שאיני יכול אפילו לרשום הכל כמו שנמסר לי באותו האופן האמנותי־הנפשי, לא המקובל־הספרותי, מפי רעי המספר. ולא עוד אלא שהכל יוצא, למרות הפרקים המיוחדים והמסומנים בידי, כאילו הכל נאמר בנשימה אחת.

איך שיהיה—ומקום לא היה ללין, והרעבון לא הציק כבר, ולעשות לא היה מה, ואותו הרע המנוח עכשיו והבלתי נשכח מאתי, הכותב, עד נשימתי האחרונה,— חנינא מינץ זכרונו לברכה—ספר לי קצת מזכרונות־חייו באותה השנה האחת. ובקרוב, כך פכו אמריו:

פרק ב.

דבר התחלה מאת המספר

אותה השנה שנת שלום היתה, דם לא נשפך בה, מלבד בימים יוצאים מן הכלל, כשהיה סיוויליץ, סגן־האופיציר, בעל השפמים השזורים, המחודדים בקציהם, והסנטר־טריפה, „יוצא מכליו" ביחוד, מריע, כשעיניו לטושות: „את הנשמה אוציא מכם, מזוהמים!" ומנפנף באגרופיו על לחיי החניכים־הטירונים, עד שדם הנפש מבצבץ וקולח מתוך השנים; אף אנשים לא הומתו בה, באותה שנה, לא מתוך קשתות פשוטות ולא מתוך תותחים כבדים; שעת שלום היתה: לא אויבים חיצונים ולא פנימים גלוים. בוקר, בוקר, בחמש וחצי, בין בימות־חמה ובין בימות־גשמים, היה החייל הממונה, השומר וער בעת שהכל ישנים, עומד מתוך שממת הנפש שעם האשמורת האחרונה, שממת הנפש, שגם קצת מעין התלהבות־להרע היתה בה, משקיף מתוך רגילות על השעון של הקסרקט, נתקל מבלי משים בקולבים אשר בכותל המערב, ומתיצב בצוחת־פקודה מהירה בלב החדר: — ל־קום! — —

ומיד היו נעורים הראשים הגזוזים מעל כרי התבן והמזרנים המאובקים, ורעדה כהרף עין התעוררות עצורה על האצטבאות, ונולד אחריה תיכף חפזון מקשקש של לבישת מכנסים, הנעלת סנדלים, הצעת „המטה", העתקת האצטבא ממקומה, הזית מים ורשרוש המטאטא („אל תכבדו, כך—הזו מים, הזו!"), גהוץ נעלים במסירת נפש, צחצוח חגורות העור, שפשוף כפתורי הנחשת, ריצה אל הכיור המזהיר והמבאיש, כשחתיכת בורית מעופשת ואלונטית כפרית מצוירת ביד. פהקו הפיות של הרפים, והתמודדו הידים של הבלתי־זריזים, והצליפה על גבם חגורת־העור של המפקח, וכאב הראש, ושפעה מסביב סביב אותה העגמה הקסרקטית, שאימה איומה מפעפעת בה והלב נלחץ ממנה כחץ תחת המסגר. ואז היה הבית מלא חשרת אבק וריקניות מדכאה ונגון של תפלה בקול אחד יוצא מתוך כל העדה שלפני האיקונין:

— „אבי־נו ש־ב־ש־מ־ים"...

אלא שהממונה הראשי מצטלב בשעת מעשה ומפסיק בחרפות כלפי השומר הנמוך ממנו על שהלז לא ישים לב לאלה הפרבוסלבים, בני־הכלבה, המפגרים מהספה אל המתפללים ועוסקים עדיין ברחיצה ובסיכת חגורותיהם, ולהני יהודאין מוכרי־כריסטוס, שמשתמטים איש איש בזויתו ורוצים לשתות חמין...

—הדביקם, סטיפנינקה, אל התפלה, את כולם, גם היהודים צריכים לעמוד כאן...

—„ית־ג־־ד־ל שמך"...

—רדפם!... דלקם!...

—„וסלח ומחל לבעלי חובותינו כשם שאנו סולחים"...—

—יהודים, אי, נו, היכן הסתתרתם עם גלוסקאותיכם הרכות? התנקו, מצורעים!

—„והצילנו מן השטן״...
—בכתנות! אל הגימנסטיקה!!—והקול קולו של ה„אונטר״ בעל השפמים השזורים והסנטר־טריפה.—

שנת שלום היתה; שנת שלום מחוץ לכתלים, מחוץ לכתלי הקורנות האדומים, וגם מבפנים לכתלים, בתוך כתלי הקזרנות. מחוץ לא נשמעו בעת ההיא בשורות משדה־קרב, לא נגרו עדיין דמי מורדים ומתקוממים בראש כל חוצות ולא הופקרו עוד לגמרי חיי בני יעקב ובנותיהם בתוקף הפקודה והרשות, ובבית—שלום היה, שלום וברכה, שוקטה ותדירה היתה הסבלות, והפה הפעור לא צחק ברמה, והשוט העב המכה מאליו תלוי היה עדיין בכרכב שמתחת לתקרה; שנה אחת.—

— — — — — — — — — — — — —

ברם יסופר נא הכל על הסדר קצת, במנוחה פורתא ומבראשית הדבר.

פרק ג.

בראשית הדבר

בשנת תר„. נמלאו לחנינא מינץ עשרים שנה. -- בעת ההיא -- והוא חי חיי אינטליגנט מבני מינו, חיי צעיר יהודי, ששנה גמרא ופוסקים ומדרש וזוהר, ופרש מזה, והתנפל על למודים אחרים, ונפשו נתמלאה שיב, ונתרוקנה שוב— והזקנה באה עליה קודם זמנה. שאיפותיו עדיין רבות היו ומרכבות. אלא שעשירותו הפנימית התרחבה על חשבון עניותו החיצונית, ובמדה שבתוך תוכו היו, לפחות, כפי שנדמה לו, עולמות שלמים של רגשות ומצבים, באותה מדה היה בטלן ואפסי בחיצוניותו ולא ידע כלום מהנהגה במילי דעלמא ובמעשים בכל יום. הוא התפרנס מהוראה־לשעות, מתרגומים מלועזית – ומיצא למחיתו לא היה. מן האשה היה רחוק, מצרכיו הטבעיים לא נתמלא אפילו אחד, מחסוריו הדריכוהו מניחה שלא מדעת. מעשיו לא השביעוהו רצון ביוּרעים— וקיומו לא היה ברור כלל. לכאורה היה מובן מאליו, שצריך רק להיטיב, לעזור, להלחם ברע בכל האופנים ובכל האמצעים; לכאורה היה גם כן פשוט כל כך, שהצדק הוא עם „הפשטות הטולסטויאית״ ולעולם לא יעשה אדם כלום, אלא ירגיז יצר טוב על יצר הרע – וסוף הנצחון לבוא; לכאורה היה גם זה דבר שאין צורך לאמרו, אמת לאמתו, כי החיים הפרטיים שלו ושל כיוצא בו, הנדחים, החלשים, אינם יכולים להיות אלא מלאי פגעים ויסורים ולא יותר— אחרת לא תהיה ואין להרהר עוד בזה – ואף על פי כן גם בירורים אלו לא היו ברורים...

ולא היה ברור לו גם יחוסו אל השנוי הגדול שעתיד היה לבוא בחייו מקץ ימי הקיץ ההוא.

כי, כאמור, נמלא נמלאו לו אז עשרים שנה, ואולם בדפי הפנקס שבבית השלטון כבר היה רשום לבן עשרים ואחת, וממילא מחויב לעמוד לצבא.

אותו הפנקס ואותו בית השלטון היו בעירה ח. מחוז נ. עיר־החרושת, כי חיים מענדיל מינץ, אבי חנינא, היה בין „נכתבי״ העירה ההיא.

חיים מענדיל זה בעצמו היה אמנם מילידי העיר הנדחה ו. אשר בפלך נ. הליטאית וכל ימיו התגורר בדריבינטשיק אשר ברוסיה הלבנה, ששם בנה לו בית, זו אשה, ושם נולד לו בין יתר זרעו, אשר לא מעט חלילה, גם בנו חנינא- אלא שפספורט היה משיג לו שנה שנה על כרחו ודוקא מהעיר הזאמוטית הנזכרה לעיל: ח. מחוז ג.

נאמר כאן „פספורט היה משיג לו" ולא נאמר בלשון בני אדם „לוקח לו פספורט"—הא למה? בכדי להוציא מלבם של טועים וללמדך, שלקיחת-פספורט זו של חיים מענדיל לא היתה לקיחה פשוטה, לקיחה בעלמא, כהלה הנוטל דבר מחברו בנקל, אלא לקיחה שנכנסת בגדר השגה, השגה קשה, שהיתה עולה לו מדי פעם בפעם בטורח רב וביגיעה מיוחדה ובקנאה גדולה באלה האזרחים היהודים „הקיפאים על שמריהם", דהיינו, שיושבים במקימותיהם ודי להם, בשעת צורך לנסוע לאיזה מקום, בכניסה אל ה„אופראווא" פעם ושתים, בהסרת הכובע ובקידה קצת, בתשלומין של סכום ממון להני ספריא וכתבניא, בבזבוז מספר של אמרי-תחנונים, וכעבור שעות אחדות,—והפספורט בידם הוא, בידם ממש, בידם ובאופן קל וחפשי כל כך, העיקר: חפשי—בעוד שהוא, חיים מענדיל מינץ, שמזלו הטיל עליו לגור תמיד בלא-עירו, הוא—רק אחרי שהיו עוברים עליו שבועות וחדשים שלמים ללא-פספורט וכח סבלו היה כושל מהצעקה של הפלונית שלו, אם חנינא: „חיים מענדיל, גזלן, עצל, עד מתי תהא „כך"? בקרוב יהיה ירוד בפורעונושוק, צריך יהיה לנסוע, ואת אסור בידיך וברגליך, בלי פספורט, גוואלד מה יהיה הסוף?"—ורק לאחר שהיה מתחזק עליו לבו שלו, לבסוף, לגמרי, להיות נכון, כיעקב אבינו בשעתו, לדורון של רבע-הליטרא תה מן המובחר וצלוחית של יי"ש וכו' ולתפלה של „אדוני-פריץ, רחם נא" וכו'—רק אז היה הוא בא לידי החלטה להכנס אל האיריאדניק של העירה ולחתום שמו על מסירת-מודעה ומסירת-בקשה ולהריץ ממון, תשלומי מסים וארנוניות, אל מתא ח. שבמחוז ג. ע"י הפוליציה של ק"ק דריבינטשוק, שנא ונא, שרי ג., „יטיבי ויואילו, פאזשאלויסטא, לשלוח פספורט בשביל העירוני חיימא מענדעליא מינצא, וכאן היה הלב דופק והמוח צוחק: כמה ערומים הם בני ישראל וכמה מרמים הם את הרשות, במחילה מכבודה! הלא שם משפחתו באמת, שם בו. העיר הליטאית, עיר מולדתו האמתית, היה דרייזס, דרייזס ולא מינץ, ורק אז, בימים ההם, כשבאה עת כלולותיו, כלומר, שעת חתונתו להארם גם הוא „לפוניה גנב", הטיל מום באזנו ולא הועיל: אסיא רמאי הוה ולא עלה הדבר יפה, והוכרח אפוא להתחבא במקומות שונים יותר מחצי שנה, וכשהתחיל מתקיים בו הכתוב: „ולא יכלה עיד הצפינו"— שקל על יד „הסטרוסטה" שבעיר ח. מחוז ג. קין רובל בכסף הימים ההם ומצא „נפטרי" שלא נמחק—ונשתנה דשם דרייזס למינץ... מובן מאליו, שבאן בעירה אין איש יודע על זה... הכא, בדריבינטשוק הכסילה, השוטים מרמים, שה„פאמיליה" של חיים מענדיל היא מינץ באמת... אך... ה"א פתוחה וסמ"ך אחריה: הס... דברים כאלה וכיוצא בהם לבא לפומא לא גליא, אף על פי שמן הצד השני, ברוך השם, עכשיו הפספורטים מתקבלים על הסדר ואין פרץ ואין צוחה, אף חנה לאה—זו אשתו—וכמו כן רייזיל, גאריל, חנינא, יחיא"ל דוד, שרה רבקה והקטנים—הכל נכתבים, ברוך השם, בתוך התעודה פנימה, שחור על גבי

לבן, עם חתימה מתחת. אכן, גדולות היו הצרות—לא תזכרנה ולא תפקדנה עתה—בתקופות הראשונות: אז צריך היה עדיין לפחד ביותר מפני „מסירות", צריך היה להעלים בחריצות את הסוד, וכל פספורט ופספורט היה עילה בדמים מרובים; ברם עכשיו... צריך רק להמתין ירחים אחדים ולהביא הוספה של שלש־ארבע ליטראות צוקר להפריץ—והלב דופק... כן, כן, רחמי השם גדולים ואסור להתרעם... אלא שסוף סוף, אשרי האיש אשר לא השתמט מעבודת הצבא, כי אז לא יאכל פרי מעלליו הללו כל ימי חייו ולא יאלץ לשתות כוס התרעלה של חיים מענדיל...

כנראה מכל זה, העיק מאד הסוד של דרייזס־מינץ על חיים מענדיל וגרם לו סכסוך־רוח ופחד תמידי לבל יגלה הדבר, אף על פי שמן הצד השני היה ניכר בו לפרקים גם מעין שובע־רצון, שהוא—אחר הוא, סוד יש בחייו ואינו דומה לשאר בני דריבינטשוק דיתבי הכא כחמרא על דורדיא ואינם יודעים, הכסילים, את כל האמת על אדותיו, אדות חיים מענדיל הסוחר־קטניות בתוכם. בבותיו של חיים מענדיל היו מתכוצות בגערת־פחד ובלעג ערמומיות, כשבני־ביתו הקטנים, ובתוכם, ובפרט, חנינא, נער־החומש, היו מקיפים אותו בשאלות: מדוע זה כשהם כותבים אגרת־שלום לדודם בעיר ו., דודם זה שהוא אחיו של אביהם ממש, הם מצווים לכתוב: „לכבוד דודנו הנגיד והמופלג כש"ת כמהו' נחום ישראל נ"י ה' דרייזס" ? התם דרייזס והכא מינץ ? או שמא תאמר: אחיו מאמו הוא ולא אחיו מאבא ? ואז יש שהיה חיים מענדיל האב, מרוב זהירות להסתיר סודו גם מבני ביתו, משקר ומיישב קושיתם בתרוץ דחוק זה של בן אמו ולא בן אביו. ואולם יש שלא היה יכול להבליג על תשוקת עצמו לספר, ואז—ביחוד מעת שגדלו חנינא ויחיאל־דוד קצת ועמדו על דעתם—היה הוא, בסגנון של מגלה טפח ומכסה טפחיים, מספר להם על כל ההרפתקאות דעדו עליו באותה התקופה של התחבאותו... והיה מעשה ובאו לחפשו... ופתח את המכסה של חבית מלאה קשואים חמוצים ונכנס לתוכה... ושמע איך „שהם" הולכים מסביב לחבית, ואחד „מהם" עונה ואומר: חבית זו מה היא ?... וקורא חברו: חבית של קשואים חמוצים... בקצור, כפשע היה בינו ובין העבודה בצבא...

העבודה בצבא—תסמרנה שערות הראש לשמע האסון הזה!

—ואותם האנשים היו החוטפים? —מתרחבות עיני השומעים.

הסבתא שלהם, אם אמם, היתה ספרנית בעלת כשרון, ומפיה ידעו היטב מה טיבם של החוטפים בימים ההם.

—איזו חוטפים!—גוער בהם אבא—כסבורים אתם, כמה ימי שני חיי בן ארבעים! בימי כבר עברה שעתם של החוטפים. סתם סטראזשניק היה סטראזשניק ושלישיו מטעם בית־השלטון לעבודת הצבא... שומעים אתם?

וחנינא ואחיו ואחיותיו שומעים ושומעים— והכפור יורד על לבותיהם הרכים. ביחוד מתרגש חנינא, המיועד להיות גבר. אחיותיו אינן צריכות לפחד: נערות הן.

ושנים הוא לומד מדברי אביו. ראשית, שבשביל להפטר מעבודת הצבא טוב גם לשבת בחבית מלאה ציר חמיץ; שנית, שהסטראזשניקים, השוטרים,

דהאידנא, השלוחים מטעם איזה בית שלטון, אינם טובים מהחוטפים של הימים ההם.

החוטפים, לפי דברי הסבתא, היו יהודים, אף שהדבר לא יאומן, לכאורה, כי יהודים, אחינו בני ישראל, יהיו רשעים כאלה...

ואולם השוטרים... נפלה נא ביד מי שהוא—ובידם בל נפלה...

עוד סבתא אומרת, שעד הימים ההם, עד הימים שיגדל הוא, חנינא, ויוטל עליו לעמוד לצבא, יוכל גם משיח לבוא. הלואי!

ברם סבתא עצמה, בשעת החגיגה לכניסת נכדה לחדר וכמו כן ביום שהתחיל ללמוד חומש, היתה ברכתה העיקרית, שיפדנו ה׳ מ י ד י ה ג ו י ם...

הוי, כמה נורא הדבר, כנראה, להיות מסור בידי הגוים!... לא לחנם עושה תנחום בעל בית הריחים משתה-ברכה על שלא נלקח בנו השתא... לא לחנם תרב הבכיה בשעת הטירוניה... לא לחנם הולכים הטירונים כצל, מעכבים את הקריאה בשבתות, מחוללים שערורות, מכים את בעלי הזכיות, אינם ישנים לילות, משחיתים את עיניהם בכונה, מכחישים את גופם ע״י תעניות ושתית סממנין שונים... לא לחנם מרבים אז כל כך לנסוע לצדיקים...

ומספרת סבתא, שבאה ביילה האלמנה לפני ההורנוסטייפולי בצעקות ויללות: בן יחיד הוא לי שמואל שלי! עין יחידה! אין לי זן ומפרנס אחר מבלעדיו! חיי אינם חיים אם „ילקח״... והראה לה הוא, יחיה, ראי, ובראי עמד בנה לבוש במונדיר...

אז פנה הוא ואמר לה, לביילה:

— במונדיר נולד; גזרה היא; איני יכול להושיע...

ברם, וכי חדוש הוא? ודאי שמכריזים על יהודי בשעת צאתו לאויר העולם: פלוני יעבוד ל„פוניה״ ופלוני יצא לחפשי. מזל וגזר דין...

ושעבוד זה כמה קשה הוא וכמה נורא הוא. הנה בשעה שעברו גדודים דרך דריבינטשוק אל ה„מניברות הגדולות״. שבת-נחמו; היום בוער, לוהט. כלם היו מסובלים, עיפים, מוכי שרב, צמאים, מכוסי אבק. התוף הכה לפניהם. כל הנערים, ואף הגדולים, רצו מבתיהם אל הרחוב לראות במחזה, וכל רחמנות לא היתה בהם. אדרבה, הנערים מקנאים ב„סולדאטין״, והמשחק בזה חביב עליהם מאד. פתאים! אנשי הצבא בעצמם אינם שמחים כל כך בחלקם. מילא הגוים— זהו ענינם שלהם, ענינו של עשו הוא קשת וחצים; וגם אנחנו בהיותנו בארצנו, על אדמתנו, היו לנו מחנות, דגלים, מאסף, חלוץ, חצוצרות... אבל עתה? הלא נורא לעבוד בצבא: חלול שבת, טרפה... ומה לנו מזה? אחד מהם נכנס לבית לשתות קצת מים, והיו שני קשורים על הכתף שלו, ושאלו את פיו על זה, ואמר שרק בעל כלי-זמר מן היהודים יכול לעלות למדרגה זו של שני קשורים, אבל אנשי הצבא שבמערכה מקרב היהודים אינם מגיעים לעולם, וגם זה לעתים רחוקות מאד, אלא לקשור אחד. מובן, עם שני קשורים כבר יש רוחה קצת. בדרך, הוא אומר, אפשר גם לנסוע קצת בעגלה למי שיש לו קשורים, למי שהוא אונטר-אופיציר, אבל מה בכך? שבת... וליהודים גם לנסוע אסור וגם למדרגה של שני קשורים אי אפשר להגיע... ישמור השם את כל היהודים מהיות בידי הגוים!...

הענין של „ידי הגוים״ תפס תמיד מקום הגון בעולם מחשבותיו ובחשבונות חייו של הילד חנינא בן חיים מענדיל מינץ.

פרק ד.

המשך הדבר.

מילא בכן, חיים מענדיל האב, כפי שנאמר לעיל, היה יליד ו. אשר בפלך נ. הליטאית, התחבא, בהשתמטו מעבודת הצבא, בהרבה מערי פולין וואהלין ורוסיה הקטנה, נכתב בכתוב ה„אופראווא" של ח. מחוז ג. הזאמוטית, ועיר מגורו היא דריבינטשוק אשר ברוסיה הלבנה... אולם חנינא בנו, השני לרייזיל הבת הבכירה, שנולד בק"ק דריבינטשוק זו, שהה בה רק עד השנה העשירית לימי חייו, כי מאז גלה למקומות של תורה הרבה, והיה באיישישוק ובטילז ובקובנה ובסלוצק, ומשנתחמץ הלך וקבע מושבו בעיר אוניברסטאית אחת שבנגב רוסיה, ורק באותו הקיץ שנמלאו לו בו עשרים שנה, אלא שעפ"י חשבונו של בית השלטון (הודות להתפעליותיו, לחשבונותיו-המצאותיו ומטרותיו-לעתיד של היהודי האב בשעת מסירת מודעה לרשות מקץ שנה ללדת חנינא) כבר היה מחויב לעמוד לצבא, הוכרח לעזוב אותה העיר, להפרד מהסטודנטים המכרים, להפטר ממעשיו בה„אורגניזציה" ולנסוע לג. העיר, לראות מה יעשה בו.

מה יעשה בו—לא ברור, לא ברור... הנה במהרה, בקרוב, ימסר כלו בידי אחרים, בידי אויבים, לעשות בו כטוב בעיניהם; חפשתו תנטל ממנו והוא יהיה לאיש-צבא, לעבד מוחלט—נו?... את הסטודנטים שהוא רואה לא יראה עוד, את המעשים שהוא עושה לא יעשה עוד, את הספרים שהוא קורא לא יקרא עוד. איש צבא יהיה, בצבא יעבוד—נו?...

דאגה היתה, אותה דאגה שהיתה בו על זה בכל ימי חייו. ויש אשר רכב על כנפי דמיונו לאמר: הנה רק עבור יעבור את הבור הקשה הזה, את השיחין הללו החפורים על דרכו, ואז יהיה חפשי לעשות כל מה שברצונו, ואז יעשה, יעשה, יעשה... הן אי אפשר שיקרנו האסון הזה, שישתעבד ככל אלה האלפים והרבבות העובדים אותה העבודה הנוראה!

אי אפשר? ומדוע? במה נפלה הוא? אדרבה, להפך: אין כל תקוה כי ינצל מזה. הלא מום אין בו. בריא הוא בכל גופו. אחרים עושים „המצאות" אבל הוא הלא איננו מכשר לזה, ובכלל, מה היחס הספרי הזה אל כל הענין? „עבדות, דיסקיפלינה צבאית"—הלא כל זה כמו שכתוב בספרים. להפך, אולי טוב לו, כי יתחלפו חייו אלה באיזה אופן... מה? האמנם? האמנם יש איזו אפשרות להתרצות אל החרב המעופפת עליו? האמנם יש פנה נשכחה בקרבו, שבה ילמד זכות על אותה העבודה? האמנם אין אותה העבודה מעוררת בו רק זועה? הלא זועה היא, הלא נורא הדבר: א ר ב ע ש נ י ם!

אבל—עוד הפעם—אין הדבר כך לגמרי. טולסטוי משוה לנגד עיניו את המטרה, את סוף המעשה במחשבה תחלה—רציחת אנשים—והוא מצוה להתנגד לזה באופן פסיבי, היינו לומר: לאו ולאו! לבלי לשמוע ולבלי לקיים את הפקודות, זאת אומרת... זאת אומרת—להרמס מיד ובאופן פסיבי... לא, לא! בזה כבר צדקה יותר האורגינזציה, אדרבה! לבוא לתוך הקסרקטין, לקבל על עצמו את העול, להשפיע בכונה לטוב על יתר החיילים, להפוך את לבם ולקעקע את הבירה...

והוא נסע לג.

הטירוניה, תקופות הקריאה לצבא, היתה בסוף הבציר, בראשית החורף אחרי חגי תשרי. ואולם הוא הקדים לנסוע לשם בחורש אב. הלא צריך לראות מתחלה...

מה לראות?—שוב לא ברור היה. ידוע ידע, כי בנוהג שבעולם, הרבה ירחים לפני ימי הדין מתחילים לעשות הכנות: עומדים לשומא של בית דין בנוגע למצב הגידול ולסכום השנים, דואגים לברר וללבן את הזכיות עפ"י מצב המשפחה— וכיוצא באלה.

זכות עפ"י מצב המשפחה היתה לו למינץ ממדרגה השניה. מפני שאעפ"י שיחיאל-דוד אחיו היה צעיר ממנו רק בשתי שנים, הנה עפ"י הרשום בפספורטו של חיים מענדיל האב יצא, שיחיאל דוד זה צעיר הוא ממנו בכל ארבע השנים הדרושות. ואולם בכדי להעמיד את הדבר על „אמתו" ולהוציא את הזכיות לאור, צריך היה להביא לג. גם את האח, שהיה עולה ביותר מבכ"ז רובלים. כי מדריבינטשוק לבד עולה הנסיעה בט"ו, ויחיאל-דוד לא היה בדרבינטשוק, אלא במקום-תורה אחד מעבר לה. הבריות אמנם מרבים בהוצאות מאד בתקופת פורענות זאת ואין משגיחין גם במאה. ואולם, ראשית הלא צריך שיהיה מה לאַבד, והשנית—אין הנדון דומה לראיה כלל. כל אב ואב יהודי מעלמא לא היה גם „פועל מעולם אצל עצמו", שיהיה בנו עומד לצבא, והוא, אבא, לא יהיה בשעת מעשה, לא יעשה כל מה שביכלתו ושאין ביכלתו, לא „יחפור את האדמה בחטמו", לא ירעיש שמים וארץ; מה שאין כן בחיים-מענדיל אבי חנינא, שגם הוא, יהודי ככל היהודים בודאי לא היה נפלה לרעה מאחרים, אלמלי היה יודע, שחנינא בנו יעשה שדוך הגון כשישתחרר. ברם הוא, חיים-מענדיל, ידע, ואם לא ברור ביותר, כי בנו הלך בדרך לא טובים, כי לקוות ממנו לטוב אין מה ביחוד, וכי אולי—מי יודע—מוטב ש... ש... — בל יפתח פה לשטן—שיקובל חנינא שלו לעבודת הצבא. ראשית, תשים עבודת הצבא מתג ורסן בו לבל יתפרץ ולבל יתערב עם שונים, מה שקשה הרבה יותר מן השעבוד. ואם ירצה רק השם, ואם יתן אל לבו הוא עצמו, אפשר עוד שיתקן שם את מעשיו. ורואים אנו, שבחורים ישרים שבים משם יראי שמים לטוב להם. עט, עבודת-הצבא דהאידנא אינה זו של לפני עשרים שנה—הרי אחת. והשנית: יחיאל-דוד הקטן, שהוא מתנהג בחסידות ואינו עוזב את למוד התורה וטוב מאחיו בכל הפרטים, קונה ע"י שיקובל הבכור לעבודת-הצבא ח"ו זכות ממדרגה שלישית, שהרי פניו פני זקן, וכשיעמידוהו לשומא בשעתו יכירו בו שהוא בן י"ט, ונמצא אח אחד עובד, והלה בן זכות ממדרגה השלישית. אמת, עדיין לא שמענו, שאב לא ידאג לבנו בכורו להוציאו מעבודת הצבא, אך חיים-מענדיל הלא אחר הוא: הוא בעצמו ירא לבוא לאותו המקום, שאין איש יודע אותו שמה, ונמצא קושיות שונות מתעוררות... ובר מן דין, מי כמוהו יודע, שטוב לו לאדם לבלי השתמט והפטר מעבודת הצבא—

הניח גם חנינא את הדבר כמו שהוא. אילו היה כותב מכתב לידידיו באותה העיר האוניברסיטאית, „אין כל ספק" שהיו שולחים לו את סכום הכסף הדרוש בכדי להביא את אחיו הנה, ובפרט שהרבה בעלי חובות נשארו לו שמה. אך ראשית, מי יודע אם ישלחו, והשנית, מה יהיה אם יבוא גם אחיו הלום, אפשר

שישומוֹהו כאן עפ״י מראהו, ואבא כותב, שגם זקן צמח לו, שלספרו, ואצ״ל לגלחו, אינו רוצה בשום אופן. ולבסוף: אם נניח גם, שאחרי ככלות הכל יצלח בידו להוציא לאור את זכותו—מה תועיל לו? הלא כאן מקבלים גם בעלי זכות ממדרגה הראשונה. ובכלל—כל הטפול הזה... להטפל עם הפוליציה ובתי המועצות לעבודת הצבא...

כי דבר זה, כידוע, הוא מן הצדדים הקשים והכואבים ביותר בחיי היהודי בנוגע לו בתור אזרח. ואבר לחברה. גם בן־הארץ בעצמו אינו אוהב את ה„רבע״ ואינו אוהב לבוא עמו בדין ודברים. אך אין כל דמיון בין אי־נעימותו שלו לאי־נעימותו של היהודי הצעיר בדבר הזה. הכלבים שבחצר והשפחות והמשרתות והסוכנות, והשפה שאינה שגורה בפיך, והגוים השכורים שהם הם פקידיך, והמחלקה בעצמה—הראשונה, השניה, השלישית, הרביעית או השדים יודעים איזו—והשוטרים אנשי המשמר היושבים והמתהלכים, המפהקים והלועסים...

מובן מאליו, שאי־הטפול בזה עוד הרבה את מבוכתו של חנינא. הוא שכר לו איזו פנת־גג בבית מפלת, אשר חור במקום חלון היה פתוח לה כל הימים וכל הלילות, והבעלים לא מצאו לנכון לתקן את זה. הבעלים התגוררו ברחוב אחר, והשוכר את הבית היה יהודי סרסור ששכן מתחת ושאחרי הודעו כי שכנו מיועד הוא להיות איש צבא בלבל את ראשו בעצה אחת, כי יקצר את רגלו. הוא. הסרסור, העיד בעצמו, שכבר קצר רגל לא אחת, ורבם של הנקצרים נשלחו לקומיסיה ויצאו לחפשי.

אותו הסרסור היה לבוש בין בימות השבת ובין בימות החול קפוטה ארוכה בעלת ארבעה כפתורים ורכוסה תמיד בכפתור התחתון. אולם כשהוא מתחיל לדבר, הרי הוא, מבלי שתכיר בזה, רוכס את השני אשר למעלה ממנו. עוד רגעי־שיחה אחדים עוברים, הוא מתחיל להשיאך לדבריו בהתפעלות—והכפתור השלישי רכום. להלן, כשהדבר כבר ניטה להגיע לקצו—כל הקפוטה רכוסה, ותמה אתה: מתי וכיצד רכס את כל הכפתורים ואתה לא ראית ולא התבוננת?

-- באמת, פאַני מינץ, באמת--טען הסרסור ודבר על לבו-באמת אין זו הטלת מום, חס ושלום, הס מלהזכיר. הרגל נשארה בשלמות אלא שיש בזה המצאה, אומנות כזו יש בזה ונעשית ע״י נעלים מיוחדת לזה, רמאות יש בזה. ובאמת לא הוא הוא העושה, אלא ששותף יש לו במעשה־נס זה. מפני מה אין מר מינץ רוצה לנסות?

אבל מר מינץ לא רצה לנסות. הוא התהלך קודר, החוצות של עיר־החרשת הגדולה ג. המו ורעשו. והבריות נחלקו בעיניו לשלשה חלקים: א) מאושרים, שאין עליהם כל עול „פריזיב״, שהיכולת בידם לעסוק במה שלבם רוצה ואת יום הדין כבר פטרו אי רחוק הוא עדיין; ב) אנשים שכבר ניתנו בעול, שכבר הבגדים האמוצים עליהם והרי הם כבר באותו העולם, שאעפ״י שמצבם עבדותי הוא, טוב הנהו ממצב של—ג) האנשים שכמותו, התלוים בין שמים לארץ...

ומשעממת ביותר היתה לו ההודעה, שהודיעהו בעל מעונו, כי במקומות הללו אין מאמינים ליהודי הבא ואומר „יוסף בן שמעון״ הוא, מפני שכאן נוהגין מי שהיכולת בידם לשלוח „מלאכים״, היינו בחורים אחרים, בעלי מומים חרוצים

או „בריות לעשות פליטה", במקום בניהם הבריאים, שאינם רוצים להמסר ולברוח לאחר כך, והרשות יודעת זאת ואינה מאמינה גם לצדיקים ולישרים. וכי ע"כ יוטל עליו, על מר מינץ, להשיג עדות, שתעיד על עצמותו, שהוא הוא חנינא בן חיים-מענדיל מינץ ולא אחר--ולקבל תעודה על זה.

– ומה אם לא יאמינו לי?–שאל חנינא–לא יאמינו לי... ובכן?

-- ובכן יאסרוך וישלחוך אל מקום מגורי אבותיך, עד אשר יעידו בך שם שנים-עשר בעלי-בתים כתוב וחתום, שאתה הנך חאצקיל בר' שמעריל-גרונם לאָקש. מבין אתה? והובלה תהא לא במרכבה רכה רתומה לחמשה סוסים, כי אם בדרך האסירים, והדרך יכולה להמשך ירחים שלמים. ועד שתועד ותקובל יעבור ראש השנה שלהם, ואז תוכרח לעביד עד השנה הבאה שלא בחשבון. מבין אתה? ובכלל, אם אינך יכול לבוא בדברים עמהם–מהיכן אתה יודע שבשנה הזאת עליך לעמוד לצבא?

– עפ"י הפספורט הישן אשר לי.

– אין משגיחין בפספורטים. עליך היה להכנס אל הפריסוטסטוויה ולשאל.

ואולם הוא לא נכנס אל ה„פריסיטסטוויה" עד עבור עוד שבועות מספר. וגם שם לא נודע לו דבר, כי יום גנוסיא היה–ואל השלחן ישב רק פקיד אחר צהוב וטבול בכל אותה התועבה הבאה מבטלה, מבערות, משרירות לב בלתי מוגבלה, שכל הטשינובניקים טבולים בה.

–מה דרוש?

–רצוני לשאל... לבקש את כבודו... איך שאני רוצה לדעת בבירור ע"ד מצבי... בנוגע לעבודה בצבא בשנה הזאת...

פלוני נתן עיניו במלבושיו של המבקר.

-- מהיכן אתה?

– מעיר ח. אשר במחוז הזה.

– ושמך?

– מינץ, חנינא.

– חינינאַ? שרול? באמת? שרול ולא איצקה? ואני אומר: איצקה. לך, איצקה, איצקה יעמוד לצבא בשנה הזאת.

– ומי אשם בדבר!–קרא בעל מעונו הסרסור, כשספר לו דברים ע"ד בקורו בבית-המועצות–רוצה היית שיענך הפקיד כך, בלי כל נתינה מצדך? חנם לא יענך לעולם, בשום אופן. אילו הייתי נפנה, הייתי אני הולך אתך... הא?... נו, עתה לכה ויאיעצך: בוא אל הלשכה של שר-החיילים. מבין אתה?

בלשכה היתה העבודה מרובה. הרבה אכרים עמדו בביאה. הכתבנים התרוצצו מפנה לפנה. המפקח, אופיציר לבוש מונדיר שחור, צעק וצוה וחרף וגדף. הוא, מינץ המבקר, המתין ארוכות. לאחרונה פנה אל כתבן אחד:

– במטותא, יגיד נא לי כבודו... אני רוצה לדעת...

– מה היהודי רוצה?–הפסיקו האופיציר אגב ריהטא.

– וואשע בלאהאראדיע...–למד הוא את לשונו.

– הנך מחיל-המלואים?

חיל-המלואים ברוסית запасные, מינץ, שלא היה בקי בטרמינים הללו,

דמה כי גם הוא ,запасной מפני שהלא הוא עומד למלאות את שדרות הצבא בעתיד הקרוב, ולפיכך ענה:

— כן.

— ומה אתה רוצה.

— אני רוצה לדעת, אם בשנה הזאת עלי לעמוד לצבא...

האופיציר נתמלא חמה:

— פטרוב!—צוה על הכתבן—גרש את הזשיד הלז וכבדהו בצווארו!

הוא יצא, ועד יום הכסא לקריאת הטירונים לא יסף לבוא לאיזה מקום ולשאל דבר לברור מצבו.

ויום הכסא בא. שעת עמידה לצבא באה. מבשרי התקופה הזאת—שבועות מספר מקודם—היו כנופיות הצעירים הבטלים—נמוכים, רזים, ילדים מגודלים—שהיו עוברים בסך בסנדלים מסומרים ומנענעים בידיהם ומתרעמים, ומחרפים, ומקללים, ומאַימים:

— אנחנו יוצאים לתליה בעדם, בעדם, המיוחסים, איננו מטילים מומים בעצמנו, איננו בורחים למדינת הים, והכל בשביל שלא תגיע הצרה אליהם, המיוחסים! ועוד יש להם ההעזה להשיב את פנינו, לשלחנו לצבא ריקם! לא! לא פחות מארבעים רובלים לכל חד וחד, לא פחות! את כל שניהם נעקור מפיהם!

והשמועות היו באות, בעיר סמוכה פלונית חוללו הטירונים סקנדלים נוראים כלפי בעלי הזכיות; בעירה אלמונית לא הניחו להתפלל בימי החגים; שם עכבו את הקריאה שבתות מספר רצופות; כאן הפילו ספר תורה לארץ בשעת ההקפות!

ונאנחים היו בבתי מדרשות:

— שחוק הוא החבריא דהאידנא? מלתא זוטרתא החבריא דהאידנא? נקל לשער, החבריא דהאידנא—ממשלה בידי חייטים וסנדלרים!...

וקול המונם של החיים נתגבר. האכסניות של העיר ג. נתמלאו אכסנאין מכל הערים הקטנות שבמחוזה ואף ח. במשמע. באו הטירונים עם אבותיהם, אמותיהם, אחיותיהם, בני משפחתם והסטרוסטה (הראש) שלהם בראשם. גנחו ונאנקו ונתעוררו הלשונות והאינטריגות והדין ודברים והפלפולים השונים בין איש לרעהו וצף למעלה כל אותו הבלבול המשונה, זו הבריה בדמות ראש בלי עינים, הנראה בכל מקום שבני אדם—וביחוד יהודים—מתכנסים לאיזה „יריד". נחגרו המתנים החלשות ונתנודדו הזקנים השחורים ועלו האגודלים המכוסים באבק־טבק ונתרחב כח ההמצאות של העוסקים בצרכי צבור והדואגים לעניני הקהל.

הטירונים גופם חשו את עצמם גבורי היום ואפשר היה להכירם בנקל—את אלה הנכנסים במיני „קורטקות" מיוחדות ובנעלים מסומרות גבוהות—ע"י אופן מדברם המיוחד ותנועותיהם המיוחדות, שעמדו והכריזו: אנחנו יוצאים לצבא!... ההוספה כבר היתה תלויה בטבעו ובטיבו של היוצא, יש שהוסיפו במראם: הע, הע, לגבי בני־חיל כמונו עבודה זו לאו כלום היא, ואנחנו צוחקים לכם ומתגאים עליכם! אולם הרוב כפף את ראשו ואמר: „רחמנות! צער בעלי חיים! חוסו עלינו, יהודים בני רחמנים, ראו עמידתנו... אבדנו, אבדנו". היו כאלה שאחדו

בתוכם את שתי ההבעות הסותרות זו את זו גם יחדיו. ביחוד נקל היה להכיר, מי הוא בגפו ומי משאיר אחריו אשה, ילדים, או ארוסה, לכל הפחות.—„כלה".

לרוחב הרחוב אשר אצל בית המועצות עמדו הרבה עגלות־כפר רתומות לסוסות דלות ורעבות ומעונות אכרים ואכרות „בסרמיקים" ולועסים לחם וקשואים. צלצלו פעמונים. ה„רקרוטים" בעצמם היו מבוסמים קצת והתנודדו כעורים, מי עם „הרמוניקה" ומי שמח בעלמא, והאבות והאמות, שהביאו את בניהם לכאן, ברגש קהה של מביאי קרבן עולה, ישבו על העגלות. זקני־התיש הצהובים התנודדו והאמות נענעו בראשיהן ושמו אצבע מתחת לסנטריהן. הכל לעסו את קשואיהן. הסוסים, ששק של שחת היה תלוי על פניהם, נערו ולעסו גם הם.

—נו, ואתה עומד לבדך?—פנה הסרסור בעל מעונו של מינץ אל שכנו, כשראהו עומד בדד בקרן זוית שבמסדרון בית המועצות; שמח היה האי גברא להראות כמי שיש לו עסק בכאן לאחר שהתרוצץ שעות אחדות לבטלה—מהרה יתחילו להקריא את השמות ואז תדע אל נכון אם מן הנמנים הנך אם לא.

—הגם הוא טירון?—תחב יהודי אחד את חוטמו לבין המדברים והורה באצבע על מינץ.

—כן, ענה האחרון בבושה.

—כך? השמעתם? בזכיות? בלי זכיות?

—בלי.

—בלי זכיות? השמעתם? מאין? מהיכן?

—מח.

—מח.? מה שמך? מדוע איני מכירך? מינץ? יש משפחה כזו אצלנו. ובכן חיים בער החנוני הוא דודך? לא? אני הנני מח., בעל־עגלה הנני. את ה„פריזיוווניקעם" הבאתי.

ובאמרו ה„פריזיוווניקעם" היה קולו כטוען: את הפריזיוווניקעם — מחותן אני בכאן!

—עט, הוסיף בעל העגלה, ולמה זה אתה עצב כל כך? בימינו אין העבודה בצבא נוראה. אדרבה, התבשיל והדיסא של המלך מבריאים. שם מישרים את הגב של בני־נשי כמוך.

—הוא הדבר—נתקנא הסרסור במדבר בלי הפסק—זה הלא אני אומר. מה אתה שותק? מה אתה מביט בשניהם? בוא ואמור: אני הנני בחור עני. אני הנני בלי זכיות. אם לא תתנו לי להוצאת הדרך אעשה פליטה, ואתם תהיו כפרתי! אילו היה הדבר שייך...

—עט—התגרד בעל־העגלה באבנטו ודבר יחד את הסרסור בלתי מכרו— את הפרחח הזה לא יקבלו.

—לא יקבלו? — תמה הסרסור—מפני מה? שמא קטן הוא בקומתו?

—מפני שאני אומר: לא יקבלו! — גזר בעל העגלה כמנבא מפי הגבורה ולא נתן טעם לדבריו.

בעל הדבר בעצמו לא שמע כבר את הפלוגתא החמה שנתעוררה מיד בין הסרסור ובעל העגלה בנוגע להשאלה: יקבלו או לא יקבלו, כי נקרא נקרא, בתוך כל הטירונים הנצבים, אל בית המועצות פנימה. ואולם מאזניו לקרביו

השתפך הנטף: לא יקבלו, לא יקבלו, מי יודע, אפשר שבאמת לא יקבלו...

ובתוך חדר בית המועצות הרחב פנימה היה ערבוב מינע של טירונים בריאים, של אמות נאנחות, של יהודים חולים מקוים לחופש, של שאון ואי־סדר ומפקחים על הסדר. בפתחים העמדו שומרים לבלי הניח לזרים, לבלתי נצרכים להכנם, ולמרות זאת היה כאן הרוב — זרים, בלתי נצרכים. הכל היה טרוד במצבו הוא ובמצב הקרוב אליו, והכל הוגיעו אחרים בעניניהם שלהם ונפלו למשא והתיעצו והתרעמו ונתענו. דומה היה, כאילו הדאגה של כל אחד ואחד נתקלת בזו שלנכח פניה, והיא מתמרמרת, מושחרת ונעשית קשה וכבדה ביותר. הכתבנים והפקידים, שהתרוצצו ממקום למקום וניירות בידיהם וקריאות של "Не галдите!" בפיהם, ויתר מקימי הסדר עוד הגבירו את הטורח והקושי ואותו הענין שאין בתוכו כל בינה ושאין לו שחר ושאין צרך בו כלל. והאכרים, למרות פחדם הטבעי, הכפרי, הפראי, למראה פקידי העיר שלא הורגלו בהם, ולמרות התמהון, המחכה לפתרון, שקם בעיניהם מכל אשר מסביב להם, לא חדלו להכריז על קיומם. שאון זה קשה היה ומכוסה אבק ונדמה שאינו נברא ע"י האנשים הנאספים, אלא שהוא בורא ושולט ומטביל את כל אלה בגליו.

התחילה קריאת השמות.

— אנדריי זמיאינקה!

— אני!

— פטרא קצרגה!

— עהע!...

— סביל סביליעוו!

— כאן...

לאחרונה התחילו לקרא גם ליהודים.

— מאטקה שוסטר!

— כן.

— מאשקה מיאסה!

— אני.

— בעריל גאלדשטיין!

— פה.

עד:

— חנינא מינץ!

— נו...

— יחיאל־דוד מינץ!

דממה.

— יחיאל־דוד מינץ!

אין עונה.

— אתה חנינא מינץ?

— אנכי.

— ואיה יחיאל־דוד מינץ?

— אחי?

— יהא: אחיך. השדים יודעים אתכם אם אח אתה לו ואם לאו. גם הוא רשום. היכן הוא?

— בבית.

— באיזה בית?

— בבית אבותי.

— ולא בא?

— כלום גם הוא צריך היה לבוא?

— כך רשום. קנס! ואתה הנך חנינא מינץ?

— כן. אני חנינא מינץ.

— והיכן תעודת-עצמותך?

— אין לי.

— כך??

חפקידים נתנו עין איש ברעהו—ונבואת הסרסור מתמול שלשם נתקימה: המקריא צוה בעיניו על אחד השוטרים מן הנצבים מסביב להוביל את „האיש הלזה" אחריו, ואת „האיש הלזה", כלומר, חנינא מינץ, צוה ללכת אחרי השוטר. השוטר הכניסו אל חדר-משמר צדדי ואחרי העמיד שומר עליו יצאו. הדלת סוגרה על מסגר.

(עוד יבוא).

הפלפול.

(מבוא לתולדות בעלי התוספות).

הפלפול במובנו העיקרי--המשא-והמתן והעסק בדבר הלכה כדי לברר את האסור והמיתר, הטמא והטהור, הכשר והפסול, החיב והזכאי--כבר עברו עליו תקופות הרבה. בכל תקופה ותקופה היתה לו צורה מיוחדה ואופי מיוחד ופנים אחרים לגמרי, בכל פעם פשט את צורתו הקידמת ולבש צורה אחרת. ואופני השתנותו אף הם לא היו שוים. פעמים שמחמת מאורע היסטורי גדול וחשוב נשתנו סדרי הפלפול שנוי עיקרי ויסודי, ועל-ידי „שנוי ערכין" כזה חדלו לגמרי דרכי-הפלפול הישנות או, לכל הפחות, הן נתכויצו ונצטמצמו ונדחקו לתוך מסגרת צרה, עד שאי-אפשר היה להן להתפתח ולהתרחב, ובזמן פחות או יותר קצר נכנסו לתוך הארכיון תחת סוג הדברים של „דרוש וקבל שכר" ונשאר להם רק ערך עיוני וערכם השמושי לא היה להם עוד, כי את מקומם ירשו סדרים וערכים אחרים. ופעמים שהשנוי היה שנוי אטי, שנוי של טפוח וגדול לרגל ההתפתחות הטבעית, ואז לא נפסקו הסדרים הישנים ולא נפחתו מערכם; אדרבה, הם התרחבו והתעמקו והיו הבסים, שעליהם נבנה הבנין החדש. אבאר את דברי: הלל דרש ז' מדות לפני בני-בתירה ורבי ישמעאל דרש י"ג מדות, ור' שמשון מקינון כתב בספר הכריתות על הלל: „לא שלא היה דורש שאר המדות, אלא שאלו היו מסודרין לפיו". מזה משמע, כי אף על פי שהמדות, שהתורה נדרשת בהן, היו ידועות להסופרים והחכמים--לפי דעת הגאונים, הן הלכה למשה מסיני--, אף-על-פי-כן לא היתה להמדרש בכללו ולכל מדה ומדה בפרטית צורה קביעה ומסוימת ולא היתה להם שיטת-למיד שמושי מבורר ומלובן, באופן שכל אדם יהא יכול להשתמש בהם--, עד שבא הלל ובעוצם כח-הגיונו ובצרוף קבלתו ברום ולבנם וקבע צורה בחימר היולי זה; ולא הספיקה לו השעה לברר את הכל, אבל כיון שכבש את הדרך לפני תלמידיו, הלכו הם הלאה בדרכו וגמרו מה שהתחיל. זוהי התפתחות טבעית: מתחלה לא היו לנו אלא המקום והחומר לבנין הפלטין--התורה והמדות--, אבל חסרו לני עוד התכנית והאמנות להשתמש בחומר זה, ובא הלל וצייר את התכנית, התחיל לסדר ולקבוע חוקים ואפני-שמוש של אמנות זו ולבנות את הבנין הנפלא הזה, שכל גופי-התורה תלוים בו, ותלמידיו גמרוהו ושכללו אותו. ואף-על-פי שכל אחד מן התלמידים הללו הכניס בו את אישיותו ועצמותו המיוחדת וכל אחד הלך בדרך שסלל לעצמו, עם כל זה הרי התלמידים רק הרחיקו ללכת: הרחיבו במקום שהיה עליהם להרחיב, העמיקו במקום שהיה עליהם להעמיק--, אבל את הכל בנו על הבסים, שהעמיד להם רבם, ובדרכים

שהתוָה להם, יבאמצעים אלו עצמם, שהשתמש בהם הוא, השתמשו גם הם.

ובדרך זו הלך הפלפול הליך והתרחב, הלוך והתפתח, ובימי ר' עקיבא ור' ישמעאל ותלמידיהם השיג את נקודת־גבהו. וכך נמשך הדבר עד חתימת המשנה. עם המאורע הזה, שלכאורה אינו אלא סיום התקופה הישנה, שהרי אינו אלא קבוץ ההלכות הישנות, באה לחכמים הקופה חדשה. אף־על־פי שלא סתם רבי את התורה ולא אכר את ידי האמוראים מלפלפל ולחדש הלכות על־פי המדות, שהתורה נדרשת בהן, והאמוראים השתמשו במדות אלו בפועל 1), אף על פי כן הכריח אותם האבטוריטט של המשנה לעיין בכל מה שחדשו, אם אין המשנה כנגדם 2), ואם נתברר הדבר, שהמשנה כנגדם, לא הועיל להם שום פלפול מן המין הישן. על־פי־רוב במקום שנחלקו בדעותיהם הוצרכו לברר מתוך המשנה, עם מי הצדק, וממילא הסבו את עיניהם מן הסדרים הקודמים ומוכרחים היו לברא להם כלי־אמנות הדשים: הפלפול התלמודי, שהוא שונה תכלית שנוי בתכניתו, בצביונו ובמֵיתוֹדוֹתיו מזה של חכמי־המשנה? וכך נמשך הדבר עד חתימת התלמוד.

עם חתימת־התלמוד נסתיימה התקופה הפלפולית הבוראת והיוצרת, כי התקופות של רבנן סבוראי ושל הגאונים אינן נושאות עליהן חותם תכונות אלו. אף־על־פי שיש דמיון רב בין תקופות אלו לתקיפות האמוראים האחרונים בדרכי ההוראה, בהנהגת הישיבות, בסדור החיים הרוחניים והגשמיים של האומה כולה ובתקנותיהם החודרות לתוך הפנות היותר חבויות של נשמת העם כולו– ובזה נמצא גם תכונות יצירה ובריאה בתקופות אלו, – אבל בענין הפלפול נשתנו פני הדברים מן הקצה אל הקצה. חתימת התלמוד–זה המאורע החשוב ביותר--פעל פעולה עזה ונמרצה על הדורות הבאים ותוצאותיו היו אחרות לגמרי מאותן של חתימת המשנה. בעוד שהמשנה נעשתה להאמוראים לכח חי. ליסוד תוסס, לדבר מניע ומעורר לחשוב, למקור מפכה, שרק ברוב תבונות דולים ומשקים ממנו, נעשה התלמוד להבאים אחריו – לרבנן סבוראי ולהגאונים -- ל„כרכא דכולא ביה", ל„אוצר בלום", שהכל נמצא בו מן המוכן, הכל צבור ומונח בתוכו והכל נגמר בו ונשלם כל צרכו ומתוקן לסעודה, עד „שעליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע". את ההתעמלות השכלית, את העוז והמרץ, את החריפות והחדוד ואת אפני־הבקורת השונים–כל אלו התכונות העושות את הפלפול--אנו מוצאים רק מעט בתקופה זו, שארכה מאות בשנים עד שהגיעה תקופת בעלי התוספות. את הזמן הזה, עד ימי תלמידי הרשב"א והר"ן, אפשר לכנות בשם תקופת־התחיה, ה„רינסאנס", של הפלפול. בחריצות שכלם הכביר יצרו בעלי־התוספות את פלפול־הבקירת, בבקרם את דברי הקודמים להם וגם את דברי הש"ס, ואת הפלפול הסינתֶיטי, בבראם את הקושיות והתירוצים ואת ההרכבות והנתוחים, שעשו באמנות נפלאה.

---

1) קידושין (ט' ע"ב): „כתבו שלא לשמה וכו', וכתבו לשמה ושלא מדעתה. רבא ורבינא וכו', רב פפא ורב שרביא וכו' ויצאה והיתה". הרי שגם האמוראים האחרונים דנו מהיקש. ודוגמת זה מצינו בתלמוד הרבה פעמים.

2) את ההיקש הנז' עצמו דן ריש לקיש בקידושין (מ"ד ע"א) כנגד משמעות המשניות ונאמר שם בגמרא: „צווח ריש לקיש כברוכיא: ויצאה והיתה—וליכא דאשגחו ביה".

סבותיהם של החזיונות ההיסטוריים האלו לא נחקרו עדיין כל צרכן.
מה גרם לכך, שהתקיפה הארוכה הזו נחה מתנועת־הרוח הכבירה, ששררה בתקיפה שקדמה לה, ומה חולל תנועה זו מחדש ביתר עוז? מי כלא את הרוח הפלפולי והעמידו זמן מרובה עמוד־ודום עמוד־ושתוק ומי פתח אחר־כך את מוסרות כלאו? – על השאלות האלו נסו חוקרי הספרות־התלמודית להשיב באופן כזה: „אחר חתימת התלמוד טרודים היו לפרש ולבאר כל סתום ולהורות לתלמידים את דרך הסוגיות ופירוש השמועות וכל עסקם ומעינם היה בזה, ולא הספיקה להם עוד העת לעסוק בפלפול, עד שנגמר פירוש רש״י וחכמי הדור קיימו וקבלו את פירושו, ואז מופנים היו ולא הוצרכו עוד לתור ולבקש דרכי־פירוש חדשים והתחילו להציב להם מטרה חדשה, והיא–החקירה והבקורת העיונית על דרך הפלפול״.

ואולם, אף אם נסכים לביאור זה, הרי יספיק לבאר לנו רק את הצד השלילי שבחזיון, כלומר: הוא יפתור את השאלה, מפני־מה לא פרח הפלפול בדורותיהם של רבנן סבוראי ושל הגאונים, על־ידי כך, שכל מעינם ועסקם היה לפרש ולהסביר, ללמד ולהורות, לבאר ולתקן, וכל הלך־מחשבתם מכוון היה לנקודות אלו, שבהן נתרכזו כל כחם וחיי־רוחם, וממילא אי־אפשר היה להם לטפח ולרבות ענפים וסעיפים אחרים, שכחות נפשיים אחרים נצרכים להם; אבל ביאור זה לא יעמוד בפני הבקורת בכל הנוגע לצד החיובי של החזיון: מה שבימי בעלי התוספות נתגדל הפלפול ונתרחב באופן כל־כך נפלא. כי, אפילו אם אפשר לו לגאון, ומכל־שכן לגאונים הרבה, לגלות חוקים וכללים חדשים באיזה מקצוע מדעי, שערכם גדול כל־כך, עד שהם משנים את פני המקצוע מן הקצה אל הקצה ובין לילה מקבל ענף־המדע הזה פנים חדשות לגמרי, עם כל זה לשנות את אפני־המחשבה ולהתויות דרך להרוח ולומר לו: באופן זה תחשוב ובאופן זה תעיין ובדרך זו תעבוד עבודתך,–זהו דבר שאי־אפשר לדור אחר, ויהא אפילו דור של ענקים. דרכי־העיון ואפני־המחשבה אינם ענינים הנעשים בחרושת־הרוח של אנשים אחדים, ויהיו אפילו גדולים מאד. דברים כאלה הם ירושה טבעית מדורות קדומים הרבה ולשנותם נצרכים גם־כן דורות הרבה, שיעבדו בזה עבודה אטית טבעית. כשבאים לעולם הרבה אנשים מצוינים, אשר שאר־רוח להם, שהם מקוריים לא רק בתוצאות מסקנותיהם, אלא גם בדרך־עיונם, שעל־ידה באו לידי המסקנות האלו, באופן שהם כובשים דרך לעצמם וסוללים להם מסלות חדשות, הרי בעל־כרחם נשארות דרכיהם ומסקנותיהם במשך זמן מרובה קנינם הפרטי ולא יעצרו כח לעשותן מיד „מעבר לרבים״,–לאותם ה„רבים״, שרק לאט לאט הם מתרגלים להשתמש באפני־העיון החדשים. ואם אנו רואים כאן, בתקופת בעלי־התוספות שאנו עומדים בה, שכמעט כל התלמודיים הצרפתים פלפלנים הם וכבר בתקופת נכדיו שלרש״י הפלפול הוא כל־כך מפותח וכל־כך משוכלל, עד שנדמה לנו, שהגיע אז כבר לנקודת־גבהו, הרי אי־אפשר לבאר את הדבר בזה, שבעלי־התוספות היו מופנים ויכלו להקדיש זמנם לזה,– כאילו רק ברצון ובפנאי הדבר תלוי! –. אמנם, גם זו אמת, שהם לא בראו דרך זו: הם רק לקחו את דרך הש״ס וחדשוה; אבל גם לחדש דרך־עיון, אשר מאות בשנים לא השתמשו בה וכמעט עקבותיה לא

נודעו במשך דורות הרבה, ולהעלותה מיד למדרגה גבוהה כזו, הוא גם־כן דבר שאי־אפשר לגאונים יחידים, שהרי אין זו אלא קפיצה בלתי־טבעית.

לדעתי, אפשר לבאר את החזיון הזה רק על ידי הנחה זו: הפלפול אינו צריך להבראות ולא להתחדש בכוונה מיוחדת ובמחשבה תחלה, אלא הוא נולד בסביבה והנאים ידועים מאליו, בהכרח־טבעי, במובן ידוע בכל חכמה, ובפרט במדע התלמודי. אבאר את דברי:

אם בני־אדם הרבה בעלי השקפה מיוחדת ודֵעה עצמית דנים על דבר אחר וכל אחר דן על הדבר מנקודת־השקפתי, הרי בהכרח, מכיון ש„דעות בני־אדם שונות", נולד שנוי־השקפות, וחלוף־המחשבות שביניהם פועל להפרות ולהרבות את הדעת; ואם יש בהם די אומץ־רוח להגן על דעותיהם וכל אחד מהם רוצה להעמיד דבריו, אז מוכרח כל אחד מהם להסבירם ולהטעימם ולהביא עליהם ראיות ולתרץ את הקושיות והפירכות, שהקשה עליו מתנגדו, ולהקשות עליו — וזהו עצם הפלפול ותכליתו. מובן מאליו, שכל זה אמור רק אם יש להם הכשרונות הנחוצים: זכרון — שיהיו בקיאים בסוגיות הש"ס — ושכל חריף ומהיר, הבנה עמוקה בתלמוד וכו'. וכפי גודל כשרונותיהם כן יגדל כח פלפולם. כן הוא בכל ענפי המדע, אלא שצורות הפלפול שונות הן בכל מדע ומדע. במדעים, שיש בהם ראיות הנדסיות או נסיוניות, במקום שהמספרים והמעשים מוכיחים, יש להמשא־והמתן המדעי צורה אחרת ואופי אחר ממה שיש לו במדעים הספיקולאטיוויים, במקום שאנשי־המדע מרחפים רק בספירות העליונות של השכל וההגיון; ובפרט שונה המשא־והמתן המדעי ממין זה בתלמוד, שהספר והאבטוריטט יש להם בו הערך היותר גדול, ועל ידי זה נעשית ה„בקיאות" גורם עיקרי.

הפלפול הוא, איפוא, תוצאה מחויבת ממציאותם של השקפה מיוחדת ודעה עצמית ושל הרצון ואומץ־הרוח להגן על הדעה העצמית במקום התנגשות וחלוקי־דעות. אבל תכונות אלו יכולות להתהוות רק במקום שיש חירות־תלמודית, במקום שהלומדים עומדים ברשות עצמם ואינם תלויים בדעת רבם. רק אז יכולים הם להתפתח חפשי כפי מדת־כשרונם ונטית־רוחם, ואז הם קונים לעצמם צורה אישית, עצמית מיוחדת ואופי מיוחד. ומהתנגשות האישיות של אנשים שונים נולדות המון דעות ומחשבות חדשות והכל מתלַטֵש ומתלַבֵן. לא כן במקום שהתלמידים תלויים בדעת רבם, באופן שהם במובן ידוע תלמידים־עולמיים, תלמידים כל ימיהם: המצב הזה ממעט את הדמות ומחנק את הכשרונות; ובמצב כזה אי־אפשר שיתהוו חלוקי־דעות וחלופי־מחשבות, כי בכל דבר מוכרחים הם לשאל את פי רבם וכל מחלוקתם יכולה להיות רק זו, שזה אומר: „כך אמר רבי" וזה אומר: „כך אמר רבי", ובאופן כזה נשמט הקרקע מתחת רגליו של הפלפול ואין לו על מה לחול. וכזה היה המצב לאחר חתימת התלמוד. כי התלמיד היה כספר־החתום ופירושים עדיין לא נתחברו עליו ואי־אפשר היה לו לאיזה תלמיד להבין מה שבתוכו בלי קבלה מרבו, באופן שהיה מוכרח לבלות רוב שנותיו בשנון מה ששמע מרבותיו; ועל ידי שעבוד־הרוח הזה קהו כשרונותיו, עד שגם אחר־כך לא היה מוחו פורה עוד ומחשבותיו לא נבעו, ולכל היותר נעשה ל„הולך בעקבות" רבו, ואף כשהתלמידים עמדו ברשות עצמם ויסדו להם בתי־מדרש ונעשו למורים ורבנים, — גם אז למדו כולם בסגנון אחד — באותו הסגנון

המונוטוני, שקבלו מרבם. העמידה ברשות עצמם היתה רק במצב החיצוני, אבל ברוחם משועבדים היו לרבם. ורק למעטים מן המצוינים ביותר, כמו לבעל ה„שאלתות" ולבעל „הלכות גדולות"ורב האי וכדומה,הצליח הדבר לעמוד למעלה מן הזרם המטשטש הזה, ומחמת גאוניותם הבלתי-רגילה שומעים אנו עוד כיום את הד-קולם מתוך מצב-הדומיה הזה של התקופה ההיא: גאוניותם היא שעמדה להם והרימה אותם מעל להסביבה ולהתנאים הבלתי-רצויים האלו,–וסוף סוף גם אצלם אין אנו מוצאים את הפלפול המפותח, שהוא נמצא רק במקום שיש שם התנגדות של אישיות; ואלו, שלא נחנו בגאוניות מלידה, אחרי שלא מצאו את הטפוח והגדול הנחוצים, נסחפו בזרם. ורק על-ידי התפשטות הפירושים הכתובים, ובפרט פירושו השלם והמתוקן כל צרכו של רש"י, רק על-ידי המפעל הענקי הזה נשתחררו ונעשו חפשים בהתפתחות רוחם; וכשלמדו בפני עצמם והיו מוכרחים להתעסק בתלמוד על חשבון שכלם העצמי והשקפותיהם הפרטיות, קנו לעצמם השקפה עצמית-תלמודית על הענינים התלמודיים. וגם תלמידי הישיבה, אף על פי שעמדו תחת השגחתו והשפעתו של מורם ורבם, הרי יותר מהדרכה והשפעה לא היה לו עליהם, כי על-ידי הפירושים ניטלה האפשרות מן הרב „לכפות הר כגיגית" על התלמידים לקבל פירושיו, ודעותיו לא היו יכולות עוד להאמר ברוח פסקני ובהחלט ודאי, באופן שאין להרהר אחריו; הרב רק עורר את מחשבותיהם של תלמידיו והרגיל אותם לחשוב מחשבות על-ידי מה שהציע לפניהם את פירושיו ודעותיו, והם התוכחו עמו ובקרו את דבריו, כמו שאנו רואים זאת בכמה מקומות מפירושם של בעלי התוספות 1). על-ידי זה נעשו לאנשים בעלי אישיות מיוחדת, בעלי איפי מיוחד ובעלי צורה קבועה ומסוימת; ומהתנגשות התכונות האלו נולד הפלפול בהכרח.

אבל גם הויה או תחיה הכרחית דורשת זמן מה. אין ההיסטוריה עושה מעשיה בפזיזות ו„אין קפיצות בתולדה", כידוע. ועל-כן אי אפשר לה לתקופה בעלת גון וצביון מיוחד לבוא ישר אחר תקופה בעלת גון שונה ממנה בלי שתקדם לה תקופת-מעבר, שהיא החוט ההיסטורי, המקשר את התקופות. זמן-המעבר הזה הוא כעין זמן דמדומי-חמה, שקודם לו יהל הירח והוא לבדו שופך את אורו הנעים, ובשעה שמתחיל הנץ-החמה שני אורות משמשים בערבוביה; ורק לאט לאט, לנוכח קרני השמש העולה, מתחורים פני הירח, עד שהוא אוסף נגהו לגמרי. כן הוא זמן המעבר בין תקופה לתקופה, שבתחלתה היא עומדת בעיקרה על בסיס התקופה הקודמת ורק נופה נוטה לאויר העתיד ויונק ממנו, ורק לאט לאט היא מתנתקת מעמדתה והולכת ומשתחררת מהשפעת התקופה הקודמת ויוצרת לה מעמד ומצב מיוחד. וגם בתקופה, שאנו עומדים בה, היה זמן-מעבר קצר. בני רש"י ותלמידיו, כר' שמעיה ור' שמחה, ובפרט הריב"ן חתנו והרשב"ם נכדו, היו עוד בעיקרם פרשנים, כידוע, אבל כבר פלפלו גם הם,

---

1) על זה רמז כבר מהר"ש לוריא בהקדמתו ל„ים של שלמה": „שמונים תלמידים היה לו לרבינו תם וכל אחד למד מסכת בפני עצמו, ואח"כ, כשבאו לפני ר"ת ודנו לפניו, היה כל אחד מקשה ממסכת שלו" וכו', עי"ש. וכן היה בימי חכמי הש"ס, כמבואר בהוריות (י"ב ע"ב): „אמר להו רב משרשיא לבניו: כי בעיתו למיעל למגמר קמי רביכו, גרסי מתניתא ועיילי קמי רביכו". וכתב רש"י: „גרסי מתניתא מעיקרא, כי היכי דתהוי מרגלא בפומיכו ותיהון ידעין למשאל ליה". עיין שם.

כמו שנראה מפירושו של הרשב״ם לבבא בתרא, ובפרט מדבריו, שהובאו בכמה מקומות בתוספות; ורבינו מאיר, חתנו של רש״י, אבי הרשב״ם, היה מפלפל חריף 1). והדור הזה הוא זמן־המעבר; בדור הבא כבר רואים אנו את התקיפה הפלפולית בעצם תקפה. אגב: כל זה אמור על הפלפול ב כ ל ל ו. פרטיו־הדרכים והשיטות השונות ובתי־המדרש השונים, הנראים לעינינו היום—נולדו ונתפתחו במשך כמה דורות ועליהם נדבר בפעם אחרת.

השקפתנו על תחית הפלפול-שהוא התנגשות האישיות, הבאה לרגלי שחרורן של תנועת־הרוח—מבארת לנו גם את לידתו. כי התחיה היא בעיקרה רק הִשָּׁנות הלידה באופנים ובתנאים אחרים, וממילא גם בצורה אחרת. הפלפול נולד בימי תלמידי שמאי והלל—הגם שהתלמוד מיחס את הפלפול לדורות הייתר ראשונים כמו שאמרו, שעתניאל בן קנז החזיר את ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה בפלפולו 2) וגם אמרו, שמלכי־ישראל דרשו את הספרא בכמה פנים 3), ועל בניהו בן יהוידע אמרו: „תנא סיפרא דבי רב ביומא דסיתוא״ 4), ועל דוד אמרו: „איש מלחמה, שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה״5), ועוד כאלה. אבל הפלפול הקודם־היסטורי הזה לא נודע לנו טיבו ואין אנו יכולים לדון עליו.—תלמודיים גדולים עמדו לנו עוד קודם שמאי והלל, כ„הזוגות״, שהיו עמודי־התורה במשך כמה דורות; אף על פי כן לא הורישו לנו כל אלה את הפלפול, עד שבאו תלמידי שמאי והלל, כי המצב היה אז—בבחינת חירות־הדעת ושחרור־הרוח—כעין המצב, שהיה אחר חתימת התלמוד. כלי־האמנות, האמצעים השכליים להוציא ולברר את ההלכה—שאלה הם תכליתו ועיקרו של הפלפול—היו אז המדות, שהתורה נדרשת בהן, ואלו, אף על פי ש ה י ו ידועות בקבלה,—כמו שהבאתי למעלה בשם הר״ש מקינון,—עדיין לא היו מסודרות ומבוררות כל צרכן. על־ידי זה אי־אפשר היה עוד להתלמידים להשתמש בהן על דעת עצמם ומוכרחים היו להתאבק כל ימיהם בעפר רגלי רבותיהם, כי כל דבריהם היו דברי קבלה ומסורת וכל מחלוקת לא היתה ביניהם, וכמו שאמרו בש״ס, שתורתם של הראשונים לא היה בה שום דופי, ואם כן לא היה מקום להפלפול, שיחול עליו. עד שבא הלל וסדר ז׳ מדות והכשירן ותקנן, עד שנעשו ברורות למדי, ומסרן לתלמידיו ועל ידי זה שחררם והעמידם ברשות עצמם—במדה ידועה, כי באמת לא נגמרה עוד כל המלאכה,—ומיד נולדו השקפות והסתכלויות שונות, עד שנתפתחו בתי־ספר שונים והפלפול נתגדל ונתרחב.

ועתה אבאר את מהותו של הפלפול, יסודותיו, סימניו ומצריו.

מבום ידוע של הלכות קביעות, כעין הנחית מוסכמות, יש לנו, שהם באמת־המדה למוד בה את ארחות־החיים, החיים הפרטיים והחיים הצבוריים, וכאבן־בוחן לבחון כל פעולָה ופעולה אם תעשה ואיך תעשה. יש פעולות, שעל־פי ההלכות האלו מ ח ו י ב י ם אנו לעשותן, יש כאלו, שאסורות הן לנו, ויש כאלו, שמותרות

1) כמו שנראה ממה שהביאו התוספות בשמו בקידושין (נ״ו ע״א), ד״ה: מ ת ק י ף ל ה וכו׳
2) תמורה, ט״ז ע״א.
3) סנהדרין, ק״ג ע״ב.
4) ברכות, י״ח ע״א.
5) סנהדרין, צ״ג ע״ב.

הן לנו, כלומר, אין אנחנו חייבים בהן ואין הן אסירות עלינו ורק הרשות בידינו לעשותן או לחדול מהן. אבל ההלכות הקבועות הן רק פתגמים כוללים, כּללים סתמיים, כעין תכנית זו, כשהצייר רושם לו בעופרת את הרשמים והקוים היסודיים, שהם צריכים להתמלאות עוד בשרטוטים וצבעים שונים לפי טעמו של הצייר ולפי מצבו ותכונתו של המצויר. ההלכות הקבועות הן רק הקוים היסודיים והעיקריים, שאותם צריכים אנו לחפש בכל מקרה הבא לפנינו ועל־פיהם צריכים אנו לדון על כל מקרה כזה. ומאחר שחזיונות החיים הם כל־כך סבוכים ומורכבים, עד שכמעט אין לך שני מקרים, שיהיו דומים זה לזה בכל פרטיהם, וכמעט תמיד ימָצא באחד איזה קו, איזה שרטוט, שאין בחברו, על־כן רחוק הוא, שימָצא איזה פסק מפורש בדין מדיני־ממונות או שאלה באסור־והיתר, בלי שנצטרך כלל לדון עליו. על־פי־רוב לא על־נקלה אנו מכירים את הנקודה המשפטית של השאלה שלפנינו ותמיד יצטרך השופט בדיני־ממונות או מורה־ההוראה בדיני־אסור־והיתר להכיר את המקרה המוחש הבא לפניו בסימניו, להגביל אותו במצריו ולהגדיר אותו, כדי שיכיר את הנקודה המשפטית ויֵדע, באיזה הלכה ישתמש במקרה זה ולאיזה חיק ייחס אותו. וכבר אמר איהירינג 1): „השמוש בחוקי־המשפט הוא חלוף ערכי הגיונות־מופשטים במקרים מוחשים”. ואחרי הכרת המקרה והגדרתו, שהיא הדיאגנוזה־המשפטית 2), צריך השולחני המחליף—הדיין או מורה־ההוראה—לדעת, איזה חיק לתת ערכו. לדוגמא: כלל מוסכם הוא בידינו: „איני יודע, אם נתחייבתי פטור, איני יודע, אם פרעתיך חייב”; כלומר: ראובן תובע את שמעון מנה שהלוהו ושמעון משיב: אין אני יודע כלל, אם הלויתני מעולם,— שמעון נשבע היסת ונפטר; ואם שמעון משיב: אמת שהלויתני, אבל איני יודע, אם לא פרעתיך,—חייב הוא לשלם 3), ורק מטילין חרם סתם על כל מי שנוטל ממונו שלא כדין. ונסתפקו האחרונים 4) בזה, אם מת הלוה, והמלוה תיבע מן היורשים הלואה, שהלְוָה לאביהם, והיורשים משיבים: אין אנו יודעים, אם לא פרע לך אבא; איך נדון בזה: אם נאמר, שזהו „איני יודע אם פרעתיך” ומחויבים היורשים לשלם לפי הכלל הנז׳, או נאמר: כיון שהיורשים לא לוו ורק בשעה שמת מורישם נולד ספק, אם ירשו איזה חוב ואם חלה עליהם איזו התחייבות והרי זה „איני יודע, אם נתחייבתי”—ופטורים. המפלפל חייב לנתח את המקרה המוחש הזה וגם את ההלכות המוסכמות—ההגיונות המופשטים—באזמל ההגיון ולהוכיח בראיות מן התלמוד והפוסקים, אם הודאיות של חיוב־הלוה הוא הגורם העיקרי לחיוב, כלומר, כיון שלוה בודאי ונתחייב אז לשלם, חייב הוא לברר, שיָצא ידי חובתו, וכל שמסתפק בדבר ואינו מברר מחויב לשלם,—אז ממילא מובן, שהיורשים, שלא לוו וספק הוא, אם נתחייבו מעולם, אינם יכולים להיות חייבים לברר חיובם, ורק המלוה מחויב לעשות זאת, וכל עוד שלא עשה זאת היורשים פטורים; או הודאיות של

---

1) בספרו Geist des römischen Rechts, I, 43.

2) שם.

3) שלחן ערוך, חושן המשפט, סימן ע״ה, מגמרא כתובות, י״ב ע״ב ועוד.

4) בספר בית מאיר על אבן העזר, סימן קע״ת, ובשו״ת שואל ומשיב, מהדורא קמא, חלק ב׳, סי׳ קל״ג—קל״ד.

שעבוד־הנכסים הוא הקו היסודי והוא הגורם לחיוב, וכיון שהנכסים נשתעבדו בודאי על ידי הלואת אביהם וספק אם נשתחררו משעבודם או לא, חיבים היורשים לשלם, כי מה לי הם מה לי אביהם—ספק שחרור אינו מוציא מידי ודאי שעבוד 1). ויש עוד ספקות יותר כוללים ויותר מקיפים, כמו שנסתפקו כמה גדולים, אם לחשוב אסור רבית תחת הסוג „אסור" או תחת הסוג „ממון" והרבה נפקיותות בזה 2); וכאן לא נסתפקו על פרט אחד, על חלק מן הכלל, אלא על הכלל כולו.

ספיקות כאלו מגלים תמיד איזה פקפוק בהלכה המוסכמת. כשאנו באים להשתמש בהלכה ולהחליף את התורה העיונית בשמוש מעשי ואנו רואים, שאין ערך ה„דין"—ההלכה הקבועה—מקביל למדת ה„נדון", אנו פוגעים אז באיזו נקודה בלתי־ברורה שלהתיאוריה, שעד עכשיו חשבנו אותה מבוררת למדי—וההלכה עדיין היא מפוקפקת בידינו. אבל יש עוד מין אחר של ספיקות: כשהספק מונח בטבעו של המקרה הנדון ואינו מסַפֵק עלינו את התיאוריה הודאית והיא נשארת ברורה כמקודם, אלא שאין אנו יודעים את מוצאיו ומובאיו של החזיון המסופק. למשל: פרה אדומה, שעלה עליה עול, פסולה; במה דברים אמורים, אם עלה עליה העול ברצון הבעלים, אבל אם לא ניחא ליה לבעל הפרה בעול זה היא כשרה. הכל תלוי ברצון הבעלים: אם רוצים הם עתה בעול זה כדי שתעבוד איזו עבודה—שתחרוש ותדוש וכדומה—פסולה, ואם אין רצונם עתה בעול זה ולא ניחא להם בעבודתה—כשרה; ונשאלה שאלה: אם הבעלים באמת ניחא להם בעבודה כשהיא לעצמה, אבל כשנודע להם, שעל־ידי זה נפסלה פרתם, שוב לא ניחא להם בעבודה מפני שאין עבודה זו שוָה בנזק פרתם, היאך נדיין דין זה: אם נאמר, שהפרה כשרה, שוב ניחא להם בעבודתה וזה גורם שתפָסל, ואם נאמר שפסולה היא, מצטערים הם ולא ניחא להם בעבודה וזה גורם שתכָשר, וחוזר חלילה. בספק כזה אנו עומדים כמו בעגל של קסמים, שאין אנו יכולים לזוז ממנו אף זיז כל שהוא, וכל הפלפולים לא יצעידונו אף כמלא נימא הלאה, באופן שמוכרחים אנו להפסיק את הקשר הגרדי הזה בסכינא חריפא, כמו שעשו בעלי התוספות בנדון זה 3).

מובן מאליו, שלענין הפלפול והתפתחות ההלכות והרחבתן־רק הספיקות מן המין הראשון הם פורים ומועילים כי על־ידיהם מוארת ההלכה באור־חקירת ועל־ידיהם אנו מסגלים לנו השקפה ותר בהירה וחוג־מבט יותר רחב: על־ידי גלוי טעמיה ויסודותיה של ההלכה אנו חודרים לעומק תוכה, וזהי נקודת־מוצא בהתפתחותם של כל מקצועות החכמה—מה שחסר לנו בספיקות מן המין השני—, וזהו גם־כן נקודת־המוצא של הפלפול, אף על פי שאחר־כך נסב ורחב וזרמים חדשים באו לתוכו. כנחל שוטף, אשר מקור אחד הוא מוצאו ובדרך־מרוצתו יתפלג ויתפצל לכמה נחלים, שכל אחד מהם הולך בנתיב מיוחד לו כדי להתאחד אחר־כך במקום תכליתו, כן היא הפלפול, שבכל צבעיו וגוניו, חלקיו ופצוליו יש לו רק מוצא אחד ותכלית אחת. ומוצאו ותכליתו הם—

1) אף־על־פי שהאחרונים הנז׳ לא ביארו את הספק הזה כל־כך, אבל זהו המובן־היוצא מתוכן הענין.
2) עיין ש״ך, יורה דעה, סי׳ קע״ז ס״ק ס״ח.
3) בבא מציעא (ל׳ ע״א) ד״ה אף עובד דניחא ליה.

ב י ר ו ר־ה ה ל כ ה. על פלפול, שאין בו נפקותא להלכה, מקשה הגמרא: „הלכתא למשיחא למה?" 1), ועל הגמרא השואלת „שור סיני בכמה" כתבו התוספות „תימה: מה דהוה הוה" 2), כי עיקר הדבר הוא — שההיה בפלפול נפקא־מינה להלכה, ולא תהא אלא בדרך רחוקה.

כל הדברים האלה אמורים רק על ה פ ל פ ו ל ה ש מ ו ש י, שהוא ברובו פלפולם של האמוראים וכל הבאים אחריהם; את ה פ ל פ ו ל ה ע י ו נ י, שמקורו בהשקפה מיוחדת על התורה ועל החיים, מצאנו רק בין התנאים מהלל ושמאי עד רבי ישמעאל ורבי עקיבא ותלמידיהם. אבל הפלפול של האמוראים מיוסד בעיקרו בהבנת ההלכות המוסכמות, שקבלו האמוראים מןהקודמים להם, והוא ברובו הוצאת המסקנות המוכרחות מדעותיהם והשקפותיהם של התנאים. והרי זהו תפקידו של פלפול שמושי—להוציא את מסקנותיו של העיון או התיאוריה 3).

(עוד יבוא).

התוספאי.

---

1) סנהדרין, נ"א ע"ב.

2) שם, ט"ו ע"ב, תוספות ד"ה ש ו ר וכו'.

3) אולי אפשר למצוא בזה את סבת השנוי של הפלפול הירושלמי מן הפלפול הבבלי: הירושלמים, שהיו בדורות הראשונים ובמקומם של התנאים, היו קרובים להם ברוחם יותר מן הבבליים. אבל אין עסקי בזה עתה.

סָפִיחַ

(ממאורעותיו של נער עברי, כתובים ביד עצמו).

מאת

ח. נ. ביאליק.

פרק ראשון
אגודלי וחידות העולם.

מעולם לא היה שלום אמת ביני ובין אבא. דומה שהיה מתקשה בי משעת לידתי, כזה שנפל לידו מקח רע ואינו יודע מה לעשות בו: לתשמיש—לא יצלח, ולמכירה—אין קונה. מזלי גרם, שאבוא לאבא ואמא בהיסח־הדעת, לאחר שכבר השיאו רוב בניהם ונתיאשו מולדות חדשים. אני הייתי שמיני לבטן ובן־זקונים; וכשברכה עלי המילדת את אבי ב„מזל־טוב"—עקם זה את חוטמו קצת... כך סחה אמי לשכנותיה. ועוד סחה, ששלשים יום אחר לידתי נגזרה עלי גלות: הוטלתי אל חיק מינקת נכריה בעירה סמוכה. המינקת היתה צמוקת־דדים, במחילה, וכשהייתי צווח לחלב היתה נותנת אגודלי בתוך פי למציצה... כשהובאתי משם היו רגלי עקומות, כרסי נפוחה ועיני בולטות כשני כדורי־זכוכית. חוץ מזה, הייתי נוהג לאכול סיד מטיח הכותל, לכסוס פחם ולמצוץ את האגודל... הרגל זה של מציצת האגודל נעשה לי כטבע שני ולא הרפיתי ממנו ימים רבים. כל פעם שהייתי משוקע בהרהורים הייתי מוצץ את האגודל. אבא, שהוא קפדן מטבעו, היה סוטרני על כך וקורא לי „בעל־מציצה", „איש המקטרת"—האגודל שבין שני נדמתה עליו כמקטרת בפי זקן בעל־מחשבות—אבל אני לא הייתי חושש לו ולמכות ידו, לשמותיו ולכנוייו. הוא בשלו ואני בשלי; וכיון שהיה יוצא מתוך הבית מיד הייתו פורש לקרן־זוית, יושב בדד, מהרהר ומוציץ... על מה ובמה הייתי מהרהר—איני יודע. מקופל הייתי כחומט בנרתיקו וחוזה בהקיץ. כל מה שהייתי רואה

ושומע מסביב—נראה לי כעין חלום ולבי היה מתמלא תמהון אלם עם הרהורים שאין להם שם ודמות. תוהה הייתי על הכל.. קשקוש האורלוגין, הצל והכתמים על גבי הקיר, שתיקת חדר ריקן, האפלולית תחת המטה, הסנדלים המוטלים שם, הזהרורין הדקין שבזיו החלון, אבק פורח—כל אלו הם רזי עולם ומסתורין שצריכים עיון, ואני תועה ואובד בתוכם כנמלה בין העשבים... אף הם חיים להם בחשאי כמוני ורק לבי לבדו יש לו עסק עמם. אם דבר אלי איש שמעתי ולא שמעתי וכששאלוני דבר הייתי לוטש עיני ושותק. לבי היה תקוע תמיד במקום אחר: בכתם שבבותל או בזבוב פורח. נשמתי היתה נכנסת כמין „דבוק" בעובי כל דבר ושוכנת בתוך עצים ואבנים דוממים, סופגת מהם את הכל ואינה משיבה כלום...

מבני הבית לא השגיח בי אדם. אבא קפדן, חלוש וטרוד. איני יודע במה הוא טרוד; ואמי היתה נזכרת בי, אבל תמיד לאחר זמן. „אוי ואבוי, התינוק לא אכל עדין... התינוק לא נתרחץ עדין... היכן התינוק?". והתינוק, כלומר אני שמואל'יק, הייתי יושב לי באותה שעה במקום מוצנע, תחת המטה או בכוך שתחת התנור, יושב ומשחק עם עצמי. השכנות, כשבאתי לידן, היו מציצות בי מתוך מין חשד, מראות באצבע כלפי הצדע, לסמן שאין מוחי כשורה, רחמנא לצלן, ומתלחשות ורוקקות. וכשנכנסה בינתים אמי היו משתתקות פתאם...

מכל כלי הבית משכה ביותר את לבי המראָה הישנה, זו שהיא תלויה למעלה מן המסב. בעיני היא הגדולה שבחידות עולמי, כל פעם שאני מזדקף על המסב כנגדה אני רואה בתוכה שוב חדר וכלים, את עצמי ואת הארון שכנגד עם כלי הנחשת בראשו, הם הם ממש, בדמותם ובצלמם, אלא שבתוך המראָה—כלם מוטים ועומדים במדרון, מוכנים כל רגע לנפילה; והדבר כלו מוקשה: ראשית, מאין באו כל אלה לתוך המראה? והשנית, מדוע לא יתמוטט הארון עם כלי הנחשת שבראשו?..

נתתי את לבי לחקור לעת מצוא את הענין על בוריו, ושעה יפה לכך נזדמנה לי מהרה. בני הבית יצאו למקום שיצאו ואני נשארתי יחידי. השעה שעת צהרים. באמצע הרצפה שטוחה צורת החלון כעין שלולית משובצת של אור—וזבובים באים וטובלים שם. תרנגולת מנומרת מטילת לה בלאט, פסיעה קטנה, ומקרקרת בחשאי קרקור קלוש, כמי שחטפתה תנומה. כל פעם שהיא נבלעת בעמוד האור נוצותיה מזהיבות והיא כלה נעשית סכויה וזהרורית. קפצתי ועליתי על המסב ושרבבתי את עצמי כנגד המראה—יש ויש! שמואל'יק שני עומד כנגדי ממש וחוטמו נוגע בחוטמי. נרתעתי קצת לאחורי—ואף הוא נרתע. מתקרב אני—אף הוא מתקרב. אם כן, הרי אני מעוה פני ושולח לשון — ואף הוא כך. „חי-חי-חי"—משחק אני—ואף הוא משחק, אבל בלא „חי-חי-חי", שאין קולו נשמע. הדבר תמוה, ואני מתירא קצת—ואף-על-פי-כן מסתכל... הרצפה שבתוך המראה משופעת ושלולית האור באמצעיתה נוטה להשתפך... ושאר הכלים אף הם מוטים או תלוים כלם בנס... הוי; אם יפול חס, ושלום, המכתש, למשל, מראש הארון—פץ! — יהא מפצע את המח.. לבי פג מפחד סתום, אבל מיד אני מתחזק ומציץ שוב. צריך אני לעמוד על סודו של הדבר—ויהי מה! מאחורי המראה ודאי יושב לו שם איזה לץ או „מזיק" נעלם והוא העושה בלהטיו את

כל הקסמים האלה. „להציץ לשם או שלא להציץ? ... מי יודע, שמא תפגעני יד נעלמה במכת־לחי. היבצר מן המזיק דבר?. — ואני מסתכן ותופס במסגרת המראה, מציץ במה שלאחור — וסולד מיד ... שוב מציץ — ושוב סולד ... פתאם נתנדנדה המראה ועמה הרצפה, החדר, הכלים, אני עצמי — פִּץ! לבבי תעה, עיני חשכו, ואני מתמוטטו נופל תחת שברי המפולת ...

כששבה אלי רוחי ראיתי שהחדר, ברוך השם, לא נתמוטט, אלא המראה נשמטה מעל שני המסמרים התחתונים ונשארה תלויה רק בוו העליון לבדו. מבין דופן המסב והכותל בולט מקצת מפנקס אבא. הוא נפל מסתמא מאחורי הראי ונתקע בין הדפנות. לא אירע אלא היזק קטן: מבהלה קפצה התרנגולת על השלחן והפילה כוס, ושבר אחד של זכוכית נתז לתוך שלולית האור והוא נוצץ, נוצץ, כאלו נעשה לו נס או עלה פתאם לגדולה...

סופו של מעשה זה היה, כסופםשל כל מעשי ידי בבית אבא — סטירות־לחי. ובאותו היום נגמר דיני ל„חדר".

פרק שני.

אלף־בית ומה שבין השטין.

ב„חדר" לא השביח מזלי. בדל הייתי מחברי והם בדלים ממני. מצומצם הייתי בתוך עצמי, בונה עולמי בלבי ואין מרגיש ואין יודע. אפילו הרבי וסגנו אינם יודעים כלום. הללו יודעים רק „להכות, וכל אחד על־פי דרכו שלו: הרבי מלקה ברצועה ובאגרוף ובמרפק ובמעגילה ובכל דבר שיש בו כדי להכאיב, והסגן — זה מדה מגונה אחרת יש לו: כשאיני משיב כהלכה, מיד הוא מפשק ומעקם כנגד פני חמש אצבעות דורסניות ומתחיל שומט את הגרגרת. באותה שעה הוא נראה בעיני כעין ברדלס או שאר חיה־רעה משונה — ואימת מות נופלת עלי. מתירא אני שלא יחטט את עיני בצפרניו המטונפות, ומפני היראה דעתי מטרפת עלי ואני שוכח את כל משנתי מאתמול. הוא מראה לי באצבע צורת אות ושואל: „מה זה?" — ואני מפלבל בעיני, רועד בכל גופי ושותק. נסתלק ממני כח־הדבור.

בגופו של דבר אין תורתם נכנסת ללבי אלא כלאחר אזן, דרך הפאה השמאלית. באזני הימנית נכנסת מאליה תורה אחרת, שעולה ובאה מן ה„סדור" מבין השטין ומצטרפת למה שבלבי מכבר. השטין עצמן וגוף האותיות — אינן אלא רמזים קלושים לה. עוד ביום הראשון, כשהראה לי הסגן את לוח ה„אלף־בית" שורות שורות — מיד קפצו ובאו לפני חילות חילות של אנשי־צבא, מאלו שעוברים לפרקים על פני ביתנו עם המתופף בראש: טם־טררם! ביחוד דומות לכך שורות האלפי"ן והגימלי"ן עם ה„קבוצים" שמלמטן. הרי הם אנשי־חיל ממש, מזוינים מכף רגל ועד ראש; אלו, האלפין, תרמיליהם מופשלים להם לאחוריהם והם הולכים כפופים קצת תחת משאם, כפורשים ל„מניברות"; ואלו, הגימלי"ן, נצבים פשוטי רגל מלפניהם, מוכנים ל„מרש". עיני התחילו מפשפשות בצדי הלוח ובשוליו.

— את מי אתה מבקש? — שואלני הסגן.

— את המתופף...—אומר אני ועיני מפשפשות.

הסגן הניח מידו את ה„טייטיל”, תפסני בסנטרי, הגביה ראשי קצת כלפי מעלה והעמיד עלי עינים בהמיות... פתאום נתעורר ואמר:

— רד!

הברה אחת ולא יותר. ומיד עלה על הספסל תינוק אחר במקומי ואני ירדתי בפחי נפש ופרשתי לקרן זוית, שלא לדעת מה הסגן רוצה. כל אותו יום הרהרתי בגייסות ובאנשי צבא. ולמחר, כשעליתי שוב, הראה לי הסגן צורת **א** ואמר:

— רואה אתה אֶסל וזוג דליים?...

„אמת, בחיי ראשי, אֶסל וזוג דליים”...

— הרי זו אל”ף—מעיד הסגן.

— הרי זו אל”ף—שונה אני אחריו.

— מה זאת?—שואל הסגן שוב.

— אסל ושני דליים—אומר אני ונהנה הנאה גדולה על שהזמין לי הקדוש־ברוך־הוא כאן כלים נאים אלו.

— לא, אמור: אל”ף!—חוזר הסגן ואומר ואני אחריו—זכור: אל”ף, אל”ף, —אל”ף, אל”ף...

וכשירדתי מלפניו פרחה לה מיד האל”ף מלבי ובמקומה באה מארוסיא, זו השקצה שואבת המים. כל היום לא זזה מנגד עיני. ראיתיה כמו שהיא: בכרעיה היחפות, במחלפותיה העבות ובאסל והדליים שעל כתפה. והנה גם הבאר עם השוקת בצדה ובני־האווזים שבשלולית הסמוכה וגנו של ר’ אלתר קוקו...

— מה זאת?—שואלני הסגן ממחרת היום ומראה על האל”ף.

— אוי. מארוסיא!...—שמח אני על המציאה.

הסגן זרק את ה„טייטיל” מידו ופשק את האצבעות; אבל מיד חזר בו, תפס בסנטרי ואמר:

— גוי, אל”ף, אל”ף!...

— אל”ף. אל”ף, אל”ף!...

צורות שאר האותיות נראו לי אף הן בכמה פנים, בדמות בהמות וחיות עופות, דגים וכלים או כבריות משונות סתם, שלפי־שעה לא מצאתי להן עדין דוגמא בעולם הזה. השי”ן—הרי זה מין שפיפון בעל שלשה ראשים; הלמ”ד—הרי זו חסידה פושטת צואר ועומדת על רגל אחת, מעין זו שדרה בראש האילן אחורי ביתנו; הגימ”ל—הרי זה מגף, כזה שמצויר על גבי הקופסאות של משחת־נעלים ושד קטן בעל־זנב מצחצח אותו בזריזות מרובה... הדל”ת—בחינת קרדום, וכן כלן... ופעמים נראית לי אות אחת היום בדמות צורה זו ומחר בדמות צורה פלונית. דבר זה נעשה מאליו, בלא כונה ובלא יגיעה מצדי. צורה שנתישנה עלי—נסתלקה ובמקומה באה חדשה...

כשהגעתי לצרוף האותיות—והגה ערב־רב של בריות שונות ומשונות. כתי־כתות הן הולכות ובאות זו בצד זו וזו מאחורי זו. ערף כנגד פנים ופנים כנגד ערף. הן’ הפשוטה והפ’ החרומף קופצות תמיד על רגל אחת בראש. הלמ”ד הולכת קוממיות בגרון נטוי ובראש זקוף. כאומרת: ראו, משכמי ומעלה גבוהה אני מכלכן. בינתים מזדקר ובא היוד’ן, בריה קטנה זו, שאין לה כל דמות בעיני ואין לה על מה שתסמוך, ואף־על־פי־כן אני מחבבה יותר מכלן. תמיד היא נראית כצפה באויר

או נמשכת אגב גררא—ולבי לבי לה. ירא וחרד אני, שלא תאבד בקטנותה בין חבריה ושלא תרמס ותתמעך, חס־ושלום, מבין כלם...

אותה ערבוביא הסירה אזני משמוע תורתו של הסגן וגרגרתי היתה מצויה בין אצבעותיו. בפי אני הוגה אחריו, לכאורה, כל הברה, אבל הלב עושה בתוך כך את שלו: קולט צורה ופולט צורה, מצרף צרופים וחולם בהקיץ... פעמים נארג גם קול ההברות בתוך רקמת חלומותי ונתן להם גון חדש או פנים חדשות, מענינים ושלא מענינים.כשנזדמן לי בתוך קריאה צרוף־של־צורות מגוחך ביותר—הייתי מתחיל שוחק פתאם; ושחוק זה היה מרתיח את כל קרביו של הסגן ומעיר עלי את כל חמתו. איני יודע, מה איכפת לו כשאני שוחק?

חברי שב„חדר" לא היו משגיחים בי כלל ואף אני לא הייתי חושש להם. כשהיו משחקים בחדר מבפנים—הייתי יושב מן הצד ומסתכל או שהייתי פורש לקרן זוית, מוציץ את האגודל והוגה.שוגה הייתי באותן הצורות הנאות שב„סדור", בהן ובצרופיהן ובצרופי־צרופיהן, עד מקום שכח־ הדמיון מגיע. לבי היה נוטל מהן כמה שיכול, תוכן עכל וקלפתן פלט; וכשהיו התינוקות יוצאים לשחק בחצר—הייתי מבקש ומוצא לי מחבואה, יושב בדד ומשחק לי ביני לבין עצמי. כל פעם שהגיע תורי לקריאה הייתי מתבקש שעה מרובה, עד שנמצאתי יושב ומוציץ את האגודל מאחורי איזו גדר או מוטל באפלה בפנת הפרוזדור.

פרק שלישי.

נגמלתי!

כשעברו עלי שתי שנים בחדר וברכה מרובה ב„עברי" לא ראיתי—הכניסני רבי לחומש—ותבא עליו ברכה: הסדור כבר נתישן עלי ואותיותיו חשובות עלי כמתות. משל למה הדבר דומה? לכוסס ולועס קלפות ריקות. מה שאין כן החומש; הוא פתח לי אשנבים חדשים לעולם הדמיון. ראשית, האל״ף הזעירא. את הננס הזה מצאתי מיד, כשהוא יושב פתח אה, מועד בתחלת „ויקרא" ומצפה לביאתי. את חבריו, ננסים כמותו, אני מכיר משכבר הימים, מתוך „הטל ומטר" שבסדור, ואני יכול למסור לו משמם פריסת־שלום. והשנית, הצאן והבקר והעוף: שור, כשב, עז, תור ויונה... כל הדברים הללו ידועים לי יפה ולבי גם בהם. וכשתמצי לומר, יש לי אף חלק בהם. העז והעגל הרי רועים באפר מאחורי ביתנו שבקצה הפרבר ובשעית הפנאי אני מצוי אצלם; והיונים—אלו הרי באות הן משובכו של שכננו טרוכים. ויש להן דריסת הרגל גם בחצרנו... בבקר כשאני יוצא לחדר הן באות כנגדי מתיך טיול של חשיבות,מבליטות מראותיהן ועושות: תור־תור־תור... בזוג אחד מהן כבר נתתי עיני, ובחנוכה הבא עלינו לטובה, כשאתעשר, אם־ירצה־השם, אקנה, בלי נדר, אותו הזוג בכסף מלא...

וכשאני מגיע לאותם המקימות שנאמר בהם „ראש ופדר, קרב וכרעים רחוצים במים", ו„ערך על העצים אשר על האש", מליקת הראש ושסוע הכנפים בעוף, „מראתה בניצתה", מצוי הדם, מנחת מרחשת, מחבת וגומר, וגומר—מיד עולה בדמיוני כל חדר־הבשול של אמי בערב יום־טוב. אמי והשפחה—

הסינרות במתניהן ושרוליהן מופשלות עד מרפקיהן. עומדות הן מזוינות במעגיליות ומגלגלות בצק על גבי הטבלא, ממרסות ביצים בקערה, יוצקות שמן מצהיר לתוך גומות בתלי סלת... החתול אף הוא כאן: אורב הוא מסביב ל„דף המליחה" ולוטש עיניו אל ה„יותרת אשר על הכבד", אל הכסלים והכליות ואל הקורקבנים והכרעים המוטלים שם במלחם ושותתים מוהל אדמדם... השפחה משלכת לפניו כל פעם בן־מעי או שלפוחית לבנה של קרבי דגים או את ה„מוראה בנוצתה" וכדומה, מעסיקתו לפי שעה, להסיח דעתו מן הבשר. העלי והמכתשת נותנים קולם: „הדק היטב, היטב הדק!". באפי עולה ריח ערב מחיה נפשות של מאפה־תנור ומנחת סלת בלולה בשמן ובחלמוני ביצים, ולאזני מגיע קול פעפועים ורחושים של לאטקע"ס צפים בשמנוניתם בתוך מחבת ומרחשת וקול טגון של מנחה „מרבכת" ושאר מיני תופינים, פתות אותם פתים כעין לוקשין ועשה אותם קוגיליך וקנבקאות בצמוקים ובכרכום ובקנמון... המלה „מֻרְבֶּכֶת" מגרה את תאבוני ביותר, עד כדי כאב הצדעים ועקימת הלחי: מֻרר־בֶּ־כֶ־תו... בולמוס אוחזני. פי מתמלא ריר ואגודלי נתקעת שלא מדעתי בין שני...

--היכן אתה קורא?...-שואלני פתאום רבי והרצועה בידו.

כל התלמידים משתתקים ונותנים עיניהם בי. אצבעי הקטנה תועה בין השטין, תועה עורת וחרדה... עיני מציצות מתוך דמעה פעם לחומש ופעם לרצועת רבי. האותיות רוקדות כנגדי מטושטשות. יד רבי מתרוממת וכתפי הימנית מתעקמת ביראה. מתוך פחד שכחתי להוציא אגודלי מפי.

-ברלה!-אמר פתאום הרבי לתינוק זריז אחד-קפוץ ולך לנחום הסנדלר והבא משם קצת זפת. כרגע. אמור: הרבי מבקש.

ברלה קפץ ויצא. התינוקת מסביב לשלחן התחילו מתלחשים זה עם זה, מציצים בי בגנבה ושוחקים. שוב מציצים ושוב שוחקים. מה הם רואים בי? ולמה הם שוחקים?

ברלה הביא מקצת זפת בראש קיסם והניח על השלחן לפני הרבי.

-רד!-גוזר עלי הרב.

ואני יורד.

-גשה אלי...

ואני מתקרב פסיעה אחת קטנה.

-עוד...

שוב פסיעה כל־שהיא.

-ועוד...

ואני עומד תפוס בין ברכי רבי. רבונו־של־עולם, מה הוא אומר לעשות בי?...

והרבי עקם את אגודלו שלו לאחוריה, עד שנעשתה מלמטה, אצל פרקה התחתון, כמין גומא קטנה, את הגומא מלא אבקת-טאבקה, וכששאב ממנה מלוא חטמו קם ונתעטש פתאום על פני ממש: טְשִׁ!...

ולאחר מעשה זה דעתו נעשתה צלולה עליו והוא בא לגוף הענין: שומט הוא את אגודלי שלי מתוך פי ומניפה תנופה לעיני כל התינוקות, מניף ושואל בסגנון של מורה על פי השטה המוחשית:

-ילדים, מה זאת?

—אגודל, אגודל...

—וזאת מה?—שואל הוא שוב על הזפת.

—זפת, זפת...

—וזו מה היא?

—טאבקה, טאבקה.

—ותינוק שמוצץ את האגודל מה יעשה לו?

כאן נתקשו התינוקות ושתקו, הרבי תבע תשובה בעיניו. פתאם קפץ תינוק אחד, כבד פה, עיניו זרחו, כמי שנצנצה בו רוח־הקדש ופיו מגמגם מתוך התפעלות עצומה:

—אֲ־אֲ־ני יודע...

—אמור, אמור—מזרזו הרבי.

—מְ־מְ־מְ־ַק־ק־ַק...

—מקצצין את האגודל!—הקדימו חברו.

הפקחים שבתינוקות מלאו פיהם שחוק ואף הרבי גחך. כבד־הפה נתבייש. שוב שתיקה.

—נו? שואל הרבי בעפעפיו...

—כורכין עליה מטלית—מציע אחד בזהירות.

—מלקין אותו—פוסק עוד אחד.

—אי! מנענע הרבי בראשו—אי אתם יודעים. תינוק שמוצץ את האגודל—כך עושים לו...

והרבי התחיל מראה לתינוקות בנחת ובלא חפזון, כשהיא תוכף עשיה לאמירה, כיצד ענין זה נעשה:

—נוטלים זפת...

והרבי נטל זפת.

—ומורחים על האגודל...

והרבי מרח...

—אחר כך נוטלים טאבאקה...

והרבי נטל אף זו.

—וזורים אותה על הזפת...

והרבי זרה.

—ועתה—סיים הרבי בקול ענות גבורה—ילך לו וימצוץ...

ביום ההוא נ ג מ ל ת י מן האגודל; וכשהיה יצרי תוקפני—הייתי מקוסס ראשי צפרנים.

פרק רביעי.

מחשבה טובה ושכרה.

—חייך, פעסי, הוא מדבר אל הכתל!...

כך אמר אבא באחד מלילי חרף, כשהגביה פתאם את עיניו מתוך הפנקס וראני עומד לפני הכותל ועושה העויות ותנועות משונות בראשי ובלשוני ובידי

ובעשר אצבעותי. ותיכף לאמירה זו סטירה, כנהוג.

באמתו של דבר, אני לא הייתי מדבר אל הכותל, אלא משחק ומסיח הייתי עם צלי שעל־גבי הכותל. וכי מה יעשה תינוק בלילי חורף הארוכים, כשהוא יושב בדד וכלוא בבית? אבל אבא קפדן הוא ואינו סובל לא אותי ולא את משחקי, וכל מה שאני עושה — רע עליו המעשה, ומביא אותו לידי רתיחה ולידי סטירה ולידי בעיטה ולידי קולי־קולות: „פעסי — הוא צועק ובועט — הסירי אותו מנגד עיני — הרוג אהרגנו!" ובאות רגע דומה הדבר, כאלו באמת אני, שמואל'יק, עשיתי לו, לאבא, באחד מן הימים איזו רעה גדולה, רעה כבדה מנשוא, לא אוכל כפרה; כאלו ירדתי, חס ושלום, לחייו או סבותי בנפשו, רחמנא לצלן. רבונו של עולם, אימתי עשיתי לו רעה? ומה רעה עשיתי לו?

ואני מתחיל להשתמט מלפני אבא ומשתדל שלא אהיה מצוי כנגד עיניו. כשהוא בחדר האוכל — אני בקיטון, וכשהוא בקיטון — אני בחדר הבשול, מוצא לי שם מקום באחת הזויות, יושב בדד ועוסק במה שלבי חפץ...

ובעת ההיא חפץ לבי בדבר קטן אחד. רוצה הייתי לחלוב את הכותל... מפי חברי שבחדר שמעתי, שיש בעולם אנשי מופת שעושים כזאת — והדבר מצליח בידם. ומיד נתתי עיני בכותל אחד שבבית אבא. אותו כותל היה מחציו ולמטה מחוב ועבש ושופע מין זעה ירוקה, וכבר משך עליו את עיני. בימי סגריר הייתי יושב כנגדו שעות שלמות ומעיין בצורות המשונות שצר עליו הטחב. רואה הייתי בכתמים הירוקים כל מה שהעין רוצה: הרים וגבעות, שדות ויערים, ארמונות והיכלים... „הכותל הזה — אמרתי בלבי — הוא הוא שנברא לחליבה" — ולא זזתי עוד ממנו כל שעות הפנאי. בודקו הייתי מצדי צדדים, מבקש בו את המקום הכשר לכך. בקשתי ומצאתי: בתחתית הכותל, סמוך לזוית, נראה לי מקום תפוח כעין דד — והוא הוא המקום הכשר. אין לי אלא לעשות בו נקב קטן ולנעוץ שם שפופרת — והחלב יהא זב ושופע כמעין המתגבר. וכדי לקבל את השפע במלואו, בלא אבוד טפה אחת לבטלה — הקדמתי והכינותי לי למפרע, קודם לחליבה, כלים מכלים שונים: צלוחית מחוסרת צואר, בית־השקע של בקבוק שבור, קדרה סדוקה ששורין בה את הטיט, פלג־קופסא של ר' מאיר בעל־נס, לגין מנוקב ואכול־חלודה של פחים, משפך מקומט וסתום מלמטה, ירמולקא מזוהמת, סנדל נוקשה „בן־יחיד", שאין לו בן־זוג וכיוצא באלו כלים ושברי כלים, מן המוטלים באשפה, בעלית הגג או תחת המטה. לא שכחתי מלהביא אפילו פקק! ולמה פקק? כדי לפקיק בו בין חליבה לחליבה את פי הדד, כלומר, את הנקב שבקיר. מוקף בכלים אלו ומזוין במסמר ובעלי של מכתשת ישבתי לי על גבי קרקע והתחלתי נוקב. העלי — הך! — והמסמר שוקע. לבי מפרכס. עוד מעט, עוד רגע — ומתוך פי הנקב יהא מזנק ונתז קלוח לבן ופושר — תזז... וכאן, בתוך עצם העיקר, קפצה עלי פתאום מאחורי סטירת לחי:

— הילך, מטורף, ואל תקרקר קירות!

הסטירה — סטירת אבא. מכיר אני בה אפילו באפלה ובעינים עצומות. זוהי סטירת־לחי חריפה ומהודרת, שמופיעה פתאם כברק ויוצאת כלאחר יד סגלגלה, חדה וחלקה, צורבנית וצלצלנית. את קולה אתה שומע אחר־כך, לאחר מעשה... אבא היה אמן מופלא במקצוע זה, סטרן רבא. הוא היה יודע את סוד

הצמצים שבאמנות, ואפשר לומר, שהיה סוטר ב„רוח־הקֹדש" כביכול... וכי קלה היא זו? ארבעים שנה רצופות, משנעשה „אבא", אדם עימד וסוטר... איך שהוא, הענין נתקלקל, בעונותי, והכותל לא נחלב עד היום. וחבל! אני לטובה נתכונתי, עַד אלהים. אֶת עניו של אבי ראיתי ואמרתי לסייעו במה שבכחי... האמינה, שאיני יכיל לראותו בצערו, כשהוא בא לערב, יושב ומקריר את עפעפיו על גבי הפנקס, לועס את זקנו ומחשב, ומחשב, ומחשב... לכאורה, מה ענין פנקס אצל כעס? ועף־על־פי־כן—הזהרו באבא כשהוא מתיחד עם הפנקס! השעה היא שעת סכנה וחייכם תלויים לכם בשערה... כן, מחשבתי היתה רצויה בודאי. אגב, אמרתי שמא ישוב אלי על־ידי־כך לב אבא ויאיר אלי פנים ולא יסטרני עוד. אבל מה אעשה—השטן קטרג ואבא קפח את את פרנסתו בידו.

(עוד יבא).

להשתלשלות התורה הסוציאליסטית.

ד'*).

סֶן־סִימוֹן וְתַלְמִידָיו.

סן־סימון היה לא רק הבונה והמארגן את הגוף של החברה החדשה, שעלתה במחשבה לפניו. הוא בקש גם לפחת בו נשמת־רוח־חיים, כדי לעשותו לנפש חיה.

בשנות־עבודתו האחרונות אנו רואים אותו חוזר עוד הפעם אל אותה הנקודה, שממנה יצא—אל שאלת־הקולטורה. נאמן אל האידיאה הראשית שלו, שהצורה, שקבלה החברה האנושית בימי־הבינים, צריכה היא להתקיים, אלא שצריך למלא אותה בתוכן חדש, דורש הוא, שתתיסדנה שתי־ממשלות: ממשלה חולָנית וממשלה רוחנית. כך היה הדבר בימי־הבינים וכך צריך להיות גם בחברה החדשה; אלא שבמקומם של הקיסרים והחילים יבואו „אנשי־החרושת". בידיהם של אלו תתרכז—כמו שראינו למעלה—הממשלה החולנית של האומה; אבל מי יעמוד בראשה של הממשלה הרוחנית? זאת ועוד אחרת: מה יהיו תכנה ועיקרה של הרוחניות החדשה, שעליה תגין ואותה תנהיג הממשלה הרוחנית, העתידה לבוא במקומה של האפיפיוריות הרוחנית?

הקולטורה של ימי־הבינים היתה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה ואלהים עומד עליו. עיקרה של אותה הקולטורה היתה השתעבדות הגשמיות אל הרוחניות: שעבוד הגוף להנשמה והעולם—להאֵל. אלהים חיים היה האל, ארון־העולם העושה בחפצו כל, הגוף שלו והנשמה פעלו והוא חס על עמלו, מאזין ומקשיב לאנחת־נכאים, קרוב ללב נשבר ונדכה. יחוסו של האדם אל האֵל, של היציר אל היוצר, היה ברור. ידוע היה גם מקומו של האדם בקרב־העולם.

סן־סימון אומר: אני מאמין במציאות־האֵל—אבל במציאתו של איזה אל? מה טיבו ומה אפיו של אל זה ומהו יחוסו אל האדם?—תלמידיו מוסיפים ואומרים: —האל הוא החיים; האל הוא המציאות; האל הוא האהבה.

את האל, שהוא החיים והוא המציאות, אנו יודעים מתורתו של שפינוזה, אותו האל, שאינו אלא שלשלת־ברזל של עלה ועלול, שבעל־כרחו הוא חי, בעל־כרחו הוא נמצא ובעל־כרחו הוא אוהב,—אותו האל, שאינו מנהיג

---

*) שלשת הפרקים הראשונים ממאמר זה נדפסו ב„השלח" כרך ט"ז, עמ' 224—230 וגם 329—341.

את המציאות ומושל עליה ברצונו החפשי, אלא הוא הוא המציאות עצמה,– מציאות זו, שהיא הולכת וסובבת מן העולם ועד העולם, בלי ראשית ובלי אחרית, בלי טעם ובלי תכלית. מה יתן ומה יוסיף אל זה? וגדולה מזו: מה יהיה העולם חסר בהעדרו? מה תאבד ההסתכלות־בעולם בלעדיו?

אמת הדבר, שעולמו של סן־סימון איננו פורמולה גיאומטרית, שלא יחול בה שנוי לעולמים. חוקת העולם האירגני בכלל והאדם בפרט היא, לפי דעתו של סן־סימון, ההתפתחות. ביחד עם לאמארק וגֶתֶה בטוח היה כבר בתחלת המאה שעָברה, שכל הנמצאים המאורגנים הולכים ומתפתחים תמיד, וביחד עם קונדורסֶי מאמין היה אמונה שלמה, שהאדם לא רק הולך ומתפתח, אלא גם הולך ומשתלם בלי־הפסק, שההשתלמות מונחת בטבע־האדם, עמה הוא בא לעולם ועמה הוא גדֵל ואי־אפשר לו בלעדיה.– אבל חוקת־ההתפתחות מה היא אימרת? יש איזה דבר בעולם, איזה x, שלא ינום ולא יישן, מנוחה ומרגעה לא יֵדע, והוא הולך ופושט צורה ולובש צורה, משתנה ומתחלף עד אין סוף.–אבל מהו אותו הדבר עצמו? מה היא ה„סוב־סטאַנציה", המהות של העולם? מהי ה„סובסטאַנציה", המהות של האדם? חוקת־ההתפתחות מלמדת את צורת־הבגדים, את גזרת־הטלית–אבל מי הוא ומה הוא אותו הטמיר והנעלם מתחת לבגדים, מתחת לטלית? מי הוא הנחבא תחת הכלים? דורשת חוקה זו תלי־תלים של הלכות על שבעים הפנים של התורה- ועל התורה עצמה היא שותקת ואינה מוציאה הגה מפיה.

חוקת־ההתפתחות היא חוקה פורמאַלית ודבר אין לה אל הכרת המהות העולמית, שאותה מבקש האדם, שאליה נכספה גם כלתה הנשמה. ואף אם נניח, שהשכל העיוני נתעשר באיזה דבר על־ידי מה שנתגלתה לו החוקה האמורה, ברור הדבר, כי לשכל המעשי לא נתנה התגלות זו כלום. ביאוש עומד השכל המעשי לפני סודות־העולם ושואל את שאלתו הנצחית: מה היא מצות־עשה ומה היא מצות־לא־תעשה? מה ההויה האמתית שואלת ממני?

בעלי־האמונות יודעים היו את אלהיהם, כי על כן היו יודעים את המעשה אשר יעשו. מעשי־אלהיהם היו בידיהם, מהם היו למדים ואותם היו מחקים. בספר התורה הישראלית כתוב לאמר: ועתה, ישראל, מה ה׳ אלהיך שואל מעמך?–: כי אם ליראה את ה׳ אלהיך, ללכת בכל דרכיו–מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון... אבל מהו האלהים של חוקת־ההתפתחות, של המרעים בכלל? כיצד יתאים האדם את מעשיו אל המהות העולמית, בעוד שהוא אינו יודע מה טיבה של זו: אם תכיניתיה העיקריות הן רחמים, חמלה וחנינה ואותן היא שואלת מאתנו, או עריצות, גזל־משפט, חמס ושוד מונחית ביסודה ובהן כל חפצה?–„האל הוא האהבה"–אומרים תלמידיו של סן־סימון,–אבל באיזו אהבה דברו? באותה האהבה בת־החורין, הכובשת את התאוה, החומלת והמיחלת, או באהבה התאוָנית, המוכרחת, שהיא עושה את מעשיה כסערה מכלה ומחרבת, כרעידת־האדמה, כהתפרצות הרי־געש מוריקי־אש?

אבל סן־סימון ואחרים עמו לפניו ואחריו כסבורים היו, שרק העולם האורגאַני הוא מתפתח ב־לבד, אבל האדם הוא מתפתח ומשתלם בבת אחת.

לפי דעתם, מונחת ההשתלמות התמידית בטבעו של האדם, היא החוקה הראשית, שאליה הוא נשמע, ועל כן אפשר לחשוב—כמו שרבים חושבים באמת—, שכאן מונח הקריטיריון של המעשה, של הטוב ושל הרע, כלומר: מה שמוביל אל ההשתלמות—הוא הטוב, מה שמתנגד לזו—הוא הרע.

אבל, כלום יעמוד קריטיריון זה לפני הבקורת? אומרים: ההשתלמות מונחת בטבעו של האדם?—אבל מהיכן למדנו דבר זה? כלום אין אנו רואים כמה סימנים של ירידה והפסד בטבעו של האדם? כלום אין אנו רואים, שבתקופה אחת הולך האדם ומשתלם ובתקופה אחרת הוא נסוג אחור ויורד עד הדיוטא התחתונה? וחוץ מזה: כלום אין ההשתלמות האנושית בעלת שני פנים ממש כההתפתחות הטבעית: השתלמות מצד זה וירידה מצד זה? ההיסטוריה האנושית מוכיחה ברור, שחושי־האדם, וביחוד הראיה והשמיעה, היו מפותחים באדם הפראי במדה יותר מרובה משהם מפותחים באדם הקולטורי, שחוש הריח כמעט שהוא הולך ובטל בכמה מקומות, שֶׁכּח־הדמיון, שממנו היצירה האנושית חיה, חלש במדה מרובה ומסוכנת ושעל חשבונם של אלו חיה השתלמיתו של כחה־מחשבה שבאדם.

ועוד גם זאת: אין אנו יודעים אל איזה מין של השתלמות חייבים אנו לשאוף? אל השתלמות גופנית או אל השתלמות רוחנית? אמת הדבר, שהרומיים היו אומרים: „נשמה בריאה בגוף בריא"; אבל הנשמה הבריאה של החיל הרומאי ודאי היתה צריכה לגוף בריא, מה שאין כן הנשמה הבריאה של היוצרים, נותני־הדתות והאמנים הגדולים, שהיתה בוחרת כמעט תמיד לשכון בגוף לקוי ופגום. תאמר: הפגמים שבגוף מוכיחים, שהיו גם פגמים בנשמה. אפשר. אבל השאלה במקומה עומדת: מה יש לבכר על פני מה: נשמה בריאה וגוף בריא של החילים הרומיים או נשמה פגומה וגוף פגום של היוצרים למיניהם? אם דורשת ההשתלמות מאתנו להפרות ולהרבות את הראשונים או לגדל את האחרונים?

וגדולה מזו: אומרים: חייב אדם לכון את מעשיו אל ההשתלמות. אבל אל ההשתלמות של מי? אם חייב האדם היחידי לכון את מעשיו אל השתלמותו שלו—אם כן הרי אנו מקבלים את התורה המוסרית של מכס שטירנר וחבריו האינדיווידואליסטים ושל רוב האנַארכיסטים; או אולי חייב האדם לעבוד בשביל השתלמותם של כל בני־החברה, שבה הוא נמצא?—אם כן אנו מקבלים את תורת־הרוב של הסוציאַליסטים; או אולי חייב האדם לסגל את כל מעשיו אל השתלמותו של המין האנושי במובנו של נִיטשה?

סן־סימון אומר: „המין האנושי היה הולך ומשתלם תמיד בלי־הפסק, אלא שלא תמיד היה הולך בדרך אחד, לא תמיד היה משתמש באמצעים שוים להגדיל על־ידיהם את הסכום של ידיעותיו ולהעשיר את הציוויליזציה שלו". מאמר זה מתאים אל העובדות. השתלמותו של המין האנושי במובן התעשרות סכומן של הידיעות האנושיות מצאה באמת מקום. אבל, אם איתה נעשה לנו לקנה־המדה, שעל פיו נמוד את מעשיהם של בני־האדם, הלא מוכרחים נהיה לקבל את ההחלטה, שכל אותם אנשי־המדע, אשר סן־סימון מתקומם נגדם וגוער בהם, היו כהניו האמתיים של אלהי־ההשתלמות, לפי שכל עיקרם לא באו אלא כדי להגדיל את סכומן של הידיעות, ושההתקוממות נגדם היא עברה חמורה ואי־מוסרית

במדה שאין למעלה ממנה ?

אפשר לומר: אנשי־המדע עבדו בשביל „הגדלת־סכום־הידיעות", אבל לא עשו מאומה בשביל „השלמת־הציוויליזציה", ועל כן לא היתה עבודתם שלמה. אבל השלמת־הציוויליזציה מה היא ? אם נכון במלות אלו לתקונם של החיים האזרחיים, הטבת התנאים החיצונים, תקון־דרכים, המצאת אמצעי־שמירה מפני הליסטים, שכלול אפני־משלוח־מכתבים והרבה בדומה לזה,—אז הלא עבדו אנשי־המדע גם במקצוע זה עבודה מרובה וחשובה. אבל אז מקום יש לבעל־דין לטעון ולומר: השלמה זו מי נהנה ממנה, אם לא המועט מן המועט, בעוד שהרוב הגדול חי באותם התנאים הקשים, שהיה חי בהם בכל הזמנים הקודמים ואין בין העניים—שהם רובן של כל החברות האנושיות—הראשונים והאחרונים ולא כלום.

ואולם בניגוד לזה צריך לומר: ראשית, מהרבה מן ההשלמות האמורות נהנה הרוב הגדול של החברה, למשל: ממרצפת־האבנים שברחובות, מן המאור־בלילה, מסלות־הברזל, אניות־הקטור ועוד מצד אחד, ומצד שני—הקלת תנאי־המשפט, נטילת חלק בבחירות העירוניות והמדיניות. ושנית—וזהו העיקר: מנין אנו יודעים, שהשתלמותו של המין האנושי תובעת, שכל בני־החברה יהנו במדה שוה מן ההשלמות האזרחיות? דבר שאינו צריך להאמר הוא, כי ניטשה ותלמידיו אינם רואים בשויון החברותי אמצעי, שעל־ידיו מקרבים את השתלמות־המין. אבל גם ספנסר בטוח הוא, שהשויון החברותי לא לבד שאין בו צורך להשלמת־המין, אלא שגורם הוא אף נזק ורעה רבה לזו ופעמים שהוא עושה אותה בלתי־אפשרית כל עיקר.

אבל סן־סימון יש לו—כמו שראינו למעלה—עוד פורמולה מוסרית, שממנה נראה, שהוא נוטה כלפי התורה המוסרית של הסוציאליסטים. פורמולה זו אומרת: „כל חברה חייבת לדאוג לטובת המצב המוסרי והגשמי של מעמד־החברה היותר עני; חייבת היא להתארגן באופן שהוא יותר מתאים אל השגתה של אותה תכלית". הפורמולה היא בהירה ואי־אפשר להראות בה פנים לכאן ולכאן,—אבל על מה היא נשענת? אַין אותן הראיות, שבכחן אפשר יהיה להכריח את השכל האנושי לקבל פורמולה זו ולעשות מה שהיא מצוה? מאין פורמולה זו באה ומהו מקור־מוצאה?

השכל העיוני אינו יוצרה של הפורמולה המוסרית האמורה. בעזרתו אפשר יהיה להוכיח את אמתותה, אבל בעזרתו נקל יהיה גם לבטלה ולסתרה כדבר שאין בו ממש. ובכלל אין השכל עוסק ביצירה. פועל הוא, שאין עסקו אלא בעבוד החומר שמוסרים לו—ולא יותר.

ובזה צריך לבקש את הסבה האמתית: מפני מה פנה סן־סימון עורף אל אנשי המדע, אל עובדי־השכל. הם לא רק לא יכלו לבסס את הפורמולה המוסרית, שאליה שאף ובה האמין בכל כחות־נפשו, אלא ברובם הגדול אף כפרו בה בגלוי ובסתר וכל מעשיהם לא היו אלא מחאה חיה נגדה ונגד תביעותיה.

בעולם־השכל גדולה הקרירות: שם שלג־עולמים, אין רחמים בדין! יקוב הדין את ההר!—אלו הן הגזרות של אותו העולם. אבל הלב מהו אומר? הלב החי, החם והדופק? כלום אף בו אין רחמים, אין חמלה וחנינה? הלב יכוף את

השכל!... אבל—וכי כל הלבבות דומים זה לזה? יש לב רך וחם ונמס, ויש לב קר כקרח וקשה כחלמיש.

וסן־סימון צועד עוד צעד אחר הלאה, היא פונה אל הלב הנוצרי. הוא אומר: הנצרות מוצא אלהי יש לה, אלא שהאל שנתן אותה מוכרח היה להביע את עיקריה באופן מתאים אל כח־השגתם של אותם בני־אדם, שאליהם היה מדבר. תלמידיו של המשיח אי־אפשר היה להם להשיג את האמתית האלהיות בכל רומן ובכל מלוין. הנצרות האמתית הרי היא מלפננו, ממשלתה לא הגיעה עדיין. היא תתקן את מצב־הענינים, היא תוביל אל תור־הזהב.

אפשר היה לחשוד את־סן־סימון, שהוא רוצה לכסות את תורתו בטליתה של הנצרות כדי לתת את חנה בעיני המאמינים. אבל הרי כבר ראינו למעלה, שאין בכחו של השכל האנושי להוכיח את אמתותה של פורמולה מוסרית חדשה זו ולהכריח אותנו הכרח הגיוני לקבל אותה, ומלבד האמונה אין לה, ואי־אפשר שתהיה לה, כל ערובה אחרת.

אבל—ערבך ערבא צריך! כדי לקבל את הפורמולה האמורה, שהיא במדה ידועה תוצאה מן הנצרות הישנה ומן הדתות האחרות, חייבים אנו להאמין קודם־כל במוצאן האלהי של אלו הדתות. יתר על כן: אם אמת הדבר, שהדתות—או לפחות הדת הנוצרית—מוצא אלהי יש להן, הרי אנו מחויבים לחזור קודם־כל אל התמציות, אל עיקר־העיקרים של הדתות בכלל ושל הנצרות בפרט, כלומר: אל האמונה במציאותו של בורא־העולם ומנהיגו. כי תמציתן של הדתות, שהיו מאז ומעולם, לא היתה—המוסר החברותי, המצוות שבין אדם לחברו, אלא—היחס של האדם אל האלהות, המצוות שבין אדם למקום. התקשרותו של המוסר אל הדת לא באה אלא בזמן מאוחר. המחשבה, שהדת והמוסר הם דבר אחד או אפילו רק קשורים זו בזה בקשר אמיץ, היא מוטעית לגמרי. הרגש הדתי מורה על יחוסו של האדם אל אֵל־עולם, בשעה שהרגש המוסרי אינו מורה אלא על יחוסו של האדם אל החברה האנושית. — אותה המחשבה המוטעית, שהדת היא היא המוסר, נולדה במחם של הראַציונאַליסטים במאה השמונה־עשרה. האנשים האלה, שהחוש ההיסטורי לא התפתח בהם, מיחסים היו את מחשבותיהם שלהם אל הדורות הקודמים, שמהלך־מחשבתם היה אחר לגמרי: לפי שהראַציונאַליסטים ברובם הגדול כופרים היו בעיקר־האלהות ולעומת זה מאמינים אמונה שלמה ותמימה בכחה של החברה האנושית, לא היו רואים אף בדתות ההיסטוריות אלא אותו הצד, שהוא נוגע אל המוסר החברותי, כלומר: הצד הטפל של הדתות, ובכל אופן לא הצד העיקרי שלהן[1]. בהסכם למחשבה זו מדמה גם סן־סימון, שמטרתה של הנצרות לא היתה אלא הטבת־מצבו של המעמד היותר עני. אבל בעיקר־הדבר היתה מטרתה של הנצרות, מונחת מעבר־לעולם ושאיפותיה היו מכוונות כלפי מלכות־שמים. הטבת מצבם של העניים בעולם הזה לא היתה אלא אחת מן התוצאות, שאפשר היה להוציא מן הנצרות, ורבים היו, אמנם, מוציאים אותה, אבל לא מעט הוא גם מספר אלה, שהיו מתנגדים לה לאותה התוצאה, למרות—או בגלל—היותם מאמינים אדוקים.

---

1) השקפה זו דורשת זהירות יתרה קודם שהיא מובעת בתור התלטה (המערכת).

המלה האחרונה של סן־סמון היתה: „קצת בני־אדם חושבים, שכל שיטה דתית צריכה לעבור מן העולם, לפי שחולשתה של הקתוליות היא נראית לעין. אבל זוהי טעות גדולה: הדת אי־אפשר לה לעבור מן העולם, היא רק משנה את צורתה. רודריג, זכור ואל תשכח, שצריך לעבוד בהתלהבות, כי דברים גדולים אינם נעשים אלא באופן זה... כל חיי הרי הם מצומצמים במחשבה אחת: לעשות את ההתפתחות החפשית של כשרונות בני־האדם אפשרית".

ברור הדבר, כי סן־סימון שהיה מסתכל בחיים באופטימיסמוס מרובה, מאמין היה, שאין שום סתירה בין השתלמותו של הכלל ובין השתלמותו של הפרט; כי ברבות מספר האנשים, שיהנו מן הנכסים החברותיים ושתהא להם אפשרות לפתח את כשרונותיהם, ירבו העובדים לשם ההשתלמות הכללית. בנגוד להשקפה אופטימיסטית זו מלמדת ההיסטוריה האנושית, כי ההשתלמות הכללית לא נקנתה אלא על חשבונו של הפרט ולא נבנתה אלא מחורבנו של זה; כי פיתום ורעמסס לא נבנו אלא לפי שהעבידו מצרים את בני־ישראל בפרך ומררו את חייהם בעבודה קשה; כי הפאר וההדר בתקופת שלמה המלך לא יכלו להתקיים אלא בעזרת העול הכבד, שנתן מלך מפואר זה על העם, והעבודה הקשה, שעבדו בשבילו שבעים אלף סבל ושמונים אלף חוצב בהר; כי ביסודן של הקולטורות העתיקות ביון וברומא היתה מונחת העבדות; כי עליה התנוססו ארמון האפיפיור ברומא ומצודות הפרשים בכל משך ימי־הבינים; כי כל הקולטורה החדשה הושקתה ממח־עצמותיהם של פועלים המונים המונים; וכי בכלל מכל הבניה ההיסטורית „אבן מקיר תזעק וכפים מעץ יעננה": „הוי בונה עיר בדמים וכונן קריה בעולה"!.

וכי אפשר לצאת מן המצב הזה? וכי אפשר להמשיך את התפתחות־הקולטורה הלאה מבלי שיהיה צורך בכל אותן הקרבנות, שהיתה זו האחרונה דורשת מן האנושיות עד עכשיו? או אולי כשיבטלו הקרבנות תבטל גם ההשתלמות: לא ינתן התבן ולא יעשו הלבנים?

הראַציונאַליסטים במאה השמנה־עשרה רוצים היו להביא בעזרת השכל את תור־הזהב, שבה תציץ ותפרח האנושיות מאליה וחפץ לא יהיה לה עוד בנחלי־דמים מוגרים ארצה, בנהרות של מוחות מנופצים וממוזמזים, שיבואו וישקו וירוו אותה. אבל השכל מראה פנים לכאן ולכאן, „הן ולאו ורפיא בידיה". היו ימים, והשכל היה „שפחת־הדת": משמש אותה ועושה את כל צרכיה. עברו הימים האלה ובאו ימים חדשים, והשכל היה עובד אלהים אחרים: הוא בעט ב„גברתו" והתקומם נגדה בכל העזות והחוצפה של שפחה יורשת גברתה. אז דרש השכל את בטול־העבדות: העבדות הדתית והעבדות החברותית. במאה התשע־עשרה ראינו את השכל מצדד בזכותה של העבדות החברותית ומגין עליה בכל כחו—וכי אפשר לבטוח במשנה את טעמו עשרת־מונים?

תורת־סן־סימון היא תורה־שבלב ולא תורה־שבראש. א מ ו נ ה היא דורשת ומן האמונה היא יוצאת. במובן זה דת היא, אלא שהיא חסרה את היסוד המיטאַפיזי, שעליו הושתתו הדתות. היא קוראת לעזרה את האל של הדת, היא רוצה להדליק את האש של הדת. אבל אל־הדת היה אלהי־השמים והארץ, אש־הדת היתה יונקת מן האש־של־מעלה. ומאחורי סן־סימון עמדו הכופרים בעיקר.

המכבים את האש והמלגלגים על הקודש. מארבע רוחות באה הרוח וקררה את הלבבות והשליגה את הניצוצות. ונגד רוח גדולה וחזקה זו נערכה מלחמת מתי־המספר, שחלמו בימות ה„ריסטוראַציה" (החזרת הסדרים הקודמים לישנם) וה„ברית הקדושה" על האנושיות ושחרורה. בימים ההם היתה המלחמה ההיא— מלחמה בריחים־של־רוח. אבל האומץ והרצון לא חסרו להלוחמים, והאמונה בצדקת־מעשיהם מלאה את כל לבם. וקודם שנפקד מקום המורה באו התלמידים, בית סן־סימון, ונשאו את הדגל ביד רמה, ובצעדים מאוששים צעדו הלאה על־פני הדרך, שהתוה להם המורה הגדול, מבקשים ומחפשים את הגאולה, גאולת־החברה וגאולת־הנשמה מן העולם של המשא־והמתן, המקח־והממכר.

כי בשנות השלשים למאה הי"ט נתפתחה החברה החדשה יותר ויותר, ועמה יחד נתפתחו גם הסתירות שבתוכה. האריסטוקראַטיה הפיאודאַלית פנתה את מקומה להאריסטוקראַטיה הממונית: „להבאַנקירים, לאדירי־הבירזה, למלכי־מסלות־הברזל, לאדוני מכרות־הפחמים והברזל, למושלי־היערות ולחלק מבעלי־הקרקעות הגדולים, שהתאחדו עם הראשונים". הממשלה הנפוליונית עוזרה על ידיהם. ממשלת־ה„ריסטוראַציה" נסתה להתקומם נגדה—ולא עלה הדבר בידה. הריבולוציה היולית שמה קץ לממשלה זו. לואי פיליפפוס „המלך הבורגני", „איש־העסקים" מלא את מקומה. הבאַנקיר ל אַ פ י ט אמר אל המלך החדש: „מהיום והלאה תבוא ממשלת־הבאַנקירים". „לאַפיט—אומר מרכס—גלה את סוד הריבולוציה היולית".

היו ימים ולאַפיט עוזר היה על־ידי סן־סימון. בימות־הריסטוראַציה היתה אימת השאיפות הפיאודאַליות, שנתגלו במעשי־הממשלה, מוטלת על העירונים, ועל כן היו מחזיקים בידי־מתנגדי־הממשלה ועומדים של צדם. בימים ההם היה ג י ז ו עוסק בחקר ההיסטוריה האנושית, והתוצאות, שאליהן בא, מסכימות היו אל השקפותיו של סן־סימון על ההיסטוריה, וסן־סימון הודה לפניו בפומבי על הדבר הזה. עתה, בימי ממלכת לואי־פיליפפוס, עמד גיזו בראש ממשלת־הבאַנקירים והכריז: „התעשרו!" (enrichissez vour!). הרוב הגדול של אנשי חרושת־המעשה, השוכרים את הפועלים ביחד עם הפועלים, הבורגנים הפעוטים והאכרים לא קבלו שום זכיות פוליטיות. בידיהם של „מלחכי־פינכא, סוהרים, מתעשרים קופצים־בראש, חיות דורסות" נמסרה הארץ, הם היו אדוניה היחידים. המועט הקטן של הפינאַנסיסטים היותר עשירים, שנטל לעצמו את כל הזכיות הפוליטיות, קרא את עצמו בשם ה„ארץ הליגלית" (pays legal) ועושה היה ב„ארץ הבלתי־ליגלית", כלומר ברובה הגדול של האומה, כאדם העושה בתוך שלו. הגבור של אותו זמן היה המתעשר הקופץ־בראש (parvenu). רינה של שאטובריאַן, זה חולם־החלומות, המצטער בצערו־של־עולם, ההולך ותועה ביערות ובמדבריות, תר את כל העולם כלו ואינו מוצא מנוחה ומרגעה, — רינה זה כותב היה לאשתו, סיליטה הפראית, כדברים האלה: „מראשית־החיים אני נושא את הצער בתוך נשמתי. רעל נסתר מסוך בכל רגשותי; הוא הרעיל גם את שמחות־הרגע של ימי־הנוער... אנכי כותב אליך יושב תחת צל עץ־מדברי, על גדות נהר בלי־שם, בעמק, שבו גדלים יערים, המכסים אותו מששת ימי־בראשית. נניח, סיליטה, כי לבו של רינה יפתח לפניך עתה: וכי רואה את את העולם הנפלא,

הנמצא בתוכו? הלב הזה מוריק להבה חסרת־מזון, שבכחה לאכול את כל הנברא מבלי אשר תשבע, שבכחה לאכול אותך בעצמך. השמרי, אשה טובה! סורי מן התהום הזאת, השאירי אותה בקרבי... החיים משעממים אותי; השעמום מציק לי; הדבר, שהוא מעסיק את האחרים, אינו מעסיק אותי. אילו הייתי רועה או מלך, מה הייתי עושה במקל־הרועים או בכתר־המלוכה? עיף הייתי מן הכבוד ומן הגאוניות, מן העבודה ומן הבטלה, מן ההצלחה ומן הצרה. באירופה, באמיריקה לא אוכל נשוא את החברה ואת הטבע. אני עושה מעשים טובים בלי תענוג; אילו הייתי עושה מעשים רעים, לא הייתי מתחרט. רוצה הלואי שלא נבראתי או שישכח שמי לעולם ועד". אבל רֵינֶה זה, שהנהיג אותו שאטובריאַן בספרות הצרפתית ובזמן קצר מצא המון גדול של מחַקים, באמת לא היה לו עוד מקום בשנות־השלשים, כי אז כבר עבר זמנם של הטפוסים הרומאַנטיים ממין זה והגיע התור לגבור־המודה ראַסטאַניאַק,—לצעיר זה, שתכלית־חייו היא—לעשות עושר ולקפוץ בראש (faire fortune et parvenir). חסר־כל יוצא הגבור החדש אל מלחמת־החיים ומעצורים מרובים הוא מוצא על דרכו. אבל מכולם הוא יכול ללמוד רק תורה אחת: צריך לצבור הון ולהשיג מעמד חברותי, וכל האמצעים כשרים לכך. והגבור שומע בקול התורה הזאת: הוא יוצא מן הנסיונות הקשים של החיים ומטבעות־הזהב בכיסו ועטרת־הנצחון על ראשו. באירוניה הוא מתיחס אל הענינים הכלליים, אל ה„אידיאולוגיות" ואל ה„אידיאולוגים". האינטרס היחיד והמיוחד שבעולם—הוא האינטרס של הפרט. האל האחד הוא—עגל־הזהב.

טין אומר: הדימוקראטיה הבורגנית יצרה את הטפוס הזה, את הקופץ־בראש. היו כאלה גם בזמנים הקודמים, אבל אז היו אלה יוצאים מן הכלל, ואף בשעה שטפסו ועלו על ראשו של הסולם החברותי נשארו עומדים מחוץ למחנה האריסטוקראטים היחסנים בתור מבקשי־אבנטורות ובני־ה„ערב־רב" (roturiére). החברה, שהיתה נחלקת למעמדות ולקורפוראציות, שרוח־האבטוריטט היה ממלא אותה ואימת־המסורת היתה שומרת אותה מן החדש,—חברה זו לא נתנה מקום להתחרות הפרטית. חזקים היו הסייגים, שהיו מבדילים בין מעמד למעמד, בני־האדם היו גדלים בהכרה, שאי אפשר להשיג את גבולות־החברה, וכל אחד ואחד היה שמח בחלקו, שנפל לו לחבל בשעה „שהטריח את עצמו לצאת לאויר־העולם". תכונה זו מציינת את החיים בימי־הבינים. כל חבר של החברה היה קשור בחבלים בל־ינתקו ל„קאַסטה" מיוחדת, למשפחה או ל„צך"... הדימוקראטיה, שקפצה ועלתה על במת ההיסטוריה, שברה את הסייגים, הדרכים המובילות אל על נסתקלו, ופרספקטיבה רחוקה התחילה מתגלית לפני כל מי שהיה יכול לעמוד בנסיון, שלא ירמס. נפתחו הדלתות לפני האהבה העצמית ופרו ורבו הקופצים־בראש. אחרי הריבולוציה גברה תנועה זו; אחרי המלחמות הנפוליוניות, שהיה לו שרי־צבא מדלת־העם, אחרי נצחונה של הבורגניות, השיגה התנועה את מרום־התפתחותה.

הנצחון הרשמי הראשון של הבורגניות, ביתר דיוק, של החלוץ שלה—האריסטוקראטיה הממונית, היה בשנת 1830. הריבולוציה היולית גמרה את חשבונו של העולם הפיאודאלי ומסרה את המפתחות לידיהם של הבאנקירים. אבל באותה השנה דבר נפל גם בעולם אחר, בעולם־המדעים. ביום השני לחודש אבגוסט נתקבלו בווימאר הידיעות הראשונות על־אודות הריבולוציה היולית. מה אתה אומר על המאורע הגדול?—שאל גתה הזקן את אחד ממכיריו, שסר אליו לבקרו—הר־געש פתח את לועו והאש אחוזה בכל הקצוות; אין זה משא ומתן מאחורי הדלתות

הסגורות.—כן! עובדה נוראה!—משיב המכיר—אבל באותם התנאים ובימי ממשלת מיניסטיריון כזה אי־אפשר היה לקוות שתהיה אחרת: כל אותו הענין אי־אפשר היה לו להגמר אלא בגירושו של המלך ומשפחתו.—אבל, חביבי, אנחנו אין אנו מבינים איש את אחיו—אמר גתה—אני איני מדבר כלל בבני־האדם הללו, אותי מעסיק ענין אחר לגמרי. מדבר אני באותו הוכוח הצבורי, שהיה באקדמיה (הצרפתית) בין קיביה וג׳ופרואַ סנט־היליר, ווכוח, שיש לו ערך מדעי גדול כל־כך, חשיבות יוצאת מגדר הרגיל יש לדבר זה, ואי־אפשר לך לשער את הרושם, שעשתה עלי הידיעה ע״ד האסיפה, שהיתה בי״ט יולי... הדבר היותר טוב הוא זה, שהמיתודה הסינתיטית, שהנהיגו הצרפתים בתורת־הטבע, שוב לא יעזבו אותה".

המאורע הגדול, שהיה מעסיק כל כך את גתה הזקן ושדבר עליו בהתלהבות עצומה, הוא הוכוח הצבורי, שהיה בין שני חוקרי־הטבע הנזכרים על שאלת ההתפתחות. ג׳ופרואַ סנט־היליר הוכיח, כי בטבע שוררות אחדות ושלמות, כי המינים השונים הולכים ומשתנים, פושטים צורה ולובשים צורה. ולעומתו נלחם קיביה בכל כחותיו וכשרונותיו המדעיים והראה לדעת, שהחומר, שנאסף עד עתה בנוגע לשאלה זו, אינו נותן רשות ואפשרות להוציא תוצאות כלליות מן המין האמור. גתה, שחבבּ את המיתודה הסנתיטית ושאף אל השקפת־העולם, שמקפת את כל החזיונות שבעולם, שמח היה בחדושיו של ג׳ופרואַ סנט־היליר ובטוח היה, שדעותיו של זה נצחו. אבל על צד האמת היה הרוב הגדול של האקדמיה הצרפתית על צדו של המתנגד והיה בטוח בנצחונו של קיביה. בימים ההם, בערב־ממשלת לואי־פיליפוס, בשעה שראַסטאַניאַק התעתד להעשות גבור „הקומידיה האנושית" ובשעה שחוש־המשוש התחיל משעבד את כל החושים,—היו מתיחסים בבבל החדשה באירוניה אל הנסיונות לצאת מגבול העובדות והיו מלגלגים על כל אותם הדברים, שאי־אפשר להן להידים למשמש בהם, שאי אפשר לספור ולמנות אותם כמו שמונין את המעות.

ובאותם הימים ישבה באחת מן הפנות הקטנות שבפאַריז הגדולה חבורה קטנה של תלמידי סן־סימון והביאה במשפט את כל המעשים הנעשים בתוך החברה. והמשפט, שהוציאה עליהם, היה משפט קשה. מי שם את האנשים האלה לשופטים? מי נתן להם את הרשות לדין ולהורות? במקום שאין איש – הותרה הרצועה וכל הרוצה להורות בא ומורה! אמת הדבר, שבנשמותיהם של מורים ושופטים כאלה יש מדה גדולה של האהבה־העצמית והיהירות הנפרזה של אותם הקופצים־בראש עצמם, שאותם באו בני־האדם הללו לשפוט ולהורות; אבל אין לכחד, שנצרכים גם גודל־נפש והכנה למסירות־נפש לבני־אדם כאלה, שפרשו את עצמם מן הצבור והתקוממו נגד דרכי־חייו, אמונותיו, שיטותיו, שאיפותיו ותאוותיו, וחוץ מזה: המורים והשופטים האלה, אף על פי שהם יונקים לעתים קרובות מאותה הבצה, שהם באים לטהר, סוף סוף הרי אינם נותנים לאנושיות ללכת בדרך הכבושה ומראים לה דרכים חדשות, אפשריות אחרות ופרספקטיבה רחוקה, שהן מסירות את הלב מן הישן והרגיל ומרחיקות חלק מן הדור מן הבצה, שרוב הדור שוחה בה עד צואר.

אותה החבורה ישבה בצדי־הדרכים, שרשית־הרבים עוברת בהן, והמשיכה את הבקורת השנונה של רַבה על החברה, על האמנות ועל המדע.

(סוף פרק ד׳ יבוא).

בר־טוביה.

מלחמה על השכל.

מאת

רב צעיר.

מר ש. א. הורודצקי ערך מלחמה על השכל בשם „הרגש". ומלחמה זו הוא עורך על שדה תולדות־ישראל, תורת־ישראל וחכמת־ישראל. במבול של מאמרים, שהציף בהם בימים האחרונים את „השלח" (כרך י"ז, עמ' 348–356 וכרך י"ח עמ' 335–345 וגם 536–548) ואת „העולם" (ש"ז, גליון ט"ז ועוד), הוא משתדל להעמיד את כל היהדות על הרגש בלבד. ולתכלית זו הוא מבדיל בין החיקים ובין התוכחות והשירים שבכתבי־הקודש ובין ההלכה ובין האגדה שבתלמוד. החוקים הם כגנית הכפויה על העם, לפי דעתי. ורק תוכחות הנביאים ומליצותיהם הפיוטיות עממיות הן באמת. וכן הדבר גם בנוגע להלכה ולהאגדה: האגדה היא, לפי דבריו, יצירת־העם ונתגלתה בתור שאיפת העם, בעוד שההלכה נתגלתה בתור שאיפתם של בעלי המוח והספר — המחוקקים, הכהנים והרבנים. בראש העם עמדו, לפי דבריו, הנביאים, בעלי־האגדה, המקובלים, ולבסוף—וזהו העיקר!—הבעש"ט ותלמידיו יוצרי החסידות.

וכך יש ביהדות שני זרמים גדולים: הזרם הראשון—של הלמוד והחוק—מתגלה לפי דבריו, בתור תנועה, הבאה מלמעלה למטה, מן המחוקקים להעם, שאלה כופים עליו את תורתם שלא בטובתו, והזרם השני—של הרגש הדתי והאמונה שבלב—בתור תנועה, הבאה ממטה למעלה, מן העם להחכמים, ורק תנועה כזו, כלומר תנועה, שהיא מתאמת עם הרוח הפנימי של העם, היא חיה וקיימת ויש לה הזכות לחיות ולהתקיים. ובכן יש—לפי פסק־ההלכה של מר ש. א. הורודצקי,— זכות־הקיום בישראל רק להחסידות והקבלה, ובקושי גם לחלק מן הנביאים, כי חלק־החוקים שבנביאים אינו בכלל הרוח הפנימי שבעם, ועל התלמוד וכל חלק ההלכה שבו צריכים אנו לגזור כליה. כי זיהי דעתו של הורודצקי אני יודעים לא מכללא, אלא בפירוש: „אודה על האמת: לא אתכסה בשק ולא אשים עפר על ראשי בשביל שלמודי הרבנים היבשים הולכים ומשתכחים מישראל. מעולם לא היו(תו) ה להעם נגיעה אליהם ומעולם לא ידע העם אותם. לא על תורה כזו ההולכת ומשתכחת מישראל אנו צריכים להצטער; צריכים אנחנו להצטער על אשר תורת הנביאים הולכת ומשתכחת מישראל" („העולם", ש"ז, גליון ט"ז). ובכן, מה שסתם הורודצקי במאמרו ב„השלח" פירש במאמרו ב„העולם"...

וכי יש לנו בזה עסק עם שיטה, שכופרת בדברה ברורה בחלק ההלכה שבנביאים ובתלמוד ובכלל בכל היהדות המעשית, לא פחות ולא יותר, ושבאה להעמיד את כל היהדות רק על הרגש הדתי והאמונה־שבלב, שאינם מתגלמים בשום צורה לאומית חיצונית? – אני נוטה לחשוב, שמר הורודצקי עצמו אינו מכיר הכרה ברורה, להיכן דבריו נוטים, עד כמה דם נוקבים ויורדים עד התהום של היהדות ועד כמה הוא מתקרב לשיטתו של שאול התרסי בשעתו. ועל־כן מן הראוי לברר את דבריו ולראות, אם יש להם על מה שיסמוכו.

וקודם־כל רואה אני צורך בדבר להעיר על הטעות הגסה, שטעו חכמי הגויים, ולצערנו העמוק משכו אחריה אף את לבות סופרינו: אני מדבר על הדעה, שעל־פיה אין התלמוד יורשם של הנביאים. מקורה של דעה זו הוא, מצד אחד, השנאה, שאפילו טובי חכמי הנוצרים נוטרים להתלמיד, מפני שהם מושפעים מן הדברים הקשים, שהאיוונגליונים מטיחים כלפי הפרושים ותורתם; ומצד שני – אי־ידיעת התלמוד מצד חכמי האומות. סוף סוף רוח התלמוד ופנימיותו עדין נשארו סתומים וחתומים אפילו לדמעולים שבהם, שלא נכנסו עוד לעומק עניניו מפני שלתכלית זו צריך אדם להקדיש כמעט את כל ימי חייו; וספרים פופולאריים, שיגלו את רוח ההלכה בהתפתחותה ההיסטורית, לא נתפרסמו עדיין. ולצערנו, אין ההלכה ידועה כל צרכה אפילו לרוב הסופרים העבריים. כי אלה מהם, שעוסקים בספרותנו העתיקה, עוסקים הם על־פי רוב רק בחלק האגדה שבה, וכמובן אין הם יכולים לעמוד על אפיה של ההלכה. ובאמת, רק מי שנתעמק ברוח ההלכה שבתלמוד וחדר לתוך פנימיותה, רק הוא יכול להבין את התלמוד במלא־הקיפו בתור המשך מן התורה והנביאים. במובן ידוע יש לחשוב את חלק ההלכה להמשך יותר צפוף של התורה והנבואה מחלק האגדה: ההלכה שבתלמיד היא סך־הכל של השאיפה התורית, שבאה לגשם בהחיים הממשיים את האידיאלים של התורה והנבואה, היא העליה שעל־גב הבית, שהעמידו הסופרים על גבי־התורה והנביאים. כי מה היא ההלכה אם לא סדור צרכי דור ודור בחייו המשפחתיים, הלאומיים, הדתיים, המדיניים והחברותיים של עם ישראל, שנסתדרו על יסוד התורה והנביאים? וכבר אמרתי במקום אחר, „שהתלמוד, שהוא סכום ההשקפות והדעות, שנוצרו לאומה בבגרותה, הוא תולדה מן הנביאים, שעמדו לאומה בילדותה, כשהיו הרגש והשירה שולטים בה, והוא כולל בקרבו התפתחותו והשתלמותו של רוח עם ישראל באותה דמות וצורה, שנתנו לו הנביאים, באופן שהתלמוד אינו סתירה להנביאים, אלא, אדרבה, התלמוד בא למלאות ולהשלים את הנביאים, שהם בנין אב לו. מה שראו הנביאים באספקלריא של הנבואה באו התלמודיים ולמדו במדת הבינה וההסתכלות של השכל; הנביאים עמדו לגלות לבאי עולם מה שבלבה של האומה הישראלית והתלמוד – מה שבמוחה".

ובדעתי זו אני מוסיף להחזיק כל מה שאני מוסיף להתעמק בתלמוד. התלמוד בא כדי להעמיד את השאיפות המוסריות הכלליות שבנביאים על הצרכים הממשיים שבחיים. עם כלו אי־אפשר לו להתחנך על שאיפות והרגשות בלבד, תהיינה אפילו היותר יפות טובות שבעולם, אם לא יבין וידע לגשם אותן במעשה. והגשמה זו צריכה להעשות ברוחו הלאומי של כל עם ועם. כי כל עם

ועם יש לו הבנה מיוחדת של הצדק והאמת, כמו שיש לו לכל אדם ואדם הכרת הצדק והאמת שלו. על פי הכרת הצדק והיושר של העם הרומי היה הלוה משתעבד למלוה בפועל לעבד ונתקיים בו „עבד לוה לאיש מ/וה" כפשוטו. העם הזה, שחי על חרבו, לא היה יכול להבין את הצדק באופן אחר כמו שלא היה יכול להבין, שגם העבד הוא אדם ולא חפץ, או כמו שלא היה יכול להבין, איך אפשר שלא תהיינה לו לאב רשות וזכות להמית את בניו. זו היתה הכרת הצדקוהיושר שלו והיא נתגשמה בחוקיו. כי, אילמלי שללו ממנו זכותו זו, היה זה בעיניו עַוְלה נוראה, כמו שהצ׳רקסי או הערבי חושב לעָול, כששוללים ממנו את הרשות להיות „גואל הדם". ולעומת זה גרמה הכרת-הצדק של היהדות לאזהרות מעין: „לא תהיה לו כנושה", „במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני", „עבדי הם ולא עבדים לעבדים".—והכרה זו נתגשמה בחוקים שבתורה ובתלמוד ירושה. כי לא רק ב ש א י פ ת הצדק והיושר בכל/ה מתגלמת רוח כל אומה ואומה, אלא באופן התגשמותה בחיים. הראשונה אפשר שהיא אנושית-כללית, אבל השניה, כלומר ההתגשמות בחיים, היא לאומית, כלומר, מיוחדת לכל אומה ואומה. ואם אנו אומרים: מוסר היהדות", „הכרת-הצדק של היהדות", כוונתנו היא: באיזו תמונה בטאה היהדות את מוסרה זה ואת הכרת-צדק זו ובאיזה אופן צרפה אותו למעשה. וזו היתה תעודת התלמוד, שהוא בא לפרש ולבאר, מה היא עשית הישר והטוב, שנאמר בתורה, ובאיזה אופן מקיימים את אזהרות הנביאים על הישר והטוב. אילמלא התלמוד, שבמובן זה הוא אינו אלא כלי-מבטאו של רוח-העם, שנתבטאה בחיים הממשיים של עם ישראל, לא היינו יכולים לעמוד אף על אפים של הנביאים.

עכשיו מצטייר לנו התלמוד בדמות ספר, שמתוך דפיו העבים אנו יכולים רק בקושי להסתכל לתוך החיים הממשיים של כל דור ודור, שיצרו את המפעל הספרותי הזה. אבל כשנצייר לנו את התלמוד קודם שנכתב, כשעדיין היה נמסר בעל-פה מרב לתלמיד ומאב לבן, כשעדיין לא היה ספר, אלא ח י י ם מ מ ש,— הרי בעל-כרחנו נודה, שהתלמוד אינו אלא סך-הכל של החיים הדתיים והקולטוריים של עם ישראל, כפי שנתבטאו על ידי ההלכות והמנהגים, שהם ההתגשמות בחיים המעשיים של שאיפות התורה והנביאים. ואולם מר הורודצקי אינו רואה כל זה כלל. שקוע בדמיונות וההזיות של החסידות, הוא בא להכחיש את המציאות, שאנו היינו והוים עם-הספר ועם-השכל, ולפי דבריו אין אנו אלא עם-הרגש. „העם, אומר הוא, שהמסתורין שלו כוללים ומקיפים את כל ימי חייו הארוכים ושלא פסק מיצירת מסתורין מיום שהיה לעם עד היום הזה: בתורת משה, בנביאים, אצל פילון וה„סיבילות", באגדה, בקבלה ובחסידות". אצל פילון וה„סיבילות" ובקבלה וחסידות יש באמת מסתורין, אבל אי-אלו המסתורין, שיש בתורת-משה והנביאים? מלבד חוקים אחדים, כמו שעטנז, כלאים, פרה אדומה, כמדומה לי, שאין לך תורה גלויה, „שמעית" בעולם כהתורה שלנו, ומכל-שכן הנביאים, שאין בנבואותיהם כמעט שום דבר שלמעלה מן השכל.

הנביאים—אומר מר הורודצקי—היו הראשונים, שיסדו את היהדות על הרגש והאמונה-שבלב, והתקוממו בכל עוז ומחו מחאה עזה נגד חוקים ידועים, שהם מצמצמים ומאבנים את רוחו הדתי של העם.—טענות ישנות ולקוחות בהקפה,

שאינן עומדות בפני הסתכלות חודרת ברוחם של הנביאים. גם הנביאים הזהירו את העם על קיום המצוות המעשיות. ישעיהו וירמיהו מוכיחים את העם על השבת. יחזקאל מורה את הכהנים והעם תורה וחוקים. חגי מזהיר על הקרבנות. והתורה גופה היא בודאי כולה מעשית, לא תורה־שבלב כל עיקר, ועדיין במקומה עומדת השאלה, אם יש עיקרי־הדת לישראל בכלל. כי לא אמונה פשוטה דורשים התורה והנביאים ואין אחד מן הנביאים בא לדוכיח על זה, אלא על המעשים שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו. ואם אמנם התנגדו הנביאים ל„מצות־אנשים מלומדה" ולהמובן ההמוני שבקרבנות, אבל לא היו מתנגדים כלל להמצוות בכלל ואפילו לא להקרבנות בכללם. בכל אופן מ ע ש י ם דרשו הנביאים ולא רק רגש, ואף לא אמונה־שבלב בלבד. בכל תוכחות הנביאים אין אנו מוצאים אפילו בטוי הגון למובן אמונה־שבלב והרגש הדתי, מלבד בחבקוק, שאמר „וצדיק באמונתו יחיה", וגם זה אינו באותו מובן, שנתקבל אצלנו ובכל הדתות. המחדשים שבנו, שמבקשים לַיַּפּוֹת אותנו, מבקשים תמיד לקרב בזרוע את היהדות אל הפילוסופיה של הדתות האחרות ולראות בזו מה שיש בזו, בלי להרגיש את התהום העמוקה הרובצת ביניהן, ובלי להכיר, שתחת ליפות אותנו הם מנַוְלים אותנו. הנצרות בנויה היא באמת על אמונה־שבלב ועל הרגש הדתי, אבל בנביאים אין אנו מוצאים תוכחה על חוסר האמונה־שבלב ורפיון הרגש הדתי. גם כשבאו הנביאים להוכיח על הכפירה באלהות, הוכיחו לא על העדר האמונה, אלא על עבודה־זרה, כלומר, על מעשה בפועל נגד הדת. אם כן מהו המקור, שממנו שאב בעל המאמר את החלטתו, שהנביאים התקוממו בכל עוז ומחו מחאה עזה נגד החוקים ויסדו את היהדות רק על הרגש והאמונה־שבלב?

אבל בעל המאמר תולה דברים שלא היו מעולם לא רק בנביאים, אלא אף גם ב תַּ נ א י ם. הוא אומר, שגם בין הפרושים בעצמם נתגלתה מחלוקת ידועה בדבר מהות היהדות ושמאי והלל עמדי בראש מחלוקת זו: שמאי העמיד את היהדות על חוקים וגזרות דתיים, והלל הביע דעתו, שהיהדות אינה דת מעשית, אלא דת־אמונית, עבודה שבלב; ודעתו זו הביע הלל בפירוש כשבא מעשה לידו: „ואהבת לרעך כמוך—זיהי כל התורה כלה ואידך פירושא הוא, זיל גמור".

דברים כאלו מעוררים רק גחוך. אלמלי לא ידענו מדברי הלל אלא את המאמר הזה בלבד, גם אז לא היינו יכולים עדיין להעמיד עליו את הבנין הרעוע הזה, שבעל המאמר מבקש להעמיד. אבל הרי תורת הלל אינה מונחת בקרן־זוית והוא מלאה בכל התלמוד. ידוע לכל מי שקרא ושנה בתלמוד, שהלל הוא עמוד־ההלכה ויסוד־ההוראה, שהרי דברי שמאי נדחו מן ההלכה ואם־כן, איפוא, כל תולדות ההלכה שבתלמוד והתפתחותה הן מורשה מהלל, שהוא היה אבי ההלכה המעשית. הרי גלוי וידוע לכל מי שאינו מבקש להכחיש את המציאות, שהלל יסד את מדרשי התורה כדי להוציא למוד מלמוד. הוא יסד בית למדרש והלכה, שנקרא על שמו ובו הונח היסוד לבנין המשנה. ובשביל מה עלה הלל לנשיאות? לא מפני שהטיף לאמונה־שבלב, אלא מפני שדרש והסכים וקבל הלכה, מפני שהורה הלכה, אם הפסח דוחה את השבת או לאו, ויעץ מה לעשות, כששכח העם ולא הביא סכינים מערב־שבת,—ענין, שבודאי אינו עומד ברומה של היהדות לשיטת בעל המאמר. והלל עלה מבבל לארץ־ישראל לא כדי לפתור

את מהות היהדות, אלא כדי לפתור שאלה בענין טומאת המצורע, בענין קרבן חגיגה ובענין אכילת חדש (ירוש׳ פסחים, פ״ו). ואחרי כל אלה בא מר הורודצקי ואמר, שהלל, זה עמוד־ההלכה, הביע את דעתו, שהיהדות אינה דת מעשית, אלא דת אמונית, שהיא רק עבודה שבלב! וכי אין אלו אלא דברי־תימה? והרי הלל זה עצמו אמר לגר, שבא לפניו להתגייר (שבת ל״א), שבלא התורה שבעל־פה אין התורה־שבכתב מתפרשת; על־כרחנו אנו אומרים, כי במה שאמר הלל לגר: „מאי דיעלך סני לחברך לא תעבד—זוהי כל התורה כולה״ לא נתכוין לעקור את כל המעשים, אלא נתכוין לומר, שזוהי תכלית כל התורה ויסודה, כלומר, שכל תכליתה היא לעשות את האדם נוח וטוב לחברו. אבל קיום כל התורה הכרחי הוא, כמו שסיים: „ואידך פירושא הוא, זיל גמור״. וגם ר׳ עקיבא, שאמר: „זה ספר תולדות אדם זהו כלל גדול בתורה״, נתכוין לומר בזה, שהעיקר והיסוד של התורה הוא האדם,—ואף על פי כן הרי מסר ר׳ עקיבא זה את נפשו על דקדוק קל של דברי סופרים.

בעל המאמר, שמצד אחד מבקש הוא לבטל את התלמוד, שהוא, לפי דבריו, „פרי הגלות״ מפני שהשתדל להעמיד את היהדות רק על הלמוד הדתי והחוקים הדתיים והתנגד בכל כחו לחירות הרוח הדתי שבעם ולהתפתחות רגשותיו הפנימיים,—מבקש הוא מן הצד השני להרים את ערך האגדה שבתלמוד, שלפי דבריו היא רק היא פרי רוח העם ורגשותיו הפנימיים. ומזה יָצא לו, שהאגדה התנגדה להלכה ובעלי־ההלכה ראו בבעלי־האגדה אויבים מסוכנים וגזרו: „הדא אגדה הכותבה אין לו חלק לעוה״ב״. אבל הלא התלמוד גופו מסורר מהלכה ואגדה ביחד?—על־כן הוא בא לידי החלטה מחוכמת, שרב אשי, מסדר התלמוד, ותלמידיו, כשראו עד כמה האגדה חביבה על העם ועד כמה ההלכה, להפך, למעמסה עליו, השכילו לעשות וסדרו את האגדה וההלכה מעורבות ומשולבות זו בזו, כדי לחבב ע״י האגדה את ההלכה. באמת אין לכל ההנחות האלו שום יסוד. הנה הוא מבקש לעשות פירוד בין הדבקים, בין ההלכה להאגדה, ומחליט, שהן התנגדו זו לזו, על סמך המאמר: „הדא אגדה הכותבה אין לו חלק לעוה״ב״. אבל אילמלי שם אל לבו, שמאמר זה גופו יצא מפי בעל־האגדה המפורסם ר׳ יהושע בן לוי (ברכות, י״ג ב״ק, נ״ח), שאמר בעצמו: „מקרא, משנה, תלמוד ואגדה, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה מסיני״ (ירושלמי פאה, פ״ב, ה״ד), והוא עצמו אמר גם־כן: „לא יבינו אל פעולת ה׳, אלו האגדות״ (מדרש תהלים, פ׳ כ״ח),—לא היה בונה על זה בנינים גדולים, כי יסוד אין לבנינים אלה. מלבד זה שכח מר הורודצקי, שמאמר זה עצמו—„הדא אגדה הכותבה אין לו חלק לעוה״ב״—אף הוא אגדה הוא, ובאמת מכוון המאמר כלפי כתיבת ספרי־אגדה, כמו שאמר ר׳ יהושע בן לוי שם להלן: „אנא מן יומא לא איסתכלית בספרי דאגדתא״. ובכלל אין יסוד לכל הבדל זה, שמבדיל מר הורודצקי בין ההלכה והאגדה שבתלמוד. במקור הראשון של שתיהן אין שום הבדל בין הלכה לאגדה: המדרש הוא אבי שתיהן ביחד. החכמים נטלו מקרא ודרשוהו, ומשום שבתורה גופה נשתלבו הספורים, המוסר והחוקים ביחד, משום כך, כשהיו דורשים מקרא ידוע היה הדרש למד מענינו של המקרא: היה מקרא זה הלכה, למדו מענינו מדרש־הלכה, היה מקרא זה אגדה, כלומר, ספור או מוסר,

למדו מענינו מדרש אגדה; אלא שאחר־כך הלכו ונתמתחו שני ענפים הללו כל מה שנתרחקו מן השורש ונתפרדו זה מזה, ונעשתה הלכה לחוד והגדה לחוד. ועדין כשהיו דורשים ברבים היו חורזים ומתבלים דברי־הלכה בדברי־אגדה, פותחים על־פי רוב בהלכה ומסיימים בהגדה; וכך דם רוב המדרשים, שנשארו אצלנו, שמתחילים בסגנון „הלכה אדם מישראל" 1) ומדלגים מהלכה לאגדה, וכך אנו מוצאים בגמרא: „כי הוי דריש ר' מאיר בפרקיה, הוי דרש תילתא שמעתי, תילתא אגדתא, תילתא מתלי" (סנהדרין ל"ח). ואף המשנה ההלכותית נתנה מקום לאגדה. הדבר ברור, שיש ממש בדברי־המדרש הקדים הזה: „דברי־תירה כולם אחת ויש בה מקרא, משנה, הלכות ואגדות" (ספרי, האזינו). ובאמת אין שום פירוד בין הדבקים הללו בתלמוד כמו שאין להפריד בתורה את הספורים מן החוקים. בתלמוד אין אנו מוצאים הבדל כזה בין הלכה ואגדה כלל וכלל; להפך, מצינו, שהעמידו בעלי־התלמוד הלכות על סמך דברי אגדה. למשל: על סמך האגדות על שדים וכשוף העמידו הלכות: „חיישינן דלמא בגמלא פרחא אזיל, אי נמי בקפיצה" (יבמות, קט"ז); וכן שאלו: „ודלמא שד הוא" (שם, קכ"ב), ואמרו דברים להלכה בשם יונתן שידא (יבמות קכ"ב, גיטין ס"ו). כיוצא בזה אנו מוצאים בתלמוד הרבה הלכות, שהחכמים בעצמם הוציאו מן האגדות, למשל: „למדתי ממנו (מאליהו הנביא) ג' דברים" (ברכות, ג'); מאגדה על דוד ושלמה הביאו ראיה לענין כבוי הנר לחולה בשבת (שבת, ל'); דוד ושמואל פליגי במלוה ופרוטה (קדושין); דוד ורבנן פליגי בטמין באש (ב"ק, נ'); ופליגא דמלאכא, דמלאכא אשכחא לרב קטינא וכו' (מנחות, מ"א); „מושיבין מלמד דדייק וגרים" היא הלכה, שהוצאה מוכוח, שהיה בין יואב ודוד (ב"ב, כ"א); ראיה, שאין טוענין למסית, מובאה מנחש הקדמוני (סנהדרין, כ"ט). והרבה כיוצא באלו.

יתר על כן: אנו מוצאים, שאף על עניני אגדה הונח שם „הלכה" בלשון הגמרא: „אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה, כי הא דר"כ" וכו' (ברכות ל"א)—וזה אינו אלא דבר אגדה. וכן „נתעלמה ממנו הלכה: „אבר קטן" וכו'. וכן בספרי (פ' בהעלותך, פסקא איש כי יהיה טמא לנפש): „הלכה בידוע שנעשה עשו שונא ליעקב", הרי מפורש, שגם על האגדה נופל שם הלכה 2). ובאמת קשה לעשות הבדל כזה אפילו למי שמבקש לעשות פירוד גמור בין הלכה ואגדה: מאמרים בעין אלו: „כל הנותן שלום לחבירו קודם שהתפלל כאלו עשאו במה" (ברכות י"ד), „הנושה בחבירו מנה ויודע שאין לו אסור לו לעבור לפניו", או „הנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום, אסור להקדים לו שלום" (ב"מ, ע"ה), או „את אשת רעהו לא טימא—שלא ירד לאומנות חבירו" (סנהדרין, פ"א), וכמו־כן כל מנהגי צניעות והנהגות ת"ח ועניני דעות ומדות שבש"ס, שלכאורה אין אלו אלא דברי־אגדה, הוקבעו כלם להלכה ולחובה ברמב"ם ובכל הפוסקים מפני שהראשונים לא הרגישו בהבדל זה כל עיקר 3). והם לא הרגישו בו מפני שלא בתורה ולא בתלמוד אין הבדל ניכר בין הנורמות של המוסר ובין הנורמות של

1) רשמי האגדות ממין זה נמצאים עוד גם בגמרא שלנו (שבת, ל"א): „ולענין שאלתא דשאילנא קדמיכון" וכו'. ומזה המין היא ספר השאלתות, שיש בו אגדה והלכה כאחת.

2) עיין ווייס, דור דור ודורשיו, ח"ג, פכ"א.

3) עיין „עטרת צבי" להגאון רצ"ה חיות, תר"א, פרק דרכי משה. ועיין בספרו „דרכי ההוראה", ח"ב, שמביא הרבה ראיות לזה, שגדולי הפוסקים הראשונים נשתמשו בדברי הגדה לצרכי־הלכה.

המשפט, כמו שיש בשאר תורות־המשפטים, שבהן הדין לחוד והמוסר לחוד, המשפט אינו מוסר והמוסר אינו משפט, זה חובה וזה רשות. אצלנו הכל חובה: גם מדות המוסר חובה הן והמקור של המשפט הוא המוסר: אין דין בלי יושר ואין יושר בלי דין, וזהו הצד המעולה שבתורת־ישראל, שהמשפט הגיע בה לנקודה מוסרית גבוהה,—דבר, שאליו שואפים טובי המחוקקים. ובכן מי זה יבוא להפריד בין הדבקים הללו, לומר: עד כאן הלכה, מכאן ואילך הגדה, עד כאן חובה מכאן ואילך רשות?

עד כמה האגדות שבתלמוד ומדרש הן הן גופי הלכות יש לראות מזה, שהרבה הלכות קבועות יש אצלנו, שתופסות מקום גדול באומה ואין להן שורש לא בבבלי ולא בירושלמי, אלא במדרשות לבד, והן נוהגות בכל תפוצות ישראל כגופי הדת. למשל: כל דיני קדיש־יתום, שנשתרשו ונתקדשו כל־כך, מקורם במדרשות ותנא דבי אליהו; צום תענית אסתר אין לו מקור בגמרא ואין מקורו אלא במדרש תנחומא, פ' בראשית; תענית ערב ר"ה מקורו במדרש ויקרא, פ' אמור; תקיעת שופר במשך כל חודש אלול מקורו בפרקי דר"א; המנהג לעשות כסא של אליהו בשעת המילה, וכן סעודת ברית־מילה מקורם במדרש ופרקי דר"א; מנהג אבלות בספירה ומה שמתירין להסתפר מל"ג בעומר ואילך מקורו במדרשות 1). כל אלה וכיוצא באלה מן המנהגים, התקנות והדינים, נתקבלו ונתקדשו בעם על סמך של מדרשים והגדות והוקבעו בפוסקים והם נשמרים בכל תוקף ככל ההלכות שבגמרא. והיכן הוא ההבדל בין ההלכה להאגדה?

ומי הם בעלי האגדה, אם לא טובי בעלי הלכה עצמם? כלום ר' עקיבא—זה עמוד־ההלכה—לא היה חוזר מהלכה לאגדה? ור' יהושע בן לוי בעל־האגדה—כלום הוא תופס בהלכה מקום יותר קטן מחביריו? אמנם, מצינו אחדים מחכמי התלמוד, שהתעסקו רק במדרשות ואגדות, כמו ר' פינחס בן יאיר, ר' שמואל בר נחמני, ר' תנחומא, ר' ברכיה וכדומה, אבל אלו היו מועטים והיו נקראים „רבנן דאגדתא" (ירושלמי, מעשרות פ"א: „רבנן דאגדתא", ופ' החולץ: „פליגי רבנן דהלכתא עם רבנן דאגדתא" 2)); ואולם הרוב המכריע של האגדות שבתלמוד נאמרו מפי בעלי ההלכה עצמם, לפי שלא הבדילו בין הלכה ואגדה כל עיקר. הראשונים, שהתחילו להבדיל ביניהן, היו הגאונים, שהם התחילו לדחות את דברי האגדה מן ההלכה, ויש לזה סבות היסטוריות פנימיות, שאין כאן המקום להאריך בהן. על כל פנים סברתו המשונה של מר הורודצקי אין לה שום יסוד.

ואולם מר הורודצקי נתפעל כל־כך מהמצאתו הנפלאה על־דבר מלחמת הרגש והשכל, שנמצא בישראל, עד שבא לידי התלהבות ואמר: „זה אלף וארבע מאות שנה עברו מזמן שנחתם התלמוד. במשך תקופה זו עמדו לישראל רבנים וגאונים מפורסמים. הם דרשו, חקרו, פלפלו, כתבו ספרים לאלפים וכו', ואת העם,- אותו העם, שבשבילו עמלו וטרחו,- אותו העם בעצמו שכחו. כל מה שעשו וכתבו היה רק בשביל עצמם, כי אין להעם הזה חלק בכל דבריהם וחוקיהם

1) עיין או"ח, סי' תצ"ג, ועיין „דרכי הוראה", ח"ב, שמביא כמה דוגמאות לזה.

2) ולא כמו שהורודצקי אומר, שבעלי ההלכה לא רצו לכבד את בעלי־ההגדה בשם „רבנן" וקראו להם בשם „אילין דאגדתא", כי הרבה פעמים בירושלמי אנו מוצאים מפורש „רבנן דאגדתא", כמובא בפנים לדוגמא.

וכו׳. והוא מסיים: „מה גדול הוא הצער לראות, שתקופה גדולה כזו עם אנשים בעלי כשרונות בלתי־מצויים עברה עלינו כמעט לריק!״

דבדים עזים וחריפים כא״ה בלי שום יסוד עדיין לא נשמעו בישראל עד היום הזה! לומר, שכל אלה הגאונים: האלפס, הרמבם, הרא״ה בעל החינוך, הרא״ש, המהרי״ק, עבדו לריק ולא עשו בעד העם כלום, עד שבא הבעש״ט וגאל את ישראל,-- כזאת יכול לומר רק „חסידי נלהב מן המין החדש. כלום יאמר איזה אדם מיושב בדעתו, שכל חכמת המשפט, הפילוסופיה ודברי ימי העמים הם אין ואפס וכל עמל החכמים העוסקים בהם היו לריק ולא עשו כלום בשביל עמם מפני שלא חברו ספרים באגדה בשביל המון העם? וסיפר עברי בא ואומר, שכל אותם החכמים מישראל, שעסקו בישובו של העולם הישראלי, בצרכי חייו הלאומיים, החמריים והרוחניים: הורו בין דין לדין, בין איש לאחיו, בין איש לאשתו, בין קהלה לקהלה, שפטו את העם, סדרו את חייו הצבוריים, המשפחתיים והמסחריים ובכלל קבעו את כל הנירמות של החיים לכל פרטיהם,--חכמים אלו שכחו את העם ופעולתם היתה לריק, ורק זה הקומץ של בטלנים בעלי־הויה, שישבו בין מנחה למעריב בין התניר והכירים בבית־המדרש והתנמנמו על מנורת המאור או ספרו מעשיות מ„יהודים טובים״ וחטפו „שיריים״, חשבו קיצין והתעסקו בחלומות והזיות, בהשבעות וגלגולים ובגמטריא ובכל דבר שהוא למעלה מן השכל,--אלו הם העם, דוקא אלו הביאו תועלת להעם, אלו היו מישבי עולם־היהדות ומקיימיו!

מר הורודצקי, כנראה, לא הרבה לחשוב על הדברים, שכתב לפי שגרת הלשון על־פי ספרי ה„משכילים״ משנות הששים והשבעים. כי אילמלי היה מתעמק בדבר, היה רואה, שכל אותם גדולי־היהדות, שלפי דבריו חיו לריק, עסקו בישובו של עולם במובנו היותר רחב. יקרא־נא את תשובות מהר״ם מרוטנברג, הראש, מהרי״ק ועוד, ויראה, שהן עוסקות בדיני קהל, חזקת קרקע ומצרנות, דיני מכירה ואונאה, דיני ישוב, דיני מסים, דיני שכיר ומלמד, דיני ירושה, דיני מסור, דיני כתובות ומזונות האשה, דיני יבום וחליצה, הלכות שכנים, עניני־קהלות, חזקת ישוב ודינא דמלכותא, ועוד ענינים כאלו, שהם הם עצם החיים העממיים והחברותיים. וכל אלו חכמי ישראל, שהעם פנה אליהם מכל ארבע כנפות הארץ, „כתבו רק בשביל עצמם״! אלו הקדושים והתמימים, שהסתפקו בקב חרובין מע״ש לע״ש ולא בקשו ליהנות מכתרה של תורה 1), לא בקשו שררה לעצמם ולא לקחו „פדיונות״,--הם שכחו את העם וחיו רק לעצמם!

מר הורודצקי אומר: „הדינים--לא העם יצר אותם וגם לא לפי רוחו ונטיותיו הפנימיות נוצרו ונקבעו ברובם״; אבל מי הם כמעט כל חכמי־ההלכה, אם לא בני־העם? מי הוא ר׳ יוחנן הסנדלר, ר׳ יצחק נפחא, אבא שאול קובר־מתים, ר׳ יהושע הפחמי, ר׳ חנינא ור׳ אושעיה הסנדלרים, אם לא אנשים מן העם? ומה היה בית־המדרש, אם לא בית־העם, שבאו בו אנשים מכל קצות העם--עובדי־

1) „כמה טצדקי על קיבול פרס זה אנו בושים ובטורח למצוא היתר לרובן, והיאך נחזיק אותו כלו האי להחשיבו פרנסה ומחיה לבלתי השיג בהם אחר״ (יו״ד, סי׳ רמ״ה, שם ס״ק, ט״ו, בשם מהר״י).

אדמה, פועלים ובעלי־מלאכה—בשעותיהם הפנויות ממלאכתם, לקרות ולשנות ולשמוע דבר־הלכה? וכלים כל אלה תלמידי־החכמים, שהיו מכתתים רגליהם מישיבה לישיבה, „דנחתין לתתא ודסלקין לעילא", אינם בני־העם? וכי היו בימי התלמוד כהנים, שהשתררו על העם? וכי תלמידי־החכמים שלנו היו „קאסטה" מיוחדת, שהתרוממה על העם ולחצה את ההמון, כמו שהיה הדבר נוהג אצל עמים אחרים? וכי באו שמעיה ואבטליון הגרים, הלל הפועל העני, ר' עקיבא הרועה עם־הארץ ללמוד ולא קבלום ולא נעשו אחר־כך לגדולים בישראל על־ידי תורתם? ומי הם כל יוצרי ההלכה, שישבו בבית־המדרש, אם לא עצם העם, שהשתתף ביצירת ההלכה על־ידי שדרותיו היותר רחבות? והרי אפילו הנשיאות שהיתה לה צל של שררה על העם, מיד כשבקשה להראות תקיפות של שלטון־יחיד, לגזור גזרות בלי מנין הועד, לא עלה הדבר בידה, כי התפרצו כל בני בית־המדרש ומחו כנגד זה בכל תוקף ועוז. בגאון ניכל לומר, שאין עם בעולם, שהיה לו בית־מחוקקים כזה, שהרשות היתה לכל אחד מן העם, אם רק יָדַע ספר, לבוא ולחוות בו דעה וכך להשתתף בחקיקת חוקים! ואת אלה, שיצרו והמשיכו את בית־המחוקקים הזה, מאשים מר הורודצקי באי־עממיות!

(סוף יבוא).

יְחִידִי.

בִּשְׁבִיל־הָר, מְצַר־שְׁבִילִי, פִּתְאֹם דֹּם נֶעֱצַרְתִּי
וְהִפְנֵיתִי אֶת פָּנָי;
תָּהָה לִבִּי עַל לִבִּי: מָה אֲנִי וּמַה חַיַּי
וּמַה־שְּׁבִילִי לְפָנָי?
שָׁאַל שָׁאֲלָה נַפְשִׁי: לָמָּה בּוֹדֵד אָנֹכִי
וְעַל־מָה וְאֵיכָכָה?
כִּי נִדַּחְתִּי בָעוֹלָם, כִּשְׁבִיב־אוֹר בְּלֵיל־צִיָּה,
לְלֹא אֵם וּמִשְׁפָּחָה.
וּלְאָן אוֹלִיךְ אֶת־אוֹרִי? וְאֵי־הֵמָּה הַכָּרִים,
אוֹרִיד טַלִּי עֲלֵיהֶם?
אֲשֶׁר הָפַךְ לְבָבִי לִשְׂנֹא אַחַי וְלָבוּז
לְכָל קָדְשֵׁי קָדָשֵׁיהֶם.
נֶחְסַם דַּרְכִּי אֵלֵימוֹ. וַאֲנִי רוֹאֶה פָּנֵימוֹ
כִּרְאוֹת עָלִים גּוֹסְסִים;
וְכִי אֶעֱבֹר בֵּית־כְּנֶסְתָּם—וְעָלְתָה בְּאָזְנַי תְּפִלָּתָם
כִּלְאֵל מֵת תְּפִלַּת מֵתִים.
וְכִי אֶשְׁמַע לְשׁוֹנָם—שַׂעֲרִי יְסַמֵּר עַל רֹאשִׁי
וְהִשְׁתַּתֵּק לְבָבִי;

וְאֶנְחָתָם כִּי אֶשְׁמַע—וְאֶחֱרַד תַּחְתַּי כַּלָּבִיא,
וְאֶנְהֹם קִרְבִּי כַּלָּבִיא.
נָקְעָה נַפְשִׁי מִקְּהָלָם, וְלֹא אֶדְרשׁ בִּשְׁלוֹמָם,
וְאֵין דּוֹרֵשׁ בִּשְׁלוֹמִי;
וַאֲנִי הוֹלֵךְ לְנַפְשִׁי וְכוֹכָבִי מִלְּפָנַי
וּבִלְבָבִי חֲלוֹמִי,
חֲלוֹם אֶרֶץ חֲדָשָׁה וְשָׁמַיִם חֲדָשִׁים,
חֲלוֹם דּוֹרוֹת יָבֹאוּ —
וְאֵיכָכָה וּלְמִי אֵיפֹא אֶפְתֹּר חֲלוֹמִי
וְלֹא אֶפְתֹּר לַתֹּהוּ?

אֲנִי הוֹלֵךְ יְחִידִי. וְאֵין רוֹאֶה אֶת דַּרְכִּי,
וְאֵין תּוֹמֵךְ בְּיָדִי;
כַּמָּה הָלְכוּ לְפָנַי, כַּמָּה בִשְּׂרוּ אֶת בֹּאִי,
אַךְ אַף אִישׁ אֵין עִמָּדִי.
כֻּלָּם טָבְלוּ בַּבִּצָּה, כֻּלָּם שָׁקְעוּ בַּבִּצָּה,
וּמְאוּם דָּבַק בְּכֻלָּם;
וְאִם הוּסְרוּ הַכְּבָלִים—עוֹד נִשְׁמָתָם מִתְלַבְּטָה
בֵּין וַעֲווּעֵי צַלְצוּלָם.
וְכִי אֶמְצָא לִי רֵעַ, אֲשֶׁר לֵב לוֹ כִּלְבָבִי
וְשִׂנְאָתִי שִׂנְאָתוֹ—
עוֹדוֹ יוֹשֵׁב עַל־יָדִי וַאֲנִי מֵסֵב אֶת־עֵינַי
לְבִלְתִּי רְאוֹת קַלְקָלָתוֹ.
וְכִי אֵצֵא בַּנְּשָׁפִים לְעָרוֹת חִשְׁקִי וִיהָבִי
בְּחֵיק אִשָּׁה נַעֲרָה—
אָכֵן כַּמָּה מָצָאתִי וְהֵן צְמֵאוֹת לְהַקְשִׁיב
כִּלְיוֹן־נַפְשִׁי וְצַעֲרָהּ;

פְּרָחִים זָרִים מָצָאתִי, נוֹתְנֵי רֵיחַ־שִׁכָּרוֹן,
וְלִי נָתְנוּ נִיחֹחָם;
אַךְ שׁוֹשַׁנַּת־הַשַּׁחַר, פֶּרַח־גִּילִי הַלּוֹהֵט—
שָׁוְא בִּקַּשְׁתִּי בְּתוֹכָם.
אַיֵּה־אֵיפֹה הִנֶּהָ, בַּת־הַצְּפִירָה הַזַּכָּה,
בְּשׂרַת־גְּאֻלָּה עַל־שְׂפָתָהּ ?
אָכֵן צְחֹקִי זָרַקְתִּי אֶל־פְּנֵי תֵּבֵל וּמְלֹאָהּ,
לוּ רַק הִיא לִי הָיְתָה!
וּבִזְרֹעוֹת אֲהוּבוֹת עוֹד עֲרִירִי אָנֹכִי
וּלְאֵל־חַיַּי יְחִידִי—
וְעַל־מִי וְעַל־מָה אֵיפֹא אֶבְנֶה עוֹלָמִי
וַאֲכוֹנֵן עֲתִידִי ?

תָּהָה לִבִּי עַל לִבִּי : אַלְפֵי שְׁבִילִים בָּעוֹלָם,
וּשְׁבִיל אֶחָד שֶׁלִּי הוּא;
וְאֵיךְ אֶעֱזֹב אֶת שְׁבִילִי וְכוֹכָבִי בּוֹ יִגַּהּ
וַאֲנִי בְּרָאתִיהוּ ?
וְאֵיךְ אֶעֱזֹב אֶת עַמִּי? וְאֵיךְ אוֹרִי לֹא אַטִּיף
וְלֹא אָשִׁיר אֶת שִׁירִי ?
דַּרְכִּי נָכוֹן לְפָנָי, הָבָה אֵלֵךְ לְדַרְכִּי,
וְאִם אֵלֵךְ עֲרִירִי.
דַּרְכִּי נָכוֹן לְפָנָי, פַּעֲמֵי־רַגְלַי לְבַדָּן
נַפְשִׁי לוּ יְעוֹדֵדוּ!
מַה־לִּי הֵם וַהֲמוֹנָם ? הֲמָה אַחֲרַי יָבֹאוּ
אוֹ הֵם אָבֹד יֹאבֵדוּ.
הַעַל־כֵּן אֶזְעַף לָמוֹ, כִּי אֵין חוּשׁ אֶחָד בָּמוֹ

לֹא אֲסוֹנָם הִכָּהוּ;
כִּי בְנוּסָם עַל־נַפְשָׁם מְנוּסַת עַבְדוּת־שְׁנוֹת־אֶלֶף
אַחֲרֵי שְׁטִים יִנָּהוּ;
הַעַל־כֵּן אֶזְעַף לָמוֹ וְלֹא אֶשָּׂא עֲוֹנָם,
אַחֲרֵי עָנְשָׁם נָשָׂאתִי?
הוֹי, לֹא אַחַת שִׁוַּעְתִּי: אֶרֶד חַיִּים שְׁאֹלָה
וְלֹא אַבִּיט חֶרְפָּתִי!
וְאִם מָנָה לִי אֵלִי לִהְיוֹת בּוֹדֵד כָּל־יָמַי,
זֹאת תְּפִלָּתִי הָאַחַת:
כִּי יְיַחֵד לִי אֵלִי בְּעוֹלָמוֹ, לְעֵת־זִקְנָה,
קֶרֶן־זָוִית בֶּטַחַת.
קֶרֶן־זָוִית, אִי יָרֹק, וְלִי גַּן שָׁם וְסֻכָּה
וּבַגַּן מַיִם חַיִּים:
שָׁם אֲגַדֵּל אֶת וְרָדַי וְאַפְרִיחַ אֶת יוֹנַי
וּמֵעֵינַי אֶשְׁתְּ מַיִם;
שָׁם בְּצִלְלֵי סְבָכַי אֶשְׁכַּב דּוֹמֵם וְאַאֲזִין:
פְּרָחַי צוֹמְחִים בְּצִנְעָה;
נוֹזֵל, נוֹזֵל מַעְיָנִי — וְהֵד זֶרֶם הַנֶּצַח
בְּמַעְיָנִי אַאֲזִינָה...
שָׁם בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר אַשְׁכִּים, אֶרְאֶה עוֹלָמִי
רוֹתֵחַ, רוֹעֵד בַּצְּפִירָה...
וְאֶת הָאַחֲרוֹן בְּשִׁירַי, אֶת הַבּוֹדֵד בְּשִׁירַי —
שָׁם לְנַפְשִׁי, לְנַפְשִׁי אָשִׁירָה...

סיון תרס"ח. י. אריאל.

המוסד הראשי של הציוניות המעשית.

(להאספה הכללית של הועד לישוב א״י באודיסא).

הכל תלוי במזל, ואפילו מוסד ציוני.

הועד לישוב ארץ־ישראל שבאודיסא בודאי הוא אחד מן המוסדות הציוניים היותר חשובים, ואף־על־פי־כן, בשעה שבספרות ובאספות ציוניות מרעישים את העולם על כל דבר קטן ומוטל בספק, כמעט שעוברים בשתיקה על ועד זה. הקהל יודע, שיש איזה ועד לתמיכת עובדי־אדמה ובעלי־מלאכה בארץ־ישראל, כפי שרשום בספר החוקים של הועד; אבל כלום מכיר הקהל את מהותו האמתית של הועד ואת עבודתו, את תכניתו הנוכחית ואת שאיפותיו לעתיד? כלום יודע הוא לערוך את ערך מעשיו ונסיונותיו בעולם הישוב? ומה הפלא: כלום בא על ועד זה דבר או חצי־דבר בעתונים ובירחונים הציוניים, חוץ מידיעות קלושות על עובדות בודדות ואספות בודדות?

למראה היסח־הדעת והקרירות בנוגע להועד אפשר לשכוח, כי מיסדו היה פינסקר, בעל ה„אבטואֶמאנציפאַציה", שקדם להרצל חמש־עשרה שנה, כי בצורתו הראשונה, הבלתי־מאושרת ע״י הרשות, נוסד באסיפת קאַטוביץ, שקדמה שלש־עשרה שנה לקונגרס הבזילאי הראשון ושהיתה כעין קבוץ־גליות קטן בעיני בני־זמנה, וכי ועד זה היה והוא עד היום בית־הספר היותר טוב לציוניות הארץ־ישראלית: לעבודה המעשית בא״י, לחנוך הלאומי בא״י ובכלל לתחית ישראל על אדמת־ישראל. ומה היו מעשיו הקולוניזאַציוניים של רוטשילד, אם לא תוצאה מוכרחת מזו של הועד באודיסא? ביחד עם התיסדות מושבותיו של רוטשילד יסד גם הועד מושבות או השתתף ביסודן והתפתחותן. גדרה, קוסטיניה ועתה גם באר־יעקב ופיג'ה, נוסדו ע״י הועד לכתחלה, וחוץ מזה תמך גם במושבות: פתח־תקוה, יהודיה, ראשון־לציון (בשנותיה הראשונות), ואדי־אל־חנין, רחובות, חידרה, יסוד־המעלָה ומשמר־הירדן (קודם שנכנסה לידי יק״א). ומי יסד את בית־הספר ביפו,—זה ביה״ס הראשון של עברית־בעברית, אבי כל בתי־הספר העבריים הגמורים שבאו אחריו? מי ברא את חברת „גאולה", „כרמל", „מנוחה ונחלה" ושאר החברות לבנין ארץ־ישראל ולישובה? ומי היו ראשי־המדברים בקונגרס הבזילאי הראשון,—מי, אם לא אלה, שעבדו את עבודת הועד, שהתרכזו סביבו, שהשפיעו עליו מרוחו ושהושפעו על־ידו?

צריך היה, איפוא, לחשוב, שהיחס אל הועד האודיסאי מצד הציוניים יהיה היותר טוב שאפשר. לצערנו, לא כן הדבר. רוב הציוניים שבמערב־אירופה וחלק גדול מן הציוניים הרוסיים אינם יודעים אותו כלל, ומה שהם

יודעים עליו הוא—שועד זה הוא חברה פילאַנתרופית. וגם אלה מן הציוניים שיודעים את טיבו של הועד ומכירים בערכו, שותקים—כאילו יראים הם להודות על האמת, שישוב ארץ־ישראל על פי תכניתו של הועד (עד כמה שהפילאַנתרופיה, ששררה בו במשך זמן ידוע, לא קלקלה תכנית זו) הוא עתה הפירוש היותר נכון לפרוגראַמה הבזילאית. משתדלים הם בכל כחם להראות, שהעבודה המעשית בא״י, כפי שהציוניים מבינים אותה, היא אחרת לגמרי מזו של הועד, בעוד שבאמת העבודה הציונית שיש בה ממש היא זו שנעשית על־פי תכניתו הנוכחית של הועד, ואותה העבודה, שהיא נעשית לא על־פי תכניתי של עכשיו, היא זו, שהיא חוזרת על הנסיונות הישנים והבלתי־מוצלחים, שהועד כבר הראה עד כמה אין בהם ממש...

בקרוב תהיה האספה־הכללית של הועד, שהיא באה אחת לשלש שנים. ועל־כן מן הראוי להביא בחשבון מה שעשה הועד בהוה כדי לראות מזה, עד כמה הוא ממלא את תעודתו בתור המוסד הראשי של הציוניות המעשית, וגם—מה ראוי ואפשר לתבוע ממנו בעתיד הקרוב.

לא באתי כאן לשיר שירי־תהלה להועד. לא תמיד הלך הועד בדרך הלאומית הרחבה, שהתוה לו עתה, ולא תמיד היה יכול—ויכול גם עתה—ללכת בדרך זו. כחותיו החמריים היו תמיד מועטים וחלשים, ובכחותיו אלה לא יכול לפעול הרבה. השפעתו הרוחנית היתה גדולה, אבל השפעתו החמרית (מלבד השפעת חבת־ציון על רוטשילד והשפעת הועד על יסוד חברות ישוביות אחדות) היתה קטנה מאד. עתה, כשיש לנו אורגאַניזציה ציונית עם כחות ואמצעים כבירים לפי ערך, עתה, כשמורגשת פה ושם גם איניציאַטיבה פרטית,—עתה יש ערך חשוב מאד לפעולותיו של הועד בתור סולל מסלה ישובית בעד העתיד ע״י נסיונותיו הישוביים והקולטוריים. אם האורגאַניזציה הציונית נצלה מאוגאַנדיות ומארציות על־ידי מלחמתם של הציוניים הארץ־ישראליים, הקרובים ברוחם להועד, אם הודות להם צעדה הציוניות על דרך העבודה המעשית,—בודאי תוכרח הציוניות בעבודתה זו לפסוע פסיעות גסות באותה המסלה, שיסול לפניה הועד בפסיעותיו הדקות. ועד זה הספיק להכות בארץ שרשים חזקים בעבר—ע״י נסיונותיו המרובים בעבודות שונות, ע״י הקשר החזק שבינו ובין יסודות שונים של הישוב וע״י האֵמון, שאֵלה נותנים בו בצדק. ועד זה נמצא באודיסא, במרכז־היציאה לא״י, בעיר־המפתח של א״י,—וטבעי הוא הדבר, שבידו נתרכז ענין הספקת הידיעות מא״י וכן כל עניני היציאה. מתרכז הוא במטרה ברורה אחת, מוגבלת ומסוימת, כל חבריו גרים במקום אחד (חברי־הועד, כמובן, ולא חברי החברה),—דבר, שערכו גדול בעבודה. ועבודתו בשנים האחרונות מוכיחה למדי, שהיא מוכשר לעבודה חשובה. בעבודתו זו טמונים גרעיני פעולתו הפוריה בעתיד, ולא רק גרעיני פעולתו שלו, אלא אף גרעיני כל העבודות, שתעשינה ע״י ההסתדרות הציונית ושאר החברות העובדות גם בארץ־ישראל.

ועבודת הועד בשנים האחרונות לא היתה מועטת.

קודם כל, עבודת־התעמולה. בימים הרעים האלה להציוניות, בשעה שמוסדי הציוניות לא יכלו להספיק את צרכי־התעמולה של המפלגה מחוסר אמצעים וכחות, בא הועד לעזור לה בעבודתו. הוא שלח מטיפים מסוגים שונים,

שהועילו לעורר את חבת-הארץ ואת חבת הלשון העברית ולהסביר את הערך הלאומי הגדול של הציוניות המעשית ושל העבודה הקולטורית בארץ-ישראל. הועד יודע את ערכה הגדול של התעמולה-שבפה, ואילו היה הקהל הציוני בא לעזרתו, היה מרחיב את פעולותיו בנדון זה. ומה שנוגע לתעמולה-שבכתב, תמך הועד בהוצאת-הספרים „פלשתינא", שהוציאה עד עתה תשע מחברות פופולאריות בלשונות שונות, וגם החוברות הנוגעות לא"י, שיצאו בה„קופיקה-ביבליותיקה", יצאו לאור בעזרת הועד. הועד תמך גם בעתון ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ,—זה העתון, שהיה הראשון בין עתונינו להקדיש את מחציתו לעניני א"י ועל-ידו נתעוררו גם שאר עתונינו הציוניים להקדיש מחלקות לעניני א"י ולהדפיס ידיעות מחיי הארץ, ישובה וענפי העבודה והמסחר שבה. עתה מוציא הועד אחת לחודש או לשני חדשים את „ידיעות הועד", שבהן בא החומר היותר חדש, שמגיע להועד מא"י ועל-דבר א"י ושלא נדפס קודם בשום מקום אחר.

העבודה השניה של הועד היא לשכת-המודיעין שלו עם סניפיה השונים. ערך מיוחד יש להסניף הקושטאי, שרק בעתיד יֵדעו הציוניים להעריך את כל ערכו. חשובה עוד יותר היא לשכת-המודיעין שביפו, שבראשה עומד מר שיינקין. לשכות אלו מקבלות, אמנם, תמיכה גם מחברות אחרות, אבל תמיכות אלו אינן אלא זמניות ומועטות וסוף כל סוף יצטרך הועד להחזיק את הלשכות על חשבונו בלבד.

הועד יסד עתה את הישובים הקטנים באר-שלום ופיג'ה. הישובים האלה נוסדו על בסיס של קרידיט קרקעי. בפיג'ה משלמים הפועלים קוני-האדמה 10% מיד ו-90% עם רבית במשך הרבה שנים; בבאר-שלום 25% מיד וסך 75% עם 2% רבית במשך 12 שנה. המתישבים הם פועלים עובדים במושבות הקרובות. יש ביניהם גם מין חדש של אכרים: יהודי-קוקז, החלוצים הראשונים של יהודי-ההרים בקולוניזאציה קרקעית בא"י. היהודים הללו, שבעזרת הועד הם מתבססים עתה על הקרקע ושנקל להם להתאקלם בארץ ולהתרגל בצרכי-החיים המזרחיים, יכולים להיות בעתיד ליסוד ישובי הגון מאד. בפיג'ה השאיר הועד מקום גם לבנין בתים ע"י בעלי מלאכה וסוחרים קטנים מפתח-תקוה, שלרגלי יוקר מקומות-הבנין במושבה גדולה זו אין להם יכולת לבנות בה בתים לעצמם. מקומות-בנין אלה יִמָכרו להם בזול. שני אלה הישובים נוסדו בלי כל צל של אפוטרופסות והמיכה. אם נזכור, שנסיון זה עולה להועד לא ביוקר (הוא מלוה לערך 1350 פראנק למשפחה),—נבין את גודל-ערכם של נסיונות אלה לישובנו. בסביבות המושבות הגדולות יוכלו להתישב במרוצת הזמן מאות יהודים פועלים, שמלבד שכר עבודתם תרבה הכנסתם על-ידי מה שיעסקו בני משפחתם בגדול ירקות, בהמות (לשם ממכר חלב וחמאה) ועופות וכדומה. פועלים כאלה יוכלו במשך הזמן לרכז בידם את כל העבודה שבמושבות. בשני אלה הישובים הניח הועד לערך מאת אלף פראנק.

הועד יסד גם קופת-מלוה ביפו בשותפות עם הבאנק: בה הניחו גם הועד וגם הבאנק כל אחד 50 אלף פראנק. אחרי שקופת-המלוה הלותה בשנה זו רק 60 אלף פראנק,—עלה על חשבון הבאנק רק 10 אלף, בעוד שחמש ששיות של ההלואות נפלו בגורל הועד.

נקודת־הכובד של עבודת הועד הוא—החנוך הלאומי בא״י. ה„גימנסיה העברית״ ביפו עברה לרשות הועד. מלבד שכר־הלמוד, שהוא מכנים סכום ידוע לצרכי הגימנסיה, נפלו עד עתה כמעט כל ההוצאות בחלקו של הועד. בית־הספר לבנות ביפו, שיש בו שלש מאות תלמידות ויותר, עולה להועד יותר מבסך 20 אלף פראַנק לשנה. הועד תומך גם באורגאַניזציה של המורים ועד כמה שאפשר מסר לידה את ענין־החנוך שלו בארץ ישראל. אורגאַניזציה זו ביחד עם ה„מועצה הפלשתינית״, שבה משתתפים באי־כחם של המוסדים וההסתדרויות שלנו בארץ, הן לעינים להועד בעבודתו בארץ ישראל: הסתדרות־המורים בעבודתה לטובת החנוך וה„מועצה הפלשתינית״—בשאר ענפי העבודה. הועד אינו, איפוא, דן יחידי ואינו בירוקראטי כהחברות הפילאַנתרופיות ואף רחוק הוא מאפיטרופסות, שאפילו העבודה של ההסתדרות הציונית טבועה היא עדיין בחותמה.—הועד תמך ב„בצלאל״ בתשלום שכר למורה עברי ובהוצאות על חבורה לומדת מלאכת הסתתים, שהיא נצרכת מאד בארץ־ישראל.— הועד תומך גם בבתי־ספר שונים ובגני־ילדים בערים ובמושבות, ממציא מורים עבריים לבתי־הספר ועוזר כמה שאפשר לכל מוסד של השכלה וחנוך, שיש לנו בארץ־ישראל. כן הוא תומך בידי האגודה „קהלת״—להוצאת ספרי־למוד עבריים; בהביבליותיקה „בית־נאמן״, שזה לא כבר קבל בשבילה מאת המנוח הד״ר פלאַסקוב מסימפירופול ביבליותיקה שלמה, שיש בה יותר משלשת אלפים כרכים. תמיכה הגונה הוא נותן גם ל„העומר״ ו„הפועל הצעיר״, שיש להם חשיבות מיוחדת בתור אורגאַנים עבריים בעלי צורה חדשה ומסוימת ויוצאים בארץ־ישראל.—לא גדולים הם הסכומים, שהוא יכול לקצוב לכל המוסדים והאורגאנים האלה, מפני שלצערנו אמצעיו מצומצמים הם מאד; אבל תשומת־לבו אליהם כבר מוכיחה, שאין דבר חשוב אחד בארץ־ישראל, שהועד שוכח אותו ואינו בא לעזרתו בכל מה שהוא יכול.

הועד הכיר גם בחשיבותה של עזרה משפטית ליהודים היושבים והמתישבים בארץ־ישראל וקצב לזו סכום מסוים. וגם פנה לשאר עסקני הישוב בהצעה לברוא בא״י מוסד משפטי לתכלית זו בכחות משותפים. הדבר עדיין לא יצא לפועל, אבל לרגלי המאורעות האחרונים ביפו הושם בא״י לב להצעת הועד והמוסד עומד להברא בקרוב.

הועד משתתף הרבה גם בהוצאות־הצבור של הערים וביחוד של המושבות. הועד מקטין מדי שנה בשנה את עזרתו לאלו המוסדים הקיימים, שכבר התבססו, ותומך בידי החדשים, שבלי עזרתו עדיין אינם יכולים להתקיים. פרינציפ זה הונח ביסוד כל עבודתו של הועד.

זוהי עבודת הועד בהוה. ולְמַה צריך הוא לשאוף בעתיד?

לדעתי, צריך הוא להיות בעתיד מה שהוא בהוה, אבל במדה יותר רחבה, שתהא אפשרית אך כשאמצעיו החמריים יהיו יותר מרובים. וחוץ מזה צריך הוא להיות ה„שאור־שבעסה״ לכל המוסדות הציוניים לגמרי או הציוניים למחצה, לשליש ולרביע, שהם עוסקים בעבודה המעשית בארץ־ישראל. מטרותיו של הועד בעתיד צריכות להיות לדעתי:

א) הפצת ידיעת א״י, ישובה, ענפי העבודה והמסחר שבָה וכיוצא בזה בפה ובכתב במזרח ובמערב. הועד צריך להוציא לתכלית זו ספרים מיוחדים

ומוכרח יהיה להוציא גם עתון מיוחד. הידיעות הבלתי־מדויקות, שממציאים המוסדות והעתונים האחרים, וחוסר תכנית ברורה ומסוימת מכריחים את הועד לבנות לו במה ספרותית לעצמו. אי־אפשר לו להשתמש בבמה של אחרים, אלה יתנו לו את הכל ורק אחת יגזלו ממנו: את נשמתי.

ב) ידיעות מדויקות ועזרה לנוסעים על ידי הרחבת הלשכות הקיימות ופעולותיהן וע"י יסוד לשכות חדשות. דבר זה צריך להעשות ע"י הועד עצמו ובכחותיו שלו, בלי שום השתתפות של אחרים, כי השתתפות זו מקלקלת את עבודתו ושוללת ממנה את הבטחון העצמי הנצרך לה.

ג) קרידיט אגרארי—קנית קרקעות ומסירתן לפועלים בתשלומים לשעורין מצד אחד ויסוד קופת־הלואה בערבון של קרקעות מצד שני. אמצעי הועד לא יספיקו בשום אופן לתכלית זו. אבל דבר זה אינו צריך לרפות את ידיו. הוא צריך לעשות נסיונות קטנים, שהצלחתם תראה בעליל את אפשרותם של מעשים גדולים. באר־יעקב ופיג'ה מראים למדי, שגם באמצעים קטנים אפשר ליסד דברים טובים,—אם רק יש רצון טוב.

ד) חנוך והשכלה אנושיים־עבריים מופתיים בערי א"י ובמושבותיה. אף כאן אין אמצעי הועד מספיקים אפילו לחלק קטן מן התביעה, שהחיים הישראליים, ההולכים ומתפתחים בארץ, תובעים ממנו. אבל באמת יכול הועד גם באמצעיו המועטים להיות למופת לאחרים. בית־הספר ביפו, הגימנסיה העברית, חנוך הסתתים וכדומה, הם דברים, שיכולים להיות למופת לאחרים, שאמצעיהם יותר מרובים. הועד יכול לעשות בא"י עוד הרבה בדומה לזה. ובניני בתי־הספר כאותם שביפו (בנדבת מר פיינברג מאירקוטסק) ובואדי־אל־חנין (על שם לוזינסקי)—בנינים מהודרים ומתאימים לתעודתם ולזמנם—יכולים גם הם להיות למופת. האידיאל של הועד צריך להיות: התחנכותם של כל יהודי א"י—של הזכרים והנקבות, של העניים והעשירים, של הקטנים והגדולים—בהשכלה אנושית־עברית. ההבדל בין החנוך הכללי והעברי, בין החנוך של הגבר והאשה, בין זה של ילדי־עשירים ובין זה של ילדי־עניים וגם מה שלא הושם לב לחנוך הגדולים—כל אלה בראו כפילות של הלשון ושל הקולטורה, שהביאה לידי תגבורת הקולטורה הזרה והלשון הזרה על הלשון והקולטורה הלאומיות שלנו. עשו את האשה היהודית זרה לעמה, המציאו את ההמצאה ה„מחוכמת" של הכרת שתי לשונות לאומיות, המונית ולאומית, ופתחו תהום עמוקה בין הדור הישן ובין הדור החדש. אם קצרי־כח אנו בגלות לתקן מה שנתעות גם מפני סבות חיצוניות הרבה, הרי צריכים אנו להשתדל, שהחנוך בא"י יתקן מה שקלקל החנוך בגלות.

ה) תמיכה לכל מוסד של איניציאטיבה חברותית, לא לחברת־תמיכה של בעלי־מלאכה יחידים או עובדי־אדמה יחידים צריך הועד להיות. מדרך זו נתרחק זה כבר; וכמו־כן אין היא צריך להסתפק בתמיכת המוסדות הקיימים בלבד. האיניציאטיבה של„החברה העברית בא"י מתעוררת. חוסר ממשלה לאומית מסודרת, שתדאג לטובת הארץ, מכריח את היסוד העברי שבארץ לסדר את עניני עצמו ולדאוג לנפשו. ועל־ידי זה יתפתח רגש הצבוריות והעמידה ברשות־עצמו של צבורנו, באופן שמעט מעט יעשה הישוב העברי לקבוץ שלם ומוצק בפני עצמו. השתתפות מושבותינו וקהלותינו בעניני־צבור יותר רחבים ומקיפים תאחד ותרכז את היסוד

העברי ותעשה אותו לכח אבטונומי בארץ. הועד צריך לבוא לעזרת האיניציאטיבה ממין זה ולתת את היכולת להיסוד העברי להתקדם ולהתפתח במעמדו הלאומי החברותי ולהיות לעם מתוקן ומאוחד בארצו. אז יועילו השנויים הכבירים, הנעשים עתה בטורקיה, לא להותו, אלא לטובתו.

אבל כל המטרות הללו מצריכות סכומים עצומים, שבלעדיהם אי־אפשר לעשות כלום. ולפיכך צריכים כל אלה המבינים את ערך הועד לפעול לטובתו בכל כחם ולמשוך אליו את כל הכחות והאמצעים שאפשר. הועד אינו מקנא ואינו מתחרה בשום מוסד אחר. הוא רוצה רק למלא את חובתו הגדולה—לעשות כל מה שאפשר כדי שמעט מעט יתהוה בארץ־ישראל אותו הקבוץ העברי הצפוף והבריא בגופו וברוחו, שיהא ראוי לשם אומה יושבת על אדמתה וראויה לאבטונומיה.

החיים בא״י הולכים ומתפתחים וכל יום ויום דורש כחות חדשים ואמצעים מרובים. ובעוד שישראל בגולה הולך ומתנונה, בעוד שהלשון העברית הולכת ומשתכחת בארצות־הגלות, בעוד שהכל צפוי בהן להרס וחורבן,—הולך עם ישראל ומבצר לו בארצו ההיסטורית מעט מעט עמדה בטוחה, הלשון העברית נעשית ללשון מדוברת וכל החי והראוי לחיים שבתרבותנו הולך ומתבצר שם. ואם ההסתדרות הציונית ברוסיה ובאויסטריה חושבת לאפשר ומועיל לכלות את כחה גם בעבודה סיזיפית בגלות, שקורין לה „עבודת־ההוה", אין הועד צריך ללכת בדרך זו. הוא— „ועד לישוב ארץ ישראל", אין לו שום יחס אל הגולה ואל „חיי־השעה" שלה: הוא כולו מוקדש לבנין־העם ולבנין הארץ. ואם הועד יעשה את שלו ויבנה, יבנה בלי הפסק ובלי לאות, יצאו האחרים בעקבותיו—אם יאבו ואם ימאנו.

החיים בא״י מתפתחים—הארץ מתפתחת. השנויים בטורקיה בודאי לא ישארו בלי רושם גם עליה. סכנה של כבוש זרים נשקפת לנו—ואין אנו צריכים לחכות. ההיסטוריה הכללית אינה מחכה, וישראל כבר נלאה לחכות באפס מעשה. העבודה מרובה ונצרכים בשבילה פועלים מרובים ואמצעים חמריים מרובים. ולזאת ישימו נא את לבם חברי־הועד, שיתאספו לאספה הכללית הבאה: ארץ־ישראל אינה יכולה לחכות עוד!

יעקב רבינוביץ.

השקפה עברית

XXV *).

גמר ה„סיסיה" הראשונה של הדומה השלישית. מה הביאה סיסיה זו ליהודים ? הווכוחים בדבר ההשכלה. מה בין יהודים לנשים ? יהודים ו—כלבים.— הסתדרויות חדשות. גופים ונשמות. אספות הרבנים. שאלת סדור־הקהלה—. משפט הפרעות בביאליסטוק. „גאלמתי דומיה—וכאבי נעכר". החלטת ה„מועצה העליונה של היהודים בבאדן" בדבר יהודי חו"ל. אנטישמיות יהודית.—ההצעה להגביל את מספר היהודים בבתי־הספר האויסטריים. עוד נצחון כזה—ואבדנו ! „חרב־דאמוקלס".—נשואין על־תנאי בצרפת. רב ומיליונר—מי גדול ממי ? אברים נושרים.— וועידות. „צאו מתוך החומה" ההסתדרות הציונית וה„הילפספעראיין". „בראשית היה הרעיון"—ולא הכסף. תגבורת האורתודוכסית בתוך הציוניות. הציוניות בתור תחית היהדות.— דוד וולפסון ברוסיה. שאלת ה„פרינציפים" ושאלות מעשיות. מה הועיל וולפסון בנסיעתו?—. המהפכה בטורקיה. למה יש לחשוש בכלל ? למה צריכים לחשוש יהודי ארץ־ישראל ? הטורקים והערביים. שלשה דברים.

ה„סיסיה" הראשונה של הדומה השלישית נסתיימה והפסקה נעשתה עד יום 15 לאוקטובר הרוסי. וכל העתונים הישראליים „באים חשבון" ומנסים לסמן את יחוסה לשאלת היהודים. והדבר אינו קשה. אף־על־פי שדומה זו, כשתי אחיותיה הבכירות, לא עסקה בשאלת־היהודים בדרך ישרה, סוף סוף בררה את יחוסה ליהודים ול„שאלתם" ברור גמור, שאינו מניח מקום לספקות. כבר העירונו על יחוסן של המפלגות השונות שבדומה ליהודים כשדברנו על הריוולוציה, שהכניסו הימניים בשעת הווכוחים על מספר־הצבא—ל„פטר" את היהודים מעבודת־הצבא ומשווי־הזכיות כאחד. חוץ מרודיטשוב לא השמיע אפילו אחד מן הק"ד והס"ד מחאה חיה נגד הדבות והחרפות, שנתכו אז כברד כבד על ראש היהודים מפיותיהם של הימניים למיניהם ואפילו של אוקטובריסטים אחדים 1). וכן היה הדבר אף אחר־כך, בשעת הווכוחים על קצבתו של שר־ההשכלה. מיליוקוב, שדרש דרשה ארוכה ונלהבת, לא מצא לנחוץ להוציא מפיו אפילו מלה אחת על המצב המיוחד והנורא ביותר של תאֲבי־הדעת מישראל, שעכשיו הורע גורלם הרבה משהיה אפילו בימי פליהווי. מיליוקוב הרבה לדבר על העול, שרוצים לעשות להנשים התלמידות שלא מן המנין, ולא בלא השפעתו החליטה הדומה ברוב מכריע לבקש מאת המיניסטיריון, שלא יפריע אותן מלמודיהן; והחלטה זו נתקבלה, אף־על־פי שלפי הודעתו של סגן שר־ההשכלה היא

*) עיין הכרכים הקודמים של „השלח".

1) עיין ה„השקפה" הקודמת של „השלח", כרך י"ח, עמ' 371—373.

נגד החוק. בנוגע להיהודים לא רק לא נ ת ק ב ל ה שום החלטה, אלא אף לא ה ו צ ע ה משום צד. ר ו ד י ט ש ו ב, הממלא במפלגת ק"ד תפקיד של סניגור ליהודים, הזכיר גם הפעם את גזל־משפטם בפראַזות קלושות אחדות, דרך אגב ובלי שום עזוז ומריצות. ל נ י ס ל ו ב י ץ מתחלה לא נתנו לדבר כלל (הק"ד השלימו בנקל עם הרעיון, שלא ידבר בענין חשוב זה אפילו יהודי אחד!). ואחרי שמחה הציר היהודי נגד עול זה, עשו לו „הנחה" ונתנו לו לדבר דברים, שהיו יותר הרצאה היסטורית על התפשטות ההשכלה בין יהודי־רוסיה ממחאה עזה. להציר השני, פ ר י ד מ א ן, לא נתנו לדבר כלל, אף על פי שקודם לדבורו נתנה הדומה רשות ל ב י ר י ז ו ב ס ק י לשפוך על היהודים קיתונות של שופכים ולנאץ את שאיפתם להשכלה באופן היותר שפל; ועוד קודם לזה הגיע פוריש־קיביטש בהתנפליותיו על היהודים עד לידי העמדתם בשורה אחת עם—כ ל ב י ם— לא פחות ולא יותר!...

אבל חשובה מכל הדרשות נגד היהודים ובעדם היא העובדה הנזכרת למעלה בדבר הריזולוציה לטובת התלמידות. הדומה הראַקציונית לא תמיד היא ריאקציונית כל־כך. כמה פעמים נשמעו בה דרשות אפילו מפי האוקטובריים שבה (פטרובו־סולובובו המנוח על שאלת־פינלאַנד, ג ו ט ש ק ו ב על עניני חיל־הים, פון־אַנרפ על שאלת ההשכלה), שאף הדומות הראשונה והשניה לא היו מתביישות בהן, ואף כמה וכמה החלטות נתקבלו בה, שהיו למורת־רוח להממשלה של עכשיו. היא יכולה, איפוא, להיות גם אופוזיציונית בשעת־הצורך. במה דברים אמורים—כשהיא דנה על איזו שאלה שתהיה; לא כן אם שאלת היהודים באמצע. אז נעשים כמעט הכל ריאַקציוניים בגלוי או בסתר, ולכל הפחות אין שום מפלגה מעיזה אז למחות ולהתקומם כראוי נגד העול הנעשה לנו מיראה, שמא יחשדוה ב„התיהדות"—וכלום יש גנאי גדול מזה?...

מעובדה זו יכולים וצריכים אנו ללמוד הרבה והרבה: י ו צ א י ם מ ן ה כ ל ל אנו בכל ואין לנו, איפוא, לסמוך על הכלל. אילו היינו מבינים זאת תמיד, לא היינו סומכים על ה„דימוקראַטיות" והיינו הולכים בדרכנו המיוחדת ומבקשים בה פתרון לשאלות־חיינו, ומי יודע אם לא היינו אז הרבה יותר קרובים לא רק לפתרונן הגמור בארצנו הלאומית אלא אף לפתרונן החלקי בארצות־גלותנו?

כפי הנראה, מעט מעט חודרת הכרה זו—שלא בדאגתנו לצרכי „כלל־העולם" נספק את צרכי־עצמנו--לתוך הלבבות בעל־כרחה. כל המבטל את התורה מעושר סופו לקיימה מעוני. מצד אחד, אין עכשיו אפשרות לעסוק ב„שאלה האגראַרית" ה ר ו ס י ת ובשאלות הרוסיות הדומות לה, ומצד שני רואים היהודים, מה עלה בידם כשהתערבו בעניני־אחרים, ועל־כן התחילו מפנים את לבם לעניני עמם. והענינים הללו אינם „מרעישים" כל־כך ואינם גדולים למראית־עין, אבל בתוך־תוכן אפשר שתלויים בהם כל חייה של כנסת־ישראל ברוסיה, ועמה—אולי של האומה הישראלית כולה. כי כבר הגיעה השעה להבין, שאף־על־פי שלעולם לא נחיה ברוסיה חיים לאומיים מלאים—דבר, שהוא אפשר רק במקום־חיותנו, בארץ הלאומית שלנו—, עם כל זה, אם לא יהא בחיינו ברוסיה כדי „החזקת־הנשמה" לא נברא מרכז לאומי ישראלי בארצנו ל ע ו ל ם, כי לא יהיה ל מ י לברוא ו מ מ י;

לברוא, מאחר שיחד עם זה יפסקו גם החיים הלאומיים של יהודי־המערב, שיש להם עתה יניקה רק מיהודי רוסיה ופולין. דבר זה מבינים הרבה מאתנו ומרגישים כמעט כל אלה, שלבם ער לאיזה ענין ישראלי צבורי. ועל־כן משתדלים עתה עסקנינו הצבוריים ביסוד הסתדרויות חדשות, ככל הנצרך לעבודתנו המיוחדת לנו, ובחזוק המוסדים הישנים, שכבר מטו לנפול. אחרי שנתאשרה בפטרבורג „אגודת חובבי שפת־עבר״, שהיא מצטמטמת בצדק בעבודה לטובת הלשון והספרות העבריות בלבד (שהרי די בדאגה לקיומם והתפתחותם של שני הקנינים הלאומיים הללו למלאות עבודה ידי אלפי רבבות אדם), — נתאשרה בפטרבורג ה„חברה הספרותית הישראלית״, שברוב תקנותיה היא דומה ל„אגודת חובבי שפ״ע״, אלא שהיא תעסוק לא בספרות העברית בלבד, אלא אף בז׳רגונית וברוסית־העברית. עבודה משמחת הוא אשור „אגודת המורים העבריים״, שנתקבל אחרי עבודה מרובה של הסתדרות המורים, שהיתה קודם תלויה באויר. ושאלה עיקרית מתעוררת עכשיו: ה„אגודות״ המאושרות אינן אלא גופים, שהנשמות צריכות להתלבש בהם; וכי תהיינה די נשמות עבריות זריזות, חרוצות, מסורות לענינים החשובים, שה„אגודות״ נוצרו בשבילן, ומסוגלות לעבודה מתמדת ונמרצת לשם העניינים הללו? — לצערנו, אין אנו רואים עסקנים בעלי־כשרון ובעלי אֶנרגיה כאחד, שיהיו ראויים לעמוד בראש האגודות החדשות. ועל־כן תלויות ההסתדרויות החדשות בנס, ועל־כן אין פעולתן נכרת עדיין בחיינו, אף על פי שאחדות מהן נתאשרו ועובדות זמן מרובה לפי ערך והיו יכולות, איפוא, כבר ל„התגלות״ גלוי ממשי. לא לחנם אמרו חכמים אחרונים: „אצלנו—כל התחלות קלות״, מתחילים בקולי־קולות—ומיד משתתקים.

דבר זה אירע, למשל, ל„כנסת־ישראל״. אגודה זו עצמה אינה מראה שום סימנים של חיים וקשה להחליט, אם אספות הרבנים, שהעתונים הישראליים מלאים וממולאים מהן עכשיו, ושבה משתתפים רבנים דתיים ורשמיים כאחד, יש להן איזו שייכות אל אגודה זו, או הן רק תוצאתה של פקודת הממשלה לאסוף בסוף הקיץ את „ועד הרבנים״ המפורסם, שבאספותיו הרחוקות זו מזו לפעמים עשרות שנים שלמות עדיין לא הספיק לעשות שום דבר טוב באמת. אם יש לשפוט על־פי אספות־הרבנים האחרונות, ביחוד ע״פ האספות בפטרקוב, בקרימנטשוג, בקיוב, בחרסון ועוד (ליטא תהיה עתה האחרונה כמו שהיתה לפנים הראשונה), אפשר לקוות, שהפעם יהיה לאספה של „ועד־הרבנים״ ערך יותר גדול. כי חוץ מדיני גיטין וקדושין, שבכל „ועד רבני״ היה עוסק בהם תדיר, וחוץ משאלות פרופיסיונאַליות של הרבנים הדתיים והרשמיים, עוסקות אספות־הרבנים של עכשיו בשאלת סדור־הקהלה, שהיא לפי שעה אולי היותר חשובה בכל השאלות הלאומיות של יהודי־רוסיה 1). הרבנים מבינים, שהקהלה הישראלית היא ה„לוז של שדרה״, שממנו תתחיל תחית האומה הישראלית כולה; ורובם מבינים גם־כן, שהקהלה הישראלית תהיה־מקור־חיים לאומתנו רק אם תהיה דימוקראַטית ועממית ככל האפשר, כלומר, אם לא רק העשירים מישראל ישתתפו בה, אלא גם הבינונים והעניים, ואם תדאג ביותר לצרכי ההמון שלנו, הנמק בעוני ובבערות.—אחדות מאספות־הרבנים נגעו גם בשאלת יסוד בית־

1] עיין „הערת המערכת״ למאמר הראשי של החוברת הנוכחית, למעלה, עמ׳ 101 (המערכת)

מדרש-לרבנים, בשאלת בטול מכס הבשר, הנופל למשא רק על העניים והבינונים מישראל, האוכלים בשר כשר, יותר נכון—עצמות כשרות. כל אלה הם ענינים חשובים לשעתם, ואם המעולות שבין ההחלטות, שהוחלטו באספות הרבנים, תתקבלנה באספת „ועד הרבנים" ותתאשרנה על ידי הדומה והממשלה- יוקל מעט מן העול הכבד, הרובץ על יהודי-רוסיה בחייהם הפנימיים, שאין כמוהם מקולקלים ובלתי-מסודרים בכל העולם.

וכדי לצאת ידי חובת „משקיף" על הנעשה בין יהודי רוסיה צריך הייתי להזכיר גם את משפט הפרעות בביאליסטוק, שנגמר ביום 8 ליוני ח"י בפסק-הדין, שעל-פיו נדונו י"ב נאשמים למאסר ממשך-זמן של ששה חדשים עד שלש שנים. אבל אני חושב לאי-אפשר לדבר על משפט זה. כי מה שהגה והוגה הלב הזב-דם לזכר המאורע הנורא וסופו אי-אפשר להביע, ומה שאפשר—לא יהיה אלא צל-צלו של המורגש במעמקי הלב, המתפוצץ מזעם אין-אונים. על- כן אסתפק ב„אזכרה" זו, „נאלמתי דומיה—וכאבי נעכר"...

ואם יש כאב גדול מזה הוא אולי מה שאנו מרגישים למקרא ההחלטה הנחמדה, שהחליטה ה„מועצה העליונה של יהודי-באדן": כי יהודי-חוץ-לאשכנז, הדרים במדינת-באדן והמשלמים מס-הקהלה, אינם רשאים לבחור ולהבחר בקהלות הישראלית של מדינה זו. הגבלות ליהודים, שיצרו היהודים עצמם—וכי יש אנטישמיות גדולה מזו? והכל מפני היראה מיהודי רוסיה, שמא ח"ו ישפיעו על יהודי-אשכנז ברוח הלאומיות והציוניות. ו„הציוניים" שב„מועצה העליונה" לא מחו אף הם מחאה עזה נגד החלטה מחפירה זו, שמר סוקולוב חושבה בצדק במאמרו הנמרץ „פלגש בגבעה" („העולם", ש"ז, גליון כ"ה) לא רק לאנטי-לאומית, אלא גם לאנטי-אנושית, אם יהודי ארצות שונות ממציאים הגבלות אלו בשביל אלו, מה יש להם להתאונן על ההגבלות, שמציעים האנטישמיים הנכריים?

ואת טעמן של ההגבלות כמעט שטעמו יהודי-אוסטריה. ב„השקפה" הקודמת 1) הזכרתי את הריזולוציה של הפרופ' היינריך שמידט בדבר מספר היהודים הלומדים בבתי-הספר הבינונים, שנתקבלה ברוב-דעות מכריע בקומיסיה הפארלאמנטארית לעניני הביג'ט האויסטרי. ריזולוציה זו באה לפני ה„רייכסטאג" ו—הודות לאֵל!—נדחתה במספר של 205 נגד 162 דעות. הצעה מתנגדת להקונסטיטוציה האויסטרית נדחתה, איפוא, רק ברוב של 43 דעות! דבר זה בלבד מראה, כמה גדולה השנאה לישראל, שהיא עלולה לדחות מפניה אפילו את החוקים היסודיים של הממלכה. אבל באמת אין הרוב הקטן בערך (אם נשים לב אל החתירה הגדולה תחת חומת-המדינה) אלא מלאכותי. כי בה„רייכסטאג" האויסטרי יש בסך-הכל 516 צירים, ואם-כן נמנעו מלחוות דעה 149 צירים. זהו מספר מבהיל, שאי-אפשר לבארו ע"י ה„ליאות הגדולה, שתקפה את הדיפומאטים במשך ישיבת-הלילה האחרונה", כמו שרוצים לבארו העתונים האופטימיסטיים שלנו, החוגגים „חג-נצחון". באמתו של דבר „עוד נצחון כזה—ואבדנו!"—. כי הרוב המכריע של ה„נמנעים" היה—שונאי-ישראל, שנתיראו לקעקע את הבירה הקונסטיטוציונית, שמא „גם עליהם תעבור כוס", כרוב הצירים

1) עיין „השלח", כרך י"ח, עמ' 574.

הרותיניים, או שנתיראו מפני הבוחרים הישראליים, כרוב הצירים הפולניים. אילו היתה ההצעה מוגשת למנין־דעות חשאי, היה בלי שום ספק הרוב על צד דורשי הגבלות ליהודים. ומה נעימה היא ליהודי־אויסטריה ההכרה המתמדת, שאם עדיין לא נוצרו בשבילם הגבלות בפועל, יש בשבילם הגבלות בכח! חרב־דאַמוקלס מעופפת תמיד מעל לראשיהם. ביום־מחר אינם בטוחים גם הם...

ובשעה שהסכנה מחוץ מרחפת על היהדות המזרחית והמערבית כאחת, חטא כבד מנשוא הוא, אם יהודי־המערב עוסקים ב„תקונים" דתיים. כוונתם אולי רצויה היא, אבל סופם לברוא ע"י תקוניהם פירוד גמור בין חלקי־האומה. „תקון"־קלקול כזה הם ה„נשואין על־תנאי", שרבני־צרפת רצו להנהיג אותם כדי שיהא ערך דתי להגט האזרחי, שמסתפקים בו היהודים הצרפתיים אחרי שנתקבל בצרפת חוק הפירוד בין הממשלה והכנסיה. „תקון" זה עורר רעש גדול בכל עולם־היהדות ורבנים מרוסיה, אשכנז ואַנגליה, ואפילו מאיטליה, מחו נגדו מטעם נכון זה, שעל־ידו יבדלו יהודי־צרפת בחוקים הדתיים, הנוגעים בחיי־המשפחה הישראליים, מכל שאר היהודים, שאינם מודים ב„נשואין על־תנאי" ויחשבו, איפוא, את המגורשת על־פי „מנהג צרפת" לאשת־איש ואת בניה מבעלה השני לבלתי־כשרים. אבל כל המחאות הללו של רבנים מפורסמים היו ללא־הועיל, עד שמחה באספה האחרונה של הקונסיסטוריון הישראלי בצרפת—הבאַרון אֶדמונד רוטשילד בשם האחדות הלאומית של ישראל, ואז נתבטלה החלטתם של הרבנים, שהיתה קרובה להתקבל, „בעפרא דארעא". מחאתו של רוטשילד נותנת כבוד להרגשתו הלאומית, שנתגלתה זה כבר במעשיו הישובים בארץ־ישראל. אבל צער גדול ועלבון גדול הוא להרגיש, שהרבנים בטלו את החלטתם מפני שנתבטלו בפני המיליונר ולא בפני טענותיו, שהן צודקות מתוך ההשקפה הלאומית, שהרי אותן הטענות בפי רבנים וסופרים לא פעלו כלום... כמה ירדה היהדות בצרפת וכמה היא מוסיפה לרדת! אבריו של גוף־אומתנו החולה נושרים זה אחר זה...

הציוניות באה לרפא את הגוף הלאומי החולה, ובכל מקום שיש אבר מאבריו החולים יש גם רופאים מעלים לו ארוכה. אֵלו הן ה„פידיראַציות" של האורגאַניזאַציה הציונית הכללית, שחבריהן צריכים קודם־כל—לרפא את עצמם. לצערנו, כל הדברים יגעים ב„פידיראַציות" הללו. בשני החדשים האחרונים היו הוועידות של הציוניים הגרמניים בברסלוי, של ציוני אויסטריה המערבית, של פועלי־ציון האויסטריים, של הציוניים השווייציים, ולבסוף—של הציוניים האמיריקניים. לצערנו, אין להרבות דברים לא על המעשים, שעשו כל הציוניים הללו במשך השנה האחרונה, לא על ההחלטות, שנתקבלו בוועידות הללו, ואפילו לא על הדברים, שנדברו בהן—שהרי לפעמים אף דברים חדשים ויוצאים מן הלב הם מעשים גמורים. הכל כל־כך ישן־נושן, כל־כך רגיל, כל־כך יבש וחבוט! עוד הפעם אורגאַניזאַציה, ועוד הפעם ווכוחים על עבודת־ההוה, ועוד הפעם תהלות ותשבחות להעבודה המעשית בארץ־ישראל ביחד עם שבועות־אֱמון להציוניות המדינית בנשימה אחת וב„העלם" אחד... לא רק מלה חדשה אינה נשמעת, אלא אף „טון" חדש בשביל המלה הישנה אינה נמצאת. מן ה„דברים", שנשמעו באספת הציוניים

האשכנזיים, ראוי לשם לב, לכל היותר, להרצאתו של הארצי־הציוני (גם־כן בנשימה אחת ובהעלם אחד!) ד"ר אַלפרד ק ל י, שהשיא „עצה טובה" להציוניים: „לצאת מתוך החומה" ול„התקרב" להאורגאַניזאַציות הישראליות הבלתי־ציוניות כדי לעבוד עמהן „שכם אחד", אחרי שכחותיהם של הציוניים בלבד חלשים הם יותר מדאי בשביל העבודה הענקית, המוכנת בשבילנו בארץ־ישראל. כאילו לא נתקרבה כבר הציוניות אל ה„הילפספעראיין" עד כדי שכחת־עצמה ועד כדי שכחת המטרות ה א ש כ נ ז י ו ת שיש לחברה זו, שנוסדה בתור נגוד לחברה ה צ ר פ ת י ת „כל ישראל חברים" ולא בתור נגוד לחברה ה מ ת ב ו ל ל ת „כי"ח"... כאילו מרוב „התפעלות" על שה„הילפספעראיין" עובד בארץ־ישראל אין ההסתדרות הציונית מוחלת לו את הפצת הלשון האשכנזית הבלתי־נצרכת שם, ומרוב התלהבות על שהד"ר נ ת ן מכיר גם בזכותה של הלשון העברית בארץ־העברים אין הציוניים חוששים כלל וכלל, שמא אין „הכרה" זו אלא „הנחה" להלאומיים והציוניים בארץ־ישראל כדי שלא יפריעו את חברת־ה„עזרה" לעבוד „עבודה קולטורית", שתהא לתועלת ל„ידידת־טורקיה היחידה והאמתית"... וכאילו באמת הסתדרות ל א ו מ י ת גדולה וחברה פ י ל א נ ת ר ו פ י ת גדולה יכולות וצריכות ללכת שלובות־זרוע עוד יותר ממה שהן הולכות עתה וכאילו לא אמר ה ר צ ל מעולם: „בראשית היה הרעיון ולא—: בראשית היה הכסף"...

עוד דבר אחד ראוי היה לתשומת לב בוועידת הציוניים האשכנזיים: ת ג ב ו ר ת ה א ו ר ת ו ד ו כ ס י ה ב ת ו ך ה צ י ו נ י ו ת. זוהי „מחלה חוזרת" אצלנו. זוכרים אנו עוד את השפעת ה„מזרחי" בימי הרצל. אחר־כך, מימי אוגאַנדה ואילך, נחלשה השפעתו והיה כלא היה. עתה התגבר מחדש. השעה משחקת לו ברוסיה ולא פחות מזה באשכנז. שעות שלמות הלאו ה„מזרחיים" את הוועידה בטענותיהם על חלול־השבת בלשכה הציונית שבקולוניה ועל אחדים ממאמרי „העולם" וכדומה לזה. לחלל את יום־המנוחה הדתי־הלאומי שלנו בודאי אין מן הראוי לאורגאַניזאציה לאומית. אבל לעשות דבר מקרי כזה לשאלה קאַרדינאַלית ולעבור מזה לבדיקת ההכרה הדתית הפרטית של כל ציוני וציוני, לבדוק בציציותיו ובמעשיו ואף במחשבותיו, שהוא מביע בכתב ובעל פה,—וכי יש לך עבדות גדולה מזו בתוך תנועה, שהיא שואפת לחירות לאומית, מדינית ורוחנית כאחת?

והגיעו הדברים לידי כך, שאף הד"ר פ ר י ד נ ו ו א ל ד, ראש ה„פידיראַציה" הציונית האַמיריקנית, הוכרח להגן בדרשת־הפתיחה שלו, שדרש באספת הציוניים האמיריקניים, שנתאספה בימי י"ג—ט"ו תמוז ב א ט ל א נ ט י ק ־ ס י ט י, על הציוניות מן האשמה, שהיא מתנגדת לדת הישראלית ולרוחה. וזאת הפעם הראשונה שמענו מפי ציוני אמיריקני, שהציוניות אינה רק ענין של הצלה בשביל יהודי־רוסיה ואפילו לא רק ענין מדיני בשביל כלל־ישראל, אלא ת ח י ת ה ר ג ש ה י ש ר א ל י, תחית הלב העברי וההכרה העברית והחיים העבריים. דבריו אלה של הד"ר פרידנוואלד היו יכולים להיות תשובה מספקת על דבריו של ק ל י, שהובאו למעלה: אם הציוניות היא תחית הרגש הלאומי שלנו, ב ע ל ־ כ ר ח ה נבדלת הסתדריתנו שלנו ת כ ל י ת ה ב ד ל מכל שאר האורגאַניזאַציות הישראליות שבעולם, ולפיכך נצרכת הציוניות ל„חומה", שאפשר יהיה לנו לצאת ממנה אך כשיבטל ההבדל הזה—כשהכל יהיו ציוניים.

ואולם כל הוועידות הציוניות הללו בטלו, בתור מאורעות בעולם הציוני,

בפני מאורע אחד, שאם אינו גדול בעינינו כבעיני ה„ציוניים הרשמיים", על-כל-פנים הוא יוצא מן הכלל ב„סיזון המתה" שלנו, הנמשכת זה כשתי שנים.

ראש ההסתדרות הציונית, דוד וולפסון, בא לפטרבורג, בקר את ה„פרימיור" הרוסי סטוליפין, את שר-החיצון איזבולסקי, את סגן שר-הפנים מאַקאַרוב ואת ציר רוסיה בקושטא זינוביוב. הקורא רואה, שמר וולפסון בא בדברים גם עם השרים, שהפוליטיקה הרוסית הפנימית בידיהם, וגם עם השרים, שהם ראשי-המדברים בפוליטיקה החיצונית בכלל ובענינים הנוגעים לטורקיה בפרט. כפי שנתפרסם בעתונים, הבטיחו סטוליפין ומאַקאַרוב, שלא יעכבו את העבודה הציונית כל עוד לא יעסקו הציוניים בעבודת-ההוה, ואיזבולסקי וזינוביוב—שיהיו לעזור לעניני הציוניות בקושטא. חוץ מזה, מודיע העתון הציוני הרשמי Neue Jüdische Korrespondenz, שכל דבריו בגליון כ"ז נעתקו מלה במלה בגליון כ"ט של Die Welt, כי מר וולפסון דבר עם סטוליפין גם על שאלת-היהודים ברוסיה בכללה ושהדברים הללו יביאו תועלת ליהדות הרוסית כולה, בעוד שמר וולפסון עצמו אמר בווילנא,—אחרי שהרימו ה„פריינד" ו„הזמן" קול-צעקה: „מי שמך?--שלא דבר על שאלת-היהודים בכלל אחרי שלא היה לו יפוי-כח לזה מצד יהודי רוסיה.

לא נטפל כאן לא בשאלה זו ולא בשאלה, שטפל בה מר קליינמאַן ב„הזמן" (אם היה רשות לוולפסון להוציא את עבודת-ההוה מכלל הציוניות אפילו רק „מפני דרכי שלום"), ואף לא בשאלה גדולה עוד יותר: אם ראוי לנסוע אל אנשים, שאחרי שנתבסס ברוסיה מוסד של מחוקקים היציאו מתוך הארכיון את כל הצירקולאַרים המעיקים וחדשו על היהודים אפילו גזרות שכבר נשתכחו. בשלש השנים האחרונות נעשו ברוסיה מכל הצדדים „מעשים יפים", שכל מעשיו אלה של וולפסון, אפילו אם נאמר, שלא היה צריך לעשיתם, אינם אלא שחוק-ילדים לעומתם. מי שם עתה לב אל „פרינציפים", ובפרט בפוליטיקה? — מי שהוא חזק יותר, או ערום יותר, הוא הצדיק. נדבר, איפוא, על נסיעתו וראיונותיו של וולפסון רק מן הצד המעשי שבהם; כלומר: אם בפועל יכולה לצאת תועלת מנסיעתו להסתדרות הציונית ברוסיה ולהפוליטיקה הציונית בקושטא. ותועלת זו, לצערנו, מוטלת בספק גדול. מה שנוגע להעבודה הציונית ברוסיה, כנראה, שכח מר וולפסון, שיותר ממחצית תחום-המושב נמצא ב„מצבים מיוחדים"; ובמקומות, ש„מצב-מלחמה" או „מצב מיוחד" שורר בהם, אי-אפשר לעבוד אפילו לאורגאַניזציה ליגאַלית, אם רק אינה זו של „אגודת העם הרוסי". לווילנא יכול היה וולפסון לבוא, כי על-פי פקידה מפטרבורג לא עכבו שם בעד הציוניים להתאסף; לוואַרשא כבר אי-אפשר היה הדבר מפני שנקבע בה „מצב-המלחמה". אבל למה לנו ה„חקירות", אם אחרי הראיונות של וולפסון לא הורשתה העבודה הציונית בשום מקום יותר משהורשתה עד הראיונות, ובפטרבורג עצמה הופסקה פעולת החב"ה „פלשתינא" ע"י שר-העיר והחברה עומדת להבטל. ומה שנוגע להפוליטיקה הציונית בקושטא, הרי אפילו אם נסלח לה„דיפלומאַטים" שלנו על שלא חזו שני שבועות קודם, שטורקיה עומדת בפני שנויים גדולים, אחרי שהקונסטיטוציה הטורקית באה בהסח-הדעת (באמת אין „הסח-דעת" בענינים גדולים כאלה בשביל העוסקים בהם לכתחלה), — אף-על-פי כן לא היה וולפסון צריך ויכול לדפוק על דלתות איזבולסקי וזינוביוב.

אילו היה וולפסון עומד על אותה נקודת-ההשקפה, שעמד עליה הרצל בימי הקונגרס הראשון והשני, כלומר, אילו היה חולם גם הוא, שאפשר ליסד

באי״ מדינת־היהודים בערבות הממשלות האירופיות קודם שיהיה בה קבוץ גדול של יהודים עוסקים בעבודת־האדמה ובשאר עבודות של יצירה,—היה צריך, כמובן, לפנות אל שר־החיצון הרוסי כאל שאר ממשלות־אירופה. אבל מיום ש„מדינת־היהודים״ היתה רק ל„פירמאַן (אחרי ה„טשאַרטר״) מאת הוד מלכותו השולטן״ וישיבת־היהודים נעשתה קודמת למדינת־היהודים, הרי כל תקותנו היתה בשולטן הטורקי ובממשלתו בלבד, כי מה שקוינו ואנו מקוים לקבל עכשיו ישיב אינו תלוי בשום ממלכה אחרת, חוץ מטורקיה בלבד, ומובן מאליו, שטורקיה אינה יכולה להיות שבעת־רצון כשהיא רואה, שמעָרבים בעניניה הפנימיים את העמים השואפים לבלעה. כל צעד בחצרותיהן של הממשלות האירופיות צריך לעורר חשד בממשלה הטורקית ולהרחיק את לבה מעל הציונים,—ולמה, איפוא, נסע וולפסון לאיזבילסקי וזינוביוב?

הנסיעה היתה, אם כן, מיותרת גם בתנאים הישנים של טורקיה, ובפרט בתנאים החדשים, אחרי החזרת הקונסטיטוציה הטורקית לישנה.

מאורע זה נחשב לפתאומי ובלתי־מבוסס, שהרי כל הריבולוציה הטורקית לא נמשכה אלא שני שבועות ולא התנהלה אלא על־ידי החיילים הטורקיים. באמת אין הדבר כן. הריבולוציה נמשכה יותר משלשים שנה, מימי הקונסטיטוציה של שנת 1876; והיא לא יכלה להתנהל ע״י המונים טורקיים אחדים חוץ מן החיילים מפני שהטורקים הם אנשי־צבא יותר מבני כל העמים האחרים. גם פטריוטית ושקטה היא ביותר,—מה שמשך אחריה את לב העם והרך את לבו של השולטן. ומכל אלה יוצא לנו, שאם לא יתערבו בדבר איתם העמים האירופיים (כהאויסטריים, למשל), שיש להם פניות פרטיות בטורקיה והמשטר הישן נתן להם מקום להתערב בעניניה הפנימיים, אין לחשוש מפני ריאקציה טורקית חזקה ביותר. הריאקציה תבוא בודאי, כמו שבאה אפילו בפרס, אבל חזקה לא תהיה. היראה מפני התערבותם של עמי־אירופה לא תתן להשולטן לעורר פרעות בארץ, וכן גם תבלום את הטורקים הצעירים. כי לטורקיה יש נתינים נוצריים, שהממשלות האירופיות מגינות עליהן,—מה שאין לפרס.—אם יש לחשוש לפרעות ולריאַקציה כרוכה בעקבה, הרי זה רק מצד התרוצצות העמים השונים של טורקיה והתגוששותם בינם לבין עצמם. וכאן הגענו גם אל שאלת ארץ־ישראל, שנתעוררה ביחד עם שנוי המשטר בטורקיה.

אין ספק בדבר, שכל אלו, שהאמינו עד עכשיו באפשרות ליסד מיד בטורקיה „מדינת־יהודים״ בטוחה ב„משפט גלוי״, או אפילו רק להשיג „טשאַרטר מאת הוד־מלכותו השולטן״, צריכים לראות במשטר החדש הפסד גדול להאידיאַל שלהם. הטורקים־הצעירים הם פאַטריוטים גדולים ולאומיים נלהבים—וזוהי, כאמור, אחת מן הסבות הראשיות, שהשולטן בטל רצונו מפני רצונם, שהוא מצד זה אף רצון העם הטורקי ברובו. הם מתנגדים לנתינת אבטונומיה אפילו להמוקדונים והאַרמינים, ואין צורך לומר להיהודים, שעדיין אינם בארץ־ישראל אלא מעוט קטן. עזרת הממשלות האירופיות תועיל עכשיו להציונים, כמובן, עוד פחות משהועילה קודם לכן. אבל אנו, הציונים הרוחניים והמעשיים, שלא היינו מאמינים מעולם באפשרות ליסד מדינת־יהודים או להשיג טשאַרטר רחב קודם שיהיה קבוץ יהודי הגון בארץ־ישראל וקודם שיהיה בידי הקבוץ הזה רוב הקרקעות בארץ, אין לנו שום סבה להצטער על הקונסטיטוציה הטורקית מצד זה. בלי שום ספק יוקלו עכשו החיים בארץ־ישראל: אסור הכניסה ואסור קנית קרקעות אי־אפשר

להם להתקיים בארץ קונסטיטוציונית אמתית, שאף לפני הקונסטיטוציה לא נבדלו בה היהודים לרעה משאר התושבים; בטחון הרכוש והנפש יגדל; החוקים הכלליים המעיקים (השגת רשיונות לבנין בתים וכדומה לזה), וביחוד מס־העשור, יתבטלו בודאי ברבות הימים; והמצב הכלכלי יוטב ע"י מסי־הגנה וכדומה לזה. כל אלה יקלו את ההתישבות בארץ אף ליהודים. אם יש כאן מקום לחשוש, הרי זה—מפני הערביים. העם בעל־הכשרונות הזה, שיש לו במצרים ספרות עשירה ושהיה מדוכא בארץ־ישראל ע"י המשטר הטורקי הישן, בודאי יתנער עתה מעפר־שפלותו. ואילו היו עתה בארץ־ישראל, לכל הפחות, שלש מאות אלף יהודים עוסקים בעבודת־האדמה, באומנויות, במסחר ובחרושת־המעשה, לא היה מקום לפחוד מפני ההתחרות של הערביים כלל וכלל. עכשיו, שהיהודים בא"י הם מעוט קטן לעֻמת הערביים ושעל־ידי התקונים החברותיים הרחבים יוטב גם המצב הכלכלי של ה„פלחים" ותרבה ההשכלה בין כל שדרות העם הערבי, מובן הדבר מאליו, שההתחרות הערביים אפילו רק בדרך־שלום מסוכנת תהיה לנו מאד. זה שלש שנים רצופות מעיר „השלח" וחוזר ומעיר על הסכנה הנשקפת לישראל מצד התניעה הערבית 1). ה„דיפלומאטים הגדולים" שלנו, שלקחו להם את השם ציוניים „מדיניים" במנופולין, בודאי לא ישימו להלב כמו שלא שמו לב גם לתניעת הטורקים הצעירים. ומי יודע, אם לא „פתאום" יקומו הערביים המרובים והתקיפים להלחם ביהודים המועטים והחלשים על האדמה, שישלני תביעות היסטוריות עליה ובידם היא בפועל, כמו שקמה ונהיתה המהפכה הטורקית „פתאום". ולדבר זה צריכים אחינו בארץ־ישראל לשים לבם עתה ביותר, ואם רק אפשר הדבר—לעורר על זה את תשומת־לבם של כל היהודים שבטורקיה.

ימי מהפכות מדיניות הם ימי־הכרעה בחיי האומות. בימי המהפכה ברוסיה עשו היהודים כמה מעשים, שלא היו צריכים לעשותם, ועכשיו הם אוכלים את פרי־מעלליהם. אבל אם עשינו שלא כהוגן ברוסיה אין הרעה גדולה כל־כך: סוף סוף אין לנו ברוסיה שום תקוה לחיים מדיניים עומדים ברשות־עצמם אפילו לדעת ה„סיימיים" הנלהבים. בארץ־ישראל יש לנו תקוה כזו— משאת־נפש בת שלשת אלפים שנה. על־כן צריך להיות כל צעד וצעד מן הצעדים המדיניים, שנצעד באונס וברצון עתה, בימי התחדשות טורקיה, שקול ומדוד, מיושב ומחושב. עד עתה ידעו בני־ישראל בטורקיה איך להתנהג, ובשעה שהריבולוציה הטורקית יצאה מסאלוניקי, שרוב יושביה יהודים, לא עלה על דעתם של הפקידים הטורקיים להאשים את ישראל בריבולוציה זו ולהשקיע אותה בדמינו. היהודים בארץ־ישראל צריכים לשים לבם לזה ולהזהר מלאַבד את האֵמון, שנתנו ונותנים בהם הטורקים החדשים כהישנים, אבל יותר מזה הם צריכים לדאוג לכך, שהערביים לא יראו בהם את שונאיהם ואת אוהבי־שונאיהם. חלשים אנו בא"י יותר מדאי כדי להתגרות בערביים, ועל כן רק שלשה דברים צריכים ליהודים שבא"י, ועמהם גם לציוניים שבכל הארצות, בשעה הרת־גדולות זו: הבנת המצב כמו שהוא, זהירות ביחוסים לטורקים ולערביים וזריזות להשתמש לטובת אומתנו בכל מה שיכול להביא תועלת לעבודתנו בהוה ולתקותנו לעתיד.

המשקיף.

1) עיין מאמריו של א. חרמוני ב„השלח", כרכים ט"ו, ט"ז וי"ז.

הַסּוֹפִיסְטִים הָעַתִּיקִים וְהַחֲדָשִׁים.

מאת

ד"ר יוסף קלוזנר.

עָוֶל אני עושים להסופיסטים הקדמונים כ ש אָ נ ו, בני המאה העשרים, משתמשים במלת „סופיסט" לשם כנוי של גנאי. כי, אילמלי היו הסופיסטים היוניים מימי סוקראטס ואפלטון ח י י ם ב י מ י נ ו, היו כל ה„משכילים", הרוב המכריע של הסופרים ואף מקצת מן ה„מלומדים" מרוממים ומנשאים אותם בתור הוגי-הדעות היותר פרוגריסיביים והיותר מוֹדֶרניים כאחד.

כי, אמנם, הסופיסטים הקדמונים לא היו רק סתם פלפלנים אוחזי-עינים ומעקמי מסקנות ההגיון הישר על-ידי התחכמות חריפה והקשים כוזבים, אלא תלמידי-חכמים בעלי שיטה מיוחדת, שמעולם לא היה מספר המחזיקים בה מרובה כבימינו אלה.

א.

פילוסופי-יון הראשונים מ ת א ל ס מ מ י לֶ ת ועד פ אַ ר מֶ י נ י ד ס מאֶלֶיאה (לערך 585—500) בקשו לבאר את כל עולם-הנמצאים על-ידי יסוד אחד (המים, האויר, אין-הסוף, המספר ועוד), שממנו נסתעפו כל העצמים. עם פארמינידס (לערך 515) התחילה שיטת האֶליאַטים (פארמינידס, זינון ומיליסוס), שלדעתם יש רק הויה אחדותית, שלא נתהַוְּתָה ואינה מסתעפת, ובכן גם אינה משתנה, ולא התנועה חלה בה, אלא ההתמדה. ה ר ב ו י אינו במציאות. כי, אם נאמר. שהוא במציאות, איך נפתור, למשל, את השאלה: איזו חטה עושה את הכרי? חטה אחת אינה עושה כרי, שתי חטים עדיין אינן עושות כרי, וכן הלאה; ואם-כן, אימתי נעשה רבוי החטים לכרי? — או את שאלת-ה„קרחה": שערה אחת חסרה אינה עושה את האדם לקֵרח; שתי שערות עדיין אינן עושות את האדם לקרח, וכן הלאה; ואם-כן, אימתי נעשה חוסר-השערות לקרחה? — ואף ה ת נ ו ע ה אינה במציאות: החץ עובר במעופו „מקומות" אין-סופיים בזמן סופי, שהרי אם אנו מודים במציאות התנועה מתחלק המרחק, שהחֵץ עובר במעופו, לחלקים אין מספר. הרבוי והתנועה אינם, איפוא, אלא הטעאת החושים, ובאמת יש רק אחדות גמורה, שאינה משתנה ואינה מתחלפת, שהיא „אחת והכל" (Hen Kai pan).

אבל באותו זמן חי ה י ר אַ ק ל י ט ו ס מ אֶ פ ס ו ס (לערך 536—470), שהורה את ההפך מזה: אין הויה אחדותית במציאות, אלא יש תנועה והתהוות. הכל משתנה ומתחלֵף. „הכל שוטף" (Panta rrhei). „רק ההתחלפות יש לה מציאות". מדי שלשים

שנה מתחלפים ומתחדשים החיים, כי כל אדם בן ט״ו שנה יכול להעשות אב ובנו בן ט״ו יכול להוליד אדם חדש. ולא עוד אלא שכל סדר־העולם חוזר לישנו במשך מחזור של י״ח אלף שנה (מה שמזכיר את הרעיון של „חזרה עולמית״ אצל ניטשה). יתר על כן: השנוי אינו פוסק אפילו רגע אחד, ואין אדם יכול להכנס לתוך נהר אחד שתי פעמים, מפני שעד שהוא עולה מן המים ויורד לתוכם שנית כבר הספיקו להשתנות ולהתחלף ואינו הנהר הקודם. ומתוך השקפה זו רצויה המלחמה (התנגשות הדברים המתחלפים) להיראקליטוס, שהרי היא מביאה שנויים וחליפות לרוב: „הַקְרָב הוא אביו ומלכו של הכל״.—ומאחר שהכל מתחלף, אין ההכרה אפשרית כלל, כי עד שאנו מנסים להכיר איזה דבר כמו שהוא כבר הספיק דבר זה להשתנות ולהעשות לאחר. תלמידו של היראקליטוס, קראטילוס, הוסיף על דבריו הנזכרים של רבו—שאין אדם יכול להכנס אל תוך נהר אחד שתי פעמים—, שאין האדם יכול להכנס לתוך נהר אחד אפילו פעם אחת, כי עד שהוריד את רגליו לתוך קצת ממי הנהר—כבר הספיקו המים להתחלף תוך כדי הורדה. מובן מאליו, שמפני השנויים הבלתי־פוסקים הללו אי־אפשר לדבר לא רק על שום הכרה קבועה, אלא אף על שום הויה ראויה לשם זה; יש רק התהוות—פשיטת צורה ולבישת צורה—ולא יותר. מה שנראה לנו כהויה מתמדת אינו אלא הטעאת־החושים. ובכן הדבר ברור, שאין ההכרה האמתית אפשריה כלל מפני שאין יסוד ומצע (סובסטראט) להעצמים המוחשים. אמנם, היראקליטוס מדבר הרבה על האש, ואולם זו אינה יסוד־הויה, אלא מסבבת־ההתהוות. רק כדי שלא יהיו העצמים המוחשים חסרים קשור וחבור מטעים היראקליטוס, שיש סדר בעולם, ולסדר זה הוא קורא בשם ה„צדק״ העולמי, „הגורל״ או—מה שנעשה חשוב ביותר ברבות הימים—ה„תבונה״ העולמית, ה„ליגוס״, שאחר־כך נתרגם „מאמר״ על פי מובנו המלותי. ה„לוגוס״ הוא הרעיון הגלום בעצמים והוא הוא העושה את העולם למושכל, אבל הכרת העצמים כמו שהם אינה אפשרית מפני שהם שוטפים ומשתנים בלי הפסק.

ובינתים אירעו מאורעות כבירים בארץ־יון. מלחמות הפרסיים (משנת 492 ואילך) והנצחונות הגדולים, שנצחו היונים את אויביהם המרובים מהם, הביאו תנועה וחיים בארץ־יון בכלל ובאתונה בפרט. עושר־הארץ וחסנה המדיני נתרבו וההכרה הלאומית נתרוממה. החיים נעשו מרֻוָּחים ותענוגיהם מרובים ושונים. נוסף על זה נתחזקה באתונה יותר ויתר ההנהגה הדימוקראטית, שנתנה אפשרות לכל אתוני בן־חורין (להוציא את העבדים וה„תושבים״) לעמוד בראש הממשלה, אם רק ידע להשפיע על העם בכח דברנותו. במצב מדיני כזה באה תמיד שאיפה עצומה לחכמה ודעת, מתחלת מעין „תקופת־השכלה״. ה„חכמה״ (Sophia), שהיתה סגורה עד כאן בד׳ האמות של אנשי־המדע וההוגים הגדולים, הולכת וחודרת לתוך שדרות יותר רחבות. ויחד עם חכמים מועטים נברא מעט מעט „המון־משכילים״. ואמנם, בדורו של פיריקלס, שהוא עצמו הגיע לגדולה על־ידי „השכלתו״ וכשרונו הדברני, מתפשטת ה„חכמה״ בעם במדה שלא היתה כמותה בשנות המאות הקודמות. ברחובות העיר־הראשה של יון, באתונה היפה, בראש־הומיות, מרביצים חכמים שונים את תורתם ברבים, בשיחות־חברים וב„משתאות״ הנחמדים, שכל־כך היטיב לציירם אפלטון

ב„סימפוסיון" (המשתה) שלו, נשמעים דברי־חכמה: בהם מתפלפלים ומתווכחים חכמים ואמנים שונים בשאלות עומדות ברומו של עולם. הרעיונות הפילוסופיים הגדולים חודרים אף „אל תוך השירה היונית, והטראגידיות של אבריפידס מלאות מחשבות עמיקות, שנשאבו מתורותיהם של פילוסופי־הזמן. הכל מתפלספים— לרבות את ה„הֶיטֵירוֹת"—אלו הנשים הזונות־למחצה, מעין ה„גישות" שביאפון, שבתיהן ממלאים במקצת את תפקידי ה„סאלונים" הצרפתיים והאשכנזיים של הנשים המפורסמות בסוף המאה הי"ח; „היטירות" מלומדות כאלו הן אספסיה, דיוטימה, תיאודוטה ועוד. וכך נעשית החכמה פופולארית בעל־כרחה. מה שהיה קודם קנינם של יחידי־סגולה צריך להעשות עתה קנינם של מרובים־ביחס, כאמור; וכדי שיהיה דבר זה אפשרי, צריכה הפילוסופיה לרדת ממרומיה, להעשות יותר המונית, אם אפשר לומר כך, כלומר, יותר „פשוטה" ויותר—שטחית.—ולשטחיותה זו גורמים עוד שני דברים: ראשית, הרְוָחה והיפוי של החיים עושים את בני־האדם המפונקים פחות נוחים לקבל עליהם את עולה של הפילוסופיה העמוקה והקשה, פחות דַעְתָנים ופחות מעמיקים; ובעל־כרחה צריכה הפילוסופיה להעשות יותר קלה. המיטאפיסיקה השיטתית היא למשא; שיחות קלות על ענינים מופשטים הן יותר לרצון. ויותר לרצון אף מהן הן שיחות כאלו על ענינים ריאליים, ממשיים—על המוסר הפרטי והחברותי, על הנימוס דמדיני וההנהגה המדינית. רק „חכמה" זו היא „לפי רוח הזמן". וחשובה מכל היא—הדברנות, שהרי היא היתה נותנת כבוד ופרסום ועל־ידיה אפשר היה לדגיע לגדולה מדינית.—ושנית, על־ידי ההתנגשות עם עמים זרים (עם המצריים, האשוריים, הפרסיים ועמי אסיה הקטנה), שמושגיהם שונים ומשונים כל־כך מאותם של היונים, נחלשת האמונה בהתמדתם ובאי־התחלפותם של המושגים המוסריים והדתיים; ועל־ידי רבוי המשטרים המדיניים וחליפותיהם התכופות במדינות יון גופה אבדה האמונה בהתמדתם וקביעותם של החוקים המדיניים ושל הנורמות המוסריות. וכך נעשה „הכל שוטף" ביון, ועל מקום השיטות הפילוסופיות העמוקות והמקיפות באו שיטות יותר „קלות" ויותר „מודרניות", כלומר, יותר מתאימות „לרוח־הזמן". אם נשתמש בטֶרמינולוגיה האשכנזית של עכשיו, נאמר, שעל מקום הפילוסופיה באה Schöngeisterei.

הסופיסטים—אלה הם הפילוסופים „לפי רוח־הזמן". הם הפופולאריזאטורים של הפילוסופיה, הם מורי ה„חכמה" השמושית, וביחוד—מורי־הדברנות. „אמנות־הפתוי—זוהי הדברנות בעיניהם. על־ידיה הם פועלים בחברה, בתור עורכי דין הם יודעים להפוך אור לחושך ע"י ההקשים המְטֻעים והמוטעים שלהם, שהרבו לצייר אפלטון ואריסטו; ושבשבילם נעשתה מלת „סופיסט" לכנוי של גנאי. אבל אלו הם הגרועים שבסופיסטים. היו ביניהם גם הוגי־דעות חשובים, שאמנם אף הם נכנעו לפני „רוח־הזמן", אבל בעיקר הדבר היו באי־כחה של שיטה חדשה, שיטת הניהיליסמוס והרילאטיוויסמוס.

גורגיאס ופרוטאגוראס הם שני ראשי ה„סופיסטיקה הרצינה". הראשון משתדל להוכיח את אי־אפשרותה של ההכרה בתור תוצאה משיטת־האליאטים והאחרון—משיטת היראקליטוס וקראטילוס.

גורגיאס מוכיח בספרו „על הטבע או על אי־ההויה", שאין שום דבר

במציאות, לא ההויה ואף לא ההעדר (אי-ההויה), שהרי הויה, שאינה לא מתמדת ולא חולפת, לא אחדותית ולא רבּויית (ודבר זה יוצא לו מתוך הפרובלֵימה של התנועה כפי שבארוה פּארמינידס וזינון), אינה אפשרית כלל; ואף ההעדר אינו אפשרי מפני שהאפשרי שאינו במציאות נעשה ע"י כך לאי-אפשרי. יתר על-כן: אפילו אם היה איזה דבר במציאות, לא היינו מכירים אותו לעולם, שהרי המצוי והנחשב (המצוי במחשבה, המוכר) שונים הם בטבעם, שאילמלא כך לא היינו יכולים להפריד ביניהם. ואפילו אם היתה ההכרה אפשרית, לא היתה ההוראה (הסברת מה שאנו מכירים) אפשרית, שהרי כל אחד ואחד מכיר באופן מיוחד לעצמו ולעולם אין לדעת בבירור, אם מה שמסר אחד לחברו הובן ע"י חברו זה ממש כמו שהובן דבר זה ע"י המוסר עצמו. ובכן אין מציאות והעדר, אין הכרה ואין ידיעה אנושיות משותפות. זהו ה„ניהיליסמוס הגורגי".

ופרוטאגוּאס היה – לפי בטויו של גוֹמפּרץ–ה„סֶנסוּאליסט והפוזיטיוויסט הראשון". הוא מתיחס בשלילה אל המיטאפיסיקה והעיקר בעיניו – הפיזיו-פסיכולוגיה. כל חיי-הנפש אינם מצטמצמים אלא בהרגשה; מה שאנו קורין מחשבה אף היא בעצם אינה אלא הרגשה. מה שאיני מרגיש אינו במציאות. ומפני שההרגשה באה על-ידי התנועה, על כן משתנים הרגשות לפי המצבים, שבהם נמצא העצם המורגש. וכך אין לאדם המרגיש שום מושג מן העצם המורגש כשהוא לעצמו. אין האדם מכיר את העצמים כּפי שהם מחוצה לו וכפי שהם תמיד, אלא כפי שהם בשבילו, ורק בשבילו, וכפי שהם ברגע ההרגשה, ורק ברגע זה. רגשותיו של האדם משתנים לפי המצבים, כאמור; ואחרי שהמצבים מתחלפים, הרי אין הכרה מוחלטת, כללית ושוה לכל בני-האדם אפשרית כלל. אפשרית היא רק הכרה יחוסית לכל פרט ופרט ובכל מצב ומצב. יחוסיות זו של ההכרה הביע פרוטאַגוראַס בפראַזה המפורסמת שלו: „האדם הוא מדת כל הדברים". זהו ה„רילאַטיוויסמוס הפרוטאַגורי".

והניהיליסמוס של גורגיאַס והרילאַטיוויסמוס של פרוטאַגוראַס הביאו את הסופיסטים לידי בטול ערכה של הפילוסופיה בכלל. אין הפילוסופיה בשבילם אלא התפלספות ריקה, „מיטאַפיסיקה" בלשון הסופרים של עכשיו. העיקר הם – החיים, החיים המדיניים והחברותיים. אף בפילוסופיה ראוי לעסוק זמן ידוע, שהרי זה ענין של „השכלה"; אבל חשיבות מיוחדת אין לה, ומי שמרבה לעסוק בה ומניח מפניה את הפוליטיקה הרי זה ממבלי-עולם 1). ומפני נטיתם היתרה של הסופיסטים לענינים המדיניים והחברותיים נתגלו ניהיליסמוס ורי-לאַטיוויסמוס אלה, שכבר מצאנו אותם בתורת-ההכרה שלהם, ביתר-עוז בתורת-המדות ובתורת-המדינה שלהם.

כל מה שנקבע בחיינו מן החוקים ומסדרי-החברה המוסריים אֵלו ואֵלו כלולים במלה היונית „נימוס", „נימוסים"—nomos) נקבע או בטבע (physei), כלומר מלידה, או בתור גדרים וסייגים אנושים (thesei) ובתור חוקים חברותיים ומדיניים במובן המוגבל (nomô). החוק הקבוע בטבע או הקבוע מלידה חשוב הוא וראוי לקיימו מפני שהוא מתמיד פחות או יותר, אבל חוקים כאלה מועטים הם. רוב החוקים

1) ממש כך אומר קאַליקלס אל סוקראַטס ב„שיחה" של אפלטון: Gorgias, פרק 40.

אינם אלא גדרים אנושיים ונימוסים חברותיים, שהם ההפך מן החוקים הטבעיים 1). אלו הם „תקנות" ו„מנהגים", שאין להם שום יסוד, שהרי הם משתנים ומתחלפים בלי הפסק לפי המדינות השונות, לפי הזמנים השונים, לפי העמים המשונים ולפי המשטרים המדיניים השונים: מה שנחשב למוסרי במקום אחד נחשב לעבירה חמורה במקום אחר, מה שנחשב לטוב בזמן הקדום נחשב לרע בזמן המאוחר, מה שאסרו היונים התירו ה„ברברים" ומה שאסרה הממשלה האריסטוקראטית התירה הממשלה הדימוקראטית. ומאחר שהאדם חי במקום ובזמן ובחברה, אף החוקים הטבעיים אינם מתגלים בחייו בטבעיותם: הם מטשטשים ע"י ה„נימוסים" האנושיים, שאין להם שום יסוד קבוע ומתמיד. ה„נימוס" — מתאוננים הסופיסטים — מתיחס בעריצות אל האדם ומכריחו לעשות הרבה דברים מתנגדים להטבע. האמת (בתור נורמה של המוסר החברותי, לא רק אמתות ההכרה), הטוב, היושר ובכלל המוסר כשהוא לעצמו אינם, איפוא, במציאות כלל. זהו הניהיליסמוס המוסרי, שהוא מתאים לגמרי אל הניהיליסמוס הפילוסופי. הכל הוא אמתי, טוב וישר רק ביחס אל הפרט המרגיש בו צורך ותועלת: הכל הוא יחוסי. זהו הרילאטיוויסמוס המוסרי, שהוא מתאים לגמרי אל הרילאטיוויסמוס הפילוסופי. ומתוך שני אלה מוציאים הסופיסטים את המסקנות האחרונות, שהן מתמיהות אותנו בשוין אל תורות ידועות שבימינו. למשל: סופיסט אחד (תראסימאכוס מכאלקידון) מחליט, שהתקיפים קבעו את ה„נימוסים" הנוהגים במדינות כדי לשעבד על-ידיהם את החלשים המנוצחים ולהכריחם לעשות את הכל לפי רצונם של התקיפים הללו 2). ולעומתו מחליט סופיסט אחר (קאליקלס), ש„החלשים וההמון הגדול חקקו את החוקים", כדי שהתקיפים לא יתרוממו יותר מדאי על החלשים האלה ולא יכבשו את הכל, — מה שראוי להם לתקיפים לפי כחם הגדול: כי באמת הכל שייך לתקיפים והחלשים צריכים להבלע מהם, שהרי גם בכל הטבע כולו, „בשאר בעלי-החיים, במדינות ובמיני בני אדם כך הוא החוק והמשפט (הטבעי), שהתקיף מושל על החלש ויש לו יותר משיש לזה" 3).

וכי אין אנו שומעים כאן את קולו של ניטשה עם „שנוי כל הערכים" שלו, עם ה„קרע מעל הטבע", שהוא רואה ב„מוסר-העבדים", ועם התקיפים בתור „בני-אדם עליונים"?

ונגד ההשקפות האלו התקומם בכל תוקף — סוקראטס.

אף הוא היה בן-זמנו ולא אהב ביותר את החקירות המופשטות, שאין להן יחס ישר אל החיים 4); אבל הוא השתדל להציל מן הניהיליסימוס ומן הרילא-טיוויסמוס את ההגיון האנושי, את המוסר הפרטי והחברותי ואת יסודות החיים המדיניים. אף הוא חבב את הדיאלקטיקה, באופן שהאתונים חשבוהו לסופיסט ודנו אותו למיתה בתור הגדול שבסופיסטים מבטלי החוקים ומאבדי האמונה השלטת והמוסר החברותי; אבל באמת שמשה הדיאלקטיקה שלו לא כדי להוכיח כל מה שהלב רוצה, כאותה של הסופיסטים, אלא, להפך, כדי לעזור לחללי-הסופיסמוס

1) שם, פרקים 38—39.
2) עיין חבורו הגדול של אפלטון: Politeia, I, 12.
3) עיין „גורגיאס" הנז', פרק 38 ופרק 39.
4) עיין על זה בפרטות: Xenophon, Memorabilia, IV, 7.

למצוא את האמת הצרופה, המתמת, הבלתי-יחוסית. לתכלית זו היה מתחיל את שיחותיו בדברים ידועים לכל ומקובלים מכל, שאין המחלוקת והספק חלים עליהם כלל 1); ומהם היה עובר אל ענינים פחות ידועים ופחות מקובלים, אבל נובעים בהכרח הגיוני מן הידועים והמקובלים. וכך היו מעשי אמו המילדת בידיו, כמו שהיה רגיל לומר בעצמו: הוא היה מְיַלֵּד את המושגים, כלומר, עוזר להם לצאת מעצמם לאויר-העולם, יותר נכון—מכריחם לצאת, מאחר שהמושגים הללו היו מסקנות ישרות מאותם הדברים, שאף מתנגדו הקיצוני היה מוכרח להודות עליהם. ומסקנות כאלו היו כבר לא תוצאות ההרגשה, אלא מסקנות ההגיון; והן היו נכונות לא רק בשביל פרט אנושי ידוע, אלא בשביל כל הפרטים האנושיים, בשביל כל מי שהוגה דעות על-פי חוקי ההגיון האנושי, בשביל כל מי שיש לו מוח בקדקדו; ולסוף, הן היו נכונות לא רק בזמן ובמקום ידוע, אלא בכל הזמנים ובכל המקומות, שיש בהם בני אדם בעלי הגיון אנושי. כי המסקנות הללו היו מתקבלות רק אחרי שהופשט מעל ההחלטות הבודדות כל מה שיש בהן מן המקריות של זמן ומקום ידוע ומן האינטרס הפרטי של אישיות ידועה. וכך היו מתקבלים בעזרת סוקראטס מושגים במקום הרגשות. מושג היופי נתקבל לא מתוך הרגשה בודדת של דבר יפה זה או אחר, שהרגיש אדם ידוע בשעה ידועה ובמקום ידוע,—הרגשה סוביקטיווית, שבאמת היא עלולה לשנוי וחלוף, כדברי הסופיסטים,—אלא על-ידי הסתכלות בדברים יפים ממינים שונים והכללת קויהם המשותפים והבלתי-משתנים 2). באופן זה מתקבלים גם מושגי האמת, הצדק, אומץ-הלב וכדומה.—וכך הורה סוקראטס את ההפך מתורת הסופיסטים: בעוד שההרגשות שלהם הן יחוסיות—המושגים שלו הם מתמידים ומוחלטים. אמנם, גם הם פושטים צורה ולובשים צורה, ודבר זה מותנה על-ידי הזמן והמקום והמצב הפרטי של המכיר אותם; אבל מהותם אחת ומתמדת היא מפני שהיא באה מתוך חוקי-ההגיון, שבעיקריהם הם משותפים לכל בני-האדם—הם אנושיים-כלליים.

ובהשקפה זו גלום רעיון יותר עמוק, שסוקראטס—וביחוד אפלטון תלמידו—מצא אותו כבר מרומז בשיטתם של האֱליאַטים.

כהיראקליטוס בשעתו כך טעו אף הסופיסטים טעות גדולה אחת: הם הטעימו את ערכם המכריע של השנוי וההתחלפות ולא הבינו, כי כדי שישתנה איזה דבר צריך שיהיה איזה דבר בלתי-משתנה. ההשתנות היא פשיטת-צורה ולבישת-צורה; אבל הרי הצורה בלי החומר אינה אפשרית כלל. כדי שיהיה השנוי אפשרי, ואף כדי שתהא ההתהוות אפשרית, צריך שיהיה דבר בלתי-משתנה והוה, שאילמלא כך הרי נהיה מוכרחים לחשוב את השנוי ואת ההתהוות ליצירת יש מאין,—מה שמתנגד לעצם המושג של שנוי והתהוות. השנוי הוא התהוות יש מיש; ובכן הרי הוא מתנה על-ידי עצם מהותו את מציאותו של מצע (סובסטראַט), שהוא הוא המשתנה; כלומר: יש הוה ובלתי-משתנה, בתור חומר, שעליו חל השנוי, בתור צורה. ומתוך הנחה-קודמת זו, שסוקראטס אינו מברר אותה, אבל היא יוצאת מאליה מתוך מסקנותיו, הוא פותר אף את השאלה החמורה ביותר של הפילוסופיה הסופיסטית—

1) דבר זה מטעים כסינופון בספרו, שהזכרנו בהערה הקודמת, IV, 6 (סוף).
2) עיין: אפלטון, Symposion, פ' 39.

שאלת אחדות־ההכרה, שהסופיסטים השתמשו בקושי שבפתרונה כדי להוכיח, שההכרה אינה אפשרית כלל מנקודת־המבט של הפסיכולוגיה.

סוקראטס מציע שאלה זו ביחד עם התשובה עליה בשם האשה החכמה דיוֹטִימָה ממאַנטִינֵיאה: „על כל בריה פרטית חיה אומרים, שהיא חיה והיא שָׁוה, כמו שכל אדם נחשב לאותו אדם עצמו מילדותו ועד זקנה ושיבה. והרי הוא נחשב לאותו אדם עצמו אף־על־פי שבאמת לעולם אינו נשאר מה שהיה, אלא הוא תמיד חדש ואחר, והוא מאבד מה שהיה לו מן השערות, הבשר, העצמות והדם, בקציר—מכל גופו. ולא רק מגופו, אלא גם מנפשו: המנהגים, המדות, הדעות, התאוות, העונג, העצבות, היראה,—כל אלה אינם נשארים בשום אדם כמו שהיו, אלא אחד מהם מתהוה והשני חולף ועובר. ומה שנפלא עוד יותר: אף הכרותינו כך. לא רק אלו באות והללו חולפות מעלינו ולעולם אין אנו שוים בנוגע להכרתנו בכללה, אלא אף לכל אחת מהכרותינו מתארע כך". ואם כן הדבר, כיצד אפשר לדבר על הכרה אחדותית ומוחלטת?—.

וזהי השאלה הסופיסטית בהצעה הסוקראטית, שמסר לנו אפלטון 1). ובתשובתו עליה יוצא סוקראטס, כדרכו, מתוך העובדה, שסוף סוף חושבים כל בני־האדם את ראובן או שמעון לאחד בילדותו, בבחרותו, בימי־עמידתו ובזקנתו, אף־על־פי שכל גופו של ראובן הילד אינו דומה כלל וכלל לגופו של ראובן הבחור או הזקן ושום אדם, שלא ראה את השתנותו של הילד ראובן מעט מעט, לא יכיר אותו בראובן הגדול ולא יחשוב אותו לאותו ראובן עצמו, מפני שכל גופו נשתנה שנוי גדול מאד; וכן היא גם בנוגע לרוחו: שום דעה מן הדעות, שהיו לראובן הילד, אין עוד לראובן הבחור או הזקן, ומי ששמע אותו מדבר בילדותו ומדבר בבחרותו או בזקנתו, לא יכיר אותו ולא יחשבהו לאותו ראובן עצמו. ואף־על־פי־כן ראובן זה הוא הוא אותו ראובן עצמו, לדעת עצמו ולדעת אחרים. מפני מה? ראשית, מפני שהשנוי נתהוה מעט מעט באופן שאחדות ההכרה לא נתנַתְּקה: ראובן עצמו לא אבד במשך כל ימי חייו את ההכרה, שהוא הוא אותו ראובן בילדותו, בבחרותו, בימי־עמידתו ובזקנתו; ושנית, מפני שהשנוי, שנתהוה בראובן על ידי השנים, המסבות, המאורעות ועוד, הרי נתהוה באיזה דבר קיים ומתמיד, שבו חל השנוי: הרי השנוי אינו חומר, אלא פעולה ידועה, והוא נצרך, איפוא, למצע ידוע; ומצע זה, שהוא עצמו הוא בלתי־משתנה מאחר שהוא עושה את השנוי לאפשרי, הוא האופי, האישיות של ראובן. ואחרי שאופי זה או אישיות זו הוא המצע של כל השנויים, בעל־כרחך אתה אומר, שיש צד שוה בכל השנויים הללו, הנעשים על יסוד שוה, או, בלשונם של דיוטימה־סוקראטס־אפלטון: „כל האנושי מתמיד לא באופן שישאר שוה לעולם בכל פרטיו, כהאלהי, אלא באופן שהחולף והמתישן משאיר אחריו חדש, שמהותו שוה" 2).

ומה שהחסיר סוקראטס בנוגע להיסודות של תורת־ההכרה מלאו אחריו אפלטון תלמידו ואריסטו, תלמיד־תלמידו. וכך נתנצחה הפילוסופיה הסופיסטית

1) בחבורו הנז', Symposion, פרק 16.
2) שם, שם.

בתור פילוסופיה, והפילוסופיה מיסודו של סוקראטס נעשתה (באמצעותו של אריסטוי) שלטת=יחידית במלכות המחשבה העליונה במשך אלפים שנה.

ב.

וכשהגיעה השעה להפילוסופיה של אריסטוי לפנות את מקומה לפילוסופיה אחרת, לא הביאה אף זו האחרונה אלא לידי—סופיסטיקה חדשה. לתורת=האליאטים ותורת=היראקליטוס מתאימות במדה ידועה הפילוסופיה הראציונאליסטית והפילוסופיה הנסיונית מימי דיקארט=שפינוזה=לייבניץ מצד אחד ומימי ביקון=לוק=ברקלי=יום מצד שני. וכשם שהפילוסופיה ההיראקליטית גרמה ביותר לצמיחת הסופיסטיקה, כך גרמה לכך ביותר אף הפילוסופיה הנסיונית, ביחוד זו של יום. פילוסופיה זו הורתה, שכל הכרת האדם אינה אלא תוצאת נסיונו; במלות אחרות: ההכרה היא תוצאת השפעתם של העצמים על חושי=האדם, כלומר, תוצאת ההרגשה—ממש כדברי פרוטאגוראס. ועל זה הקשה האחרון בפילוסופים הנסיוניים המקוריים, דויד יום: אם ההכרה היא תוצאת השפעתם של העצמים על החושים, הרי אין האדם אלא כלי=קבול ולא יותר: הוא מקבל רשמים מן העצמים החיצונים ועושה מהם מושגים; אבל מנין לו לאדם, שהרשמים שהוא מקבל יהיו מתמידים במהותם ותמיד תבאנה סבות שוות לידי מסובבים שוים? האדם מקיש מ העבר על העתיד. אלפי פעמים השליך את המקל מידו ונפל לארץ, אלפי פעמים ראה, שהאבן=השואבת מושכת אליה את הברזל; אבל הלא אם יבדוק את המקל ואת הארץ, את האבן=השואבת ואת הברזל, לא ימצא בתוכם שום כח מיוחד, שיהא מכריח את המקל ליפול לארץ או את האבן השואבת—למשוך את הברזל. ובכן אין ידיעתנו מכח הנפילה או המשיכה ידיעה גמורה ואמת מוחלטת, אלא היא רק השערה קרובה לאמת, שאנו חושבים אותה לחוק ולא יעבור אך ורק מפני שראינוה הרבה פעמים. על צד האמת, אין אנו בטוחים היום, שלמחר תזרח השמש בבוקר, מפני שלא עצם תכונת=השמש מחייבת את זריחתה (שהרי תכונה זו כשהיא לעצמה אינה ידועה לנו), אלא אנו משערים, שתזרח אף למחר מפני שזרחה אתמול ושלשום ולפני מאה ואלף שנה בכל יום ויום. אנו רואים שני מאורעות, שאירעו זה אחר זה, ואנו מחליטים, שאירעו זה בסבת זה (post hoc נעשה לנו propter hoc); אבל באמת אין כל החלטותינו אלא „אומדות", כי אין אנו יודעים את טבע העצמים והחוקים הגלומים בהם. ובכן הרי אפשר להטיל ספק בכל 1).

וספקנות זו, שנתבטאה בבהירות יתרה בפילוסופיה של דויד יום, הביאה לידי צמיחת סופיסטיקה חדשה. ואף כאן, כביון העתיקה, גרמו המאורעות לכך. ההמצאות בחרושת=המעשה, תגבורת=השפעתו של ה„מעמד השלישי", התודעות בני=אדם אל נימוסים שונים ומשונים של עמים זרים וארצות רחוקות ע"י ההתגליות וע"י המלחמות ועוד, הולידו אף כאן שאיפה עצומה לחכמה ודעת. ובאנגליה,

---

1] הדברים הבאים באן ולהלן בפרק זה מבוארים ביתר ביאור במאמרי „עיקרי השיטה הפילוסופית של קאנט", שנדפס בספרי „יהדות ואנושית", ווארשא תרס"ה, עמ' 14—41.

בצרפת ובאשכנז היו מקצת המאה הי"ז ורוב המאה הי"ח „תקופת־השכלה". הכל שאפו ללמוד ולהשכיל—והחכמה ירדה ממרומיה ונעשתה פופולארית—ושטחית. על מקום הסופיסטים באו עתה הסופרים קלי־הזיון, שידעו את הכל ודברו על הכל—את הכל. וכל מה שראינו ביון העתיקה חזר ונשנה כאן במהדורה חדשה, מתוקנת או משובשת:

ההכרה המוחלטת אינה אפשרית, כמו שכבר ראינו. החיקים והנימוסים—כך הורו טובי הסופיסטים של הזמן—אינם אלא מעושים: תחבולות־ערמה מצד העריצים התקיפים או מצד ה„כהנים הערומים" כדי לשעבד את העם ולנצלו. המוסר אינו אלא יחוסי: הרי מה שנחשב למוסרי אפילו בכתבי־הקודש אינו מוסרי כלל לפי מושגינו; ובכלל, מה שנחשב למוסרי בארץ אחת אינו נחשב כך בארץ אחרת. והפילוסופיה היתה חשובה בעיני הסופיסטים הללו רק עד כמה שהיא מטאטאת במטאטא ה„תבונה" המונחת ביסודה את ה„משפטים הקדומים", שעליהם נמנה כל מה שאינו מונח ב„טבע" (ממש כדברי הסופיסטים היוניים, שהיו מבדילים בין physei ובין nomô, כאמור). כך חשבו אף הסופיסטים־הראציונאליסטים, שהיו קרובים ברוחם לגורגיאס. והסופיסטים־הסנסואליסטים, שהיו קרובים ברוחם לפרוטאגוראס, הרחיקו ללכת עוד יותר: הקולטורה אינה אלא חסרון; היא מיותרת ומפסדת, כי קלקלה את ה„אדם הטבעי"; כי היתה מוכרחת־המציאות—לא עלה גם על דעתם. וממש בקאליקלס לפנים, כך היו אף הם מתיחסים אל הפילוסופיה בשלילה: הרגש הוא העיקר ולא השכל, ובכן אין צורך ב„מיטאפיסיקה". העיקר הם החיים—החיים הפרטיים, המדיניים והחברותיים, הבאים מתוך הצורך לספק את התאוות ולמלא את הצרכים החמריים והנפשיים—והפילוסופים המופשטים אינם אלא מבלי־עולם.

ונגד כל מיני הסופיסטים החדשים הללו יצא עמנואל קאנט בכל תוקף כשרונו.

קאנט גרם למהפכה עיקרית בהשקפה על ההכרה האנושית. עד שבא הוא חשב האדם, שהעצמים מצויים בעולם באותה הדמות, שהם נראים לו: האדם מכיר את השלחן מפני שהוא שלחן; בא הוא והוכיח, שהעצמים נעשים למה שהם אך ורק על־ידי ההכרה האנושית, שלפי חוקי־המחשבה שלה אינה יכולה להשיגם באופן אחר: מהו השלחן כשהוא לעצמו אין אנו יודעים ואין אנו יכולים לדעת, אבל בשביל הכרתנו כמו שהיא בסבת חמשת חושינו אינו אלא שלחן. ובמובן זה אמר קאנט: „העולם הוא הציור שלי".

ואולם על־ידי כך היה קאנט יכול להתקרב אל הספקנים והסופיסטים (במובן הפילוסופי). אם „העולם הוא הציור שלי", הרי אינו אלא יציר־הדמיון ואפשר, איפוא, להטיל ספק במציאותו. אבל קאנט הניח ביסוד תורתו שני דברים, שהם מבטלים את הספקנות והסופיסטיקה תכלית בטול. ראשית, ההכרה אינה בוראת יש מאין. אמנם, אין האדם מכיר את העצמים כשהם לעצמם, אבל אילמלא העצמים הללו לא היה לו מה להכיר: העצמים הם החומר, שהכרתנו נותנת לו אותה הצורה, שהיא אפשרית לפי אפני ההרגשה והמחשבה שלנו. העצמים כשהם לעצמם הם, איפוא, המצע, שממנו אנו בוראים את העצמים שלנו, כלומר, את הציורים, שיש לנו מן העצמים כשהם עוברים דרך

חושינו. אם עצם אחד מופיע להכרתנו בתור שלחן ועצם שני—בתור ספסל, אות הוא, שגם העצמים כשהם לעצמם, המצעים של השלחן והספסל שלנו, שונים ונפרדים הם זה מזה.— ושנית, האדם של קאַנט, שהוא בורא את עולם־הציורים, אינו הפרט, האדם היחידי, כמו שהוא אצל הסופיסטים והספקנים, אלא הכלל האנושי כולו, מין־האדם. לכל אדם נורמאַלי יש חמשה חושים, לכל אדם בריא בשכלו יש הכרת הזמן והמקום, כל אדם משיג את כל הנעשה בעולם בתור סבה ומסובב, ובכן שוה ההכרה האנושית בעיקרה בכל בני־האדם. ולפיכך, אם קאַנט היה רוצה לקבל את פתגמם של הסופיסטים: „האדם הוא מדת כל דבר", היה מנסחו: „מין האדם הוא מדת כל דבר".

ושני היסודות הללו הונחו לא רק תחת תורת־ההכרה של קאַנט, אלא גם תחת תורת־המדות, תורת־היופי, האמונה, המשפט ועוד. אם אנו רואים, שתביעה מוסרית, תביעה אֶסתיטית, צורך באמונה ועוד מצויים בעיקרם אצל כל בני־האדם, על־כרחנו אנו מוציאים מזה, שיש לכולם איזה מצע, שהוא טבוע בנפש האדם ושרק עליו הם מושתתים כשהם משתנים ומתפתחים במרוצת הזמן ובתוך התנאים ההיסטוריים השונים. מאַין לא יצא יש; ואם יש מוסריות ידועה בכל שבטי בני־האדם, או יש בכולם הרגשת־היופי, התמכרות להאמונה או הכרת־המשפט, ויהא אפילו רק במדה מועטת מאד,—על־כרחך אתה אומר, שאין כל אלה דברים שבמקרה, שיש בסים נפשי אנושי־כללי לכל אחד ואחד מהם. הם שונים בכל שבט אנושי, הם שונים בכל מקום על־פני כדור־הארץ, הם שונים בכל זמן ועדן, ואפילו בכל פרט אנושי לפי תכונתו האישית; אבל, אם הם מצויים בכל שבט, בכל מקום, בכל זמן ובכל פרט, הרי ברור הדבר, שיש בכל אדם ואדם, במין־האדם, הכנה (Anlage) ידועה להמוסריות, היופי, האמונה והמשפט,—והכנה זו היא היא היסוד, שעליו בונים המצבים, הזמנים, התנאים והתכונות: הם מפתחים ומשנים מה שיש. כי, כדי שתהא אפשרות לפתח ולשנות איזה דבר צריך שיהיה איזה דבר בלתי־מתפתח ובלתי־משתנה, כלומר, נצרך מצע ידוע בתור חומר, שכל השנויים הבאים מתוך התפתחות אינם אלא צורותיו.

ויחד עם זה קבע קאַנט עוד עיקר חשוב אחד בפילוסופיה. ההכרה האנושית מכרת את העצמים רק בגבולות חוק־ההסתבבות, שהיא אחד מאפני המחשבה האנושית; כאן יש רק באור המהות של העצמים ויחוסם זה לזה בלבד. ואולם חוץ מזה יש לאדם עוד הכרה אחת: הכרת־העצמים מצד תכליתם. וכשם שהמהות והיחוסיות של העצמים, המוכרות על־ידי האדם, אינן מונחות בעצמים כשהם לעצמם, כך אף התכלית שלהם אינה מונחת בהם עצמם: האדם הוא הוא המיעד להם תכלית זו או זו. העצמים כשהם לעצמם אינם „בעלי־תכלית" כלל; ואולם האדם הוא „בעל־תכלית", כלומר, יוצר תכליתות, או, בלשונו של קאַנט, „בריה מיעדת־תכליתות" (Zwecksetzendes Wesen). הטבע מתבאר רק באופן מיכני, כי מי שיחשוב, שיש תכליתות לטבע הדומם, יחליט על־ידי כך, שיש רוח־חיים בדומם זה,—מה שהחליטו ראשוני הפילוסופים היוניים בעלי תורת חיי־החומר (Hylozoismus). רק העצמים האורגאַניים הם בעלי־תכליתות, והאדם, שהתכליתיות שלו מפותחת היא ביותר, מכנים אותה גם לתוך

הטבע. זוהי ה„טיליאולוגיה" הקאנטית, שלדעת הפילוסוף הקיניגסברגי הונחה רק ביסודם של מדעי-הרוח, בעוד שמדעי-הטבע מצטרכים רק לבאור מיכני, כלומר, צריך לבארם רק על-פי חוק-ההסתבבות, כי כל מי שמכנים טיליאולוגיה לתוך באור-הטבע אינו אלא ממית את המדעים הטבעיים.

ומכל מדעי-הרוח טיליאולוגית ביותר היא ההיסטוריה, מפני שבה מגיעה הטיליאולוגיה למדרגת דברה ברורה ולתיכה היא נכנסת מדעה: אי-אפשר למדע-רוחני זה בלא טיליאולוגיה. בודאי מיעדים גם שאר בעלי-החיים (חוץ מן האדם) תכליתית לעצמם; אבל התכליתיות הללו אינן ברורות באותה מדה, שתבאנה לידי הערכת המע"ים של העבר בהוה ושל ההוה בשביל העתיד (Wertschätzungen), ועל-כן אין היסטוריה לשום בעלי-חיים חוץ מן האדם. התכליתיות של הפרא היא יותר ברורה מזו של בעלי-החיים הבלתי-מדברים, ועל-כן יש כבר להפראים שפירים של היסטוריה. היסטוריה אמתית יש רק להאדם הקולטירי מפני שאדם זה מיעד לו תכליות, שהוא שואף להשיגן בעתיד ועל-פיהן הוא מכונן את דרכי בהוה, ועל-כן הוא מעריך על-פיהן גם את העבר, כלומר: הוא חושב לטובים או לרעים את המעשים ההיסטוריים עד כמה שהם מתאימים לתכליתותיו אלו. במובן זה, כל היסטוריה של העבר, שנכתבה בזמן ידוע, היא, יחד עם ההיסטוריה של העבר—גם ההיסטוריה של אותו הזמן, שבו נכתבה, מפני שהיא מעריכה את ערך כל המאורעות של העבר מתוך נקודת התכליתות המיועדות של אותו הזמן. באופן אחר אי-אפשר לחבור היסטורי כלל מפני ש„אין אנו יכולים לקפוץ מעורנו". מי שחושב, שאם-כן אין אמת היסטורית בעולם, אינו מעמיק לחשוב. העובדות הרי אינן משתנות (אם הסופר ההיסטורי סופר ישר הוא ואינו מעקם את העובדות לתכליתותיו), ורק הערכתן משתנית, מוכרחת להשתנות. כי אף שנויי זה הכרחי הוא ולא יחוסי, אנושי-כללי ולא אישי-פרטי, מפני שיִעוד-התכליתות (Zwecksetzung) הוא תכונה מוטבעת בנפש האנושית בכלל, וזולתו אי-אפשריים הם החיים האנושיים, שהם נבדלים בזה מחיי-הדומם: הדומם אינו מיעד תכליות מפני שאינו חי במובן שלנו. ואם יש באדם לא רק התפתחות, אלא גם התקדמות, בעוד שיש בדומם רק התפתחות—יותר נכון: גדול, שאנו קוראים לו בשם התפתחות,—הרי אין זה אלא מפני שהאדם מיעד לו תכליתית והדומם אינו מיעד לו כאלו: רק האדם מיעד אותן גם לדומם. יתר על-כן: גם ההשתלשלות, שאף קאנט הכיר אותה כבר בכל הויות-הטבע—וכאן קדם קאנט לדארווין בכמה דברים 1)—אינה נמצאת בטבע עצמו, שהרי הטבע הוא חסר-הכרה; רק האדם הכנים רעיון אנושי זה לתוך הטבע.

ומתוך הטיליאולוגיה הקאנטית יוצא לנו עוד דבר אחד חשוב: אי-אפשר שיתיחס אדם מעמיק אל הערכת הרעיונות האנושיים—במלות אחרות, אל הפילוסופיה לכל הסתעפותה—בקלות-דעת או בבוז, כמו שהיו רגילים להתיחס אליהם הסופיסטים בכל הזמנים: הרעיונות הללו נעשים בהיסטוריה האנושית לסבות-תכליתיות (Zweckursachen) של המאורעות והמעשים, שזולתן אין מקום להתפתחות אנושית בכלל ולהתקדמות בפרט.

(סוף יבוא).

1] עיין על זה בפרטות: Fr. Schultze: Kant und Darwin, Jena 1874

בעמק הבכא.

(ספור־המעשה).

מאת **מנדלי מוכר ספרים.**

ח *).

רבי אברהם זקנה מופלגת קפצה עליו בזמן ארבע השנים האחרונות ושרטוטי מצחו, שנתוספו עליו באותם הימים, היו שרטוטים, הבאים לו לאדם מתוך רוב צער, והרבה מהם היה משה'לי עושה. מעשה משה'לי היה מתחלתו ועד סופו שלשלת ארוכה של צער ופחי נפש לרבי אברהם. משעה שאמו של משה'לי הרעישה אותו בקול בכייתה על בנה זה שאיננו. שמועות משונות על משה'לי, שבאו תכופות בזו אחר זו, הבהילו את ר'וחו והיה מחייב את עצמו, שבשבילו כל הצרה הזו, שהרי משה'לי הלך בשליחותו לבקש את הירשילי־ה'לך ולא חזר אליו עוד! כשנתפשטה השמועה בעיר, שנרצח שמוא'יק הסמרטטור והרוצחים מיחיי וגברילא נתפסו והם חבושים בבית־אסורים, כמעט שנטרפה דעתו של רבי אברהם מרוב צער, ולבו היה נוקפו מאד.

– אוי, אויז–צעק לבו–מיחיי וגברילא הרגו את שמואליק ואני את משה'לי; הם הרגו את האב, ואני את בנו; הם עשו את בתיה האשה אלמנה ואני עשיתי את בתיה האם אם שכולה. אני והם החרבנו את ביתם, בית עניים ישרים, שכל נחמתם בעניים היה בן יקיר זה לומד תירה, ותקוה טובה להם ממנו בעתיד. עתה אין אב ואין בן ובתיה ובניה שוממים; גם לנוד להם ולנחמם אי אפשר לי, כי איך אשא פני לעלובים הללו?

וכשנתברר אחר כך מפי השמועה כל אותו המעשה בשמואליק ובני, שנשבו בידי יהודים, בידי שניאור וואלף ושותפו, שחטפנים הם, והשבויים הללו נצלו מידם ושוכבים עתה דווים ופצועים בבית־החולים בעיר ז... היה רבי אברהם נותן הודאה להקדוש ברוך־הוא בשמחה, שמשה'לי ואביו חיים וקיימים. אלא כגודל שמחתו גדלו ענויי נפשו, כשנגלה לפניו עתה, שאין תקלה זו באה להם אלא על ידו, אין כאן לא מיחיי ולא גברילא אלא הוא בלבדו–הוא בעצמו כלו חייב, שהיה בהול במעשיו והאמין בבן אדם, בשניאור־וואלף זה, שלא לדעת מי הוא ומאין הוא. ברוך המקום שהציל נפשות אביונים נקיים מיד רשעים אנשי חמס, ואלמלא כך הרי היו שמואליק ומשה'לי

---

*) עיין למעלה ע' 13.

לפי שהמחבר הנכבד עסוק עתה בסדור כתביו לשם מהדורא מיוחדת, שנה ותקן הרבה פני הספור „בעמק הבכא" וחדש בו כמה דברים. לצרך זה שנה בכמה מקומות גם את הסדר: עקר ענינים מתחלת הספור וקבעם בסופו. הפרקים הנדפסים בזה מכאן ואילך—הרי הם לפי המהדורא המתוקנת.

(העורך).

חיילים, אחוזי חרב ומחזיקי רומח ולומדים טכסיסי מלחמה! ומחשבה זו, שבאולתו ובהילותו היה אפשר להביאם לידי עבודת הצבא ולהביא בזה על כל בית שמואליק רעה גדולה--גם מחשבה זו כשהיא לעצמה היתה מרגיזתו מאד. ואף זה, שיש חטפנים, מצודדי נפשות בישראל, היה מכאיב את רוחו ומביאו ללמד חובה על עמנו. רבי אברהם, שפייטני הוא מטבע ברייתו, נפשו מתרגשת, מדת הדין צווחת בו ומשימה דברי קטרוג בפיו והוא מקונן ואומר:

-- הוי, איך ירדת פלאים עמי, עם עני ואומלל! כל אלפי רבבותיכם, אחי בני ישראל, שנהרגו ונשחטו בשעת חורבן בית-מקדשנו על ידי טיטוס, אף אלה שבאו באש באספמיא ועוד הרוגי מות רבים ועצומים--כל אלה אינם ממררים את רוחי כאותם הנגועים והמעונים הנגזרים מידכם, כפועל חמס זה, שאתם חובלים ומזיקים איש את אחיו בעצמכם. על חללי חרב והבאים באש ובמים ההם יש לי תנחומים ואני אומר: גבורים! שמתי על ארץ מולדתם, ארץ אביתם; קדושים! שמסרו נפשם על קדושת השם. אבל מה אומר על מוכי לשונכם, על הממושכים והמורטים ביריכם ועל אחיכם הנחשלים והנרמסים ברגליכם? על מכות אכזריות בידי אחרים אני בוכה ואומר: עוד אין להתיאש! כך הוא בנוהג שבעולם, החזק ידו בחלש ממנו, אפשר יבואו הימים והפראים יבושו ויחתו מגבורתם ויתחרטו על מעשיהם. אבל כשהמרוטים מורטים, הנכבשים כובשים, המוכים מכים והשדודים שודדים אני בוכה ובלשוני, אוי, אין מלה... אוי, נפלת--נפלת, עמי ישראל!

וכמה שרטוטים של צער שרטט על פניו של רבי אברהם מעשה הירשילי ובייל‍א! מצטער היה ר' אברהם על ילדים תמימים אלה ומצטער גם על זה, שנמצאו עושי זמה ונבלה בעמנו, ושם ישראל מתחלל על ידם. ובזמן שהיה ר' אברהם שרוי בצער וחברתו של רפאל היתה לו צורך נפש, לפכח קצת צערו בדברי שיחה עמו, הניח חביבו זה את כסלון מקומו וקבע דירתו בלייפציג עיר המסחר וידועה בעולם. ושינוי מקומו נתגלגל לו, לרפאל, בהיסח הדעת על ידי רבי אשר הסרסור.

כיון שראה רבי אשר, שרפאל התחיל ממעט בעסקים וכל דברי הוכחותיו וטענותיו להשיאו לעניני משא ומתן אינם מועילים, עמד והטריד את חוטמו, שיהא מריח יפה יפה למצוא טעמו של דבר זה. ולא לשם ידיעה בעלמא, שאין בה טובת הנאה, נתכוין, אלא לשם פרנסה, מפני שפרנסתו בריוח או בצמצום תלויה ברוב ומעוט עסקיו של רפאל. כשצמצם זה את עסקיו ניזון רבי אשר בצער והשעה היתה דוחקתו מאד. קפוטתו החדשה, שעשה לו, בשעה שרפאל היה מרבה בסחורה על ידו, נתמרטטה ואף הוא בעצמו נתמרטט כביכול ולא נתקבל בכבוד אצל הסוחרים והחנונים כבתחלה. כשהוא נכנס פעמים לחנויותיהם אומרים לו „ברוך הבא!" בשפה רפה ומסתכלים בפניו שמא לשם עסק בא, וכשרואים שהוא בטל מיד מבטלים אותו ואינם חוששים בו, כאלו אינו. אמת דעתו של רבי אשר היתה פנויה יותר באותם הימים לעניני פוליטיקי, שהיה חומדם והוגה בהם באהבה. הבטלנים תאבי חדשות היו מקיפים אותו כעכנא בשוקים ובבתי מדרשות והוא היה עומד ודורש לפניהם במסטורין של מדינות

ובטכסיסי מלכים ומסביר אותם להם בחלקת לשונו — אבל על דרישה זו לא היה מקבל שכר, וזו „צרפת שלו", שאותה בחר מכל המדינות והיה מרבה לספר בשבחה לא הביאה לו בשכרו אפילו פרוטה אחת ללחמו וללחם ביתו. ובכן ראה רבי אשר להשתמש בחוטמו בשעת הדחק והטריחו להריח ולמצוא טעם לפיסוק עסקיו של רפאל ועל פי מדות הגיון מיוחד לסרסורים יגע ומצא!

וכך היה רבי אשר דן ולומד דבר מתוך דבר: רפאל הרי הוא שיננא, חריף גדול, ולויתן במסחר, וללויתן כמותו כסלון היא בריכה קטנה, והוא צריך לים גדול, שיהא פושט סנפיריו ושט שם ברחבה. וים זה אינו אלא או מוסקבה או לייפציג, שני מקומות משובחים בעולם המסחר. שומט אני את מוסקבה, מפני שהישיבה בה אי אפשר ליהודי אלא בתחבולות הללו, שנפש היפה כרפאל קצה בהן, ואם אין מוסקבה על כרחך אתה אומר לייפציג. והדין נותן שכך הוא, תגרי כסלון וחנווניה הרי הם מצפים למיני פרקמטיא הבאים מלייפציג, ואסדה־לייפציג של אליה־לייזיר בעל־העגלה במקומנו אף היא תוכיח. שאלמלא הדרישה ללייפציג היא למה ואליה־לייזיר למה? אלא לאו כל סוחר זוכה לעלות לשם, מפני שהדרך רחוקה, ההוצאות מרובות, לשון המדינה שם משונה, המנהגים משונים והאשכנזי הטפש כלו משונה. ובכן? ... ובכן עתיד רפאל לדור בלייפציג. ובזה יתיישב הדבר, שבאלו הימים ראוהו כמה פעמים מדבר עם אליה־לייזיר. ופעם אחת ראוהו עומד אצל האסדה בודק את הכילה שלה ומסתכל בצורת סוס נחושת קטן הקבוע במסמר לאחוריה. נמצא, שרפאל נותן דעתו על לייפציג. ולמה? כלומר למה הוא מתכוין? הרי חזקה היא, שאין אדם משנה מקומו בחנם אלא אם כן כוונתו להרויח, ומה היא? הוי אומר, שכוונתו ליעשות בלייפציג קומיס לסוחרי חוץ־לארץ, דהיינו להשפיע להם כל מיני סחורה מבתי־חרושת שם, ואם כן ... אם כן—מסיים רבי אשר הדרישה שלו, מעמיד חוטמו ושומט כובעו ועיניו מזהירות משמחה כמגלה נסתרות— אם כן „שמח זבולון בצאתך!" צא, רבי אשר, צא ועשה לטובת הסוחרים כאן ולהנאתך ולמובתך!

ורבי אשר מרים פעמי רגליו, חוטמו זקוף, כובעו שמוט לו לאחוריו ושולי קפוטתו מתבדרין והוא רץ ומגלה סודו להחנוונים ומעוררם בפה חלק על הטובה הגדולה שתגיע להם, אם ירצה־השם, מענין זה. ובאותה שעה אין פוליטיקי בכסלון. תאבי חדשות צמאים לדברי רבי אשר, הבטלנים קוראים לו והוא אינו משיב דבר, אלא רומז להם מרחוק באצבע ורץ.

לא אליכם, סוחרי ישראל, מכאוב כמכאוב לב ונפש של רפאל! מעשים בכל יום הם, שסוחרים עומדים ופושטים את הרגל באונס או ברצון והם בורחים לשעה או יושבים בביתם וסוגרים דלתיהם בעדם, שוחקים ומיטיבים את לבם וממתינים עד יעבור זעם. לא כך רפאל, הוא ראה פרצה בעסקיו ונתבהל, ועד שלא נגלתה שממה עליו נפשו, לבו נוקפו על בהילותו, שהיה נושא ונותן בימים האחרונים לא בחשבון ויישוב הדעת כבתחלה. לישב כאן בכסלון אינו יכול עוד, והבריחה כבריחת גנב אף היא קשה עליו. ומה יעשה?

ויום זה, שאמר רפאל לשבות בו ממעשיו בכסלון מכל וכל, להתבודד ולגמור חשבונותיו בינו לבין עצמו, היה ביתו בית ועד לחנוונים ולא ננעלה הדלת בפניהם כל היום, זה יוצא וזה בא, והכל מבקשים לעשות סחורה על ידו

עם האשכנזים, תגרי לייפציג, שהוא הולך להשתקע שם וטובת הנרה״יקבל כראוי לו. מתחלה היה רפאל כופר בעיקר הדבר ואמר, שלא עלה על דעתו מעולם להתישב בלייפציג, וכפירה זו נתקבלה להחנונים לדחיה מצד רפאל, שאין רצונו לעסוק עמהם ונתביישו. כאלו שפך להם קיתון על פניהם. וגמרו בדעתם, הנעלבים האלו, לעמוד על כבודם ולפתותו בדברים עד שיתרצה להם. כיון שראה רפאל עד היכן הדברים מגיעים, התחיל מהרהר בלבו, שמא באמת טוב הדבר וכשר לפניו ומשמים נפתח לו פתח לצאת דרך בו ממצודה רעה ולהנצל מכל צרותיו. נענע להם, להחנונים, בראשו ואמר מתחלה בגמגום ואחר כך בשפה ברורה: נעניתי לכם, רבותי! אלא תנאי זה אני מתנה עמכם, שתפרעו מיד שטרי־חוב, שיש עליכם בשביל סחורת לודז, ונגמור עסקינו כאן קודם נסיעתי. תנאי זה היה מר להחנונים והרגיז בני־מעיהם, ומפני שהיו להוטים אחר מסחר העמידו פנים שוחקות, ורבי אשר הסרסור היה מנצח עליהם, מזרזם ומנבא להם ריוח מרובה ופרנסה טובה, והתחזקו ופרעו חיבותיהם, ורפאל יצא באסדה של אליה־לייזיר רתומה לשלשה סוסים, מצלצלים בזוגין שבצוארם, וסוס־נחושת הקטן בזעיר אנפין מתנדנד ומתדפק על יריעת הכילה מאחוריה, והלך בסערת האופנים ובקול שוט ורעש ובא ללייפציג וקבע שם בית־מסחרו.

קשה פרידתו של רפאל על רבי אברהם, שנתרחק ממנו ריע נאמן וקשה גם על הירשילי, שנתרחק ממנו מנחם, איש טוב ומיטיב. רפאל הרי אסף אותו לביתו והיה משים עינו עליו בחמלה רבה, עכשיו באין מיטיבו נעזב הוא ושומם ואין לו מקום מנוחה להניח שם ראשו, ושוב הוא מתגלגל בלילות על ספסלי בית־המדרש. רבי אברהם רואה בעניו של הירשילי, כמה הושחרו פניו וכמה נפשו עגומה ומצטער עליו מאד. רוב שעות היום עוברות להירשילי בישיבה בזוית אחת בבית־מדרש. הגמרא פתוחה על העמוד לפניו והוא אינו לומר, אלא יושב מחריש ושקוע בהרהורי לבו. הוא יושב ומהרהר ויש לו על מה להרהר. מהרהר הוא על רפאל חביבו שאיננו, על ביילא אהובת נפשו, שאף היא איננה— הלכה ושבה לבית אביה, ומהרהר ומהרהר על „טבעת־המופת״ וכיוצא בה דברים נפלאים, שמעשירים את בעליהם. ספר „מפעלות אלקים״ לרבי יואל בעל־שם וספר „תולדות אדם״ לרבי אליה בעל־שם, שהם כוללים פעולות ונפלאות גדולות, היו מצויים בחיקו באותם הימים, והיה מתלמד מהם כמה וכמה דברים נשגבים על פי קבלה מעשית, כגון „לראות כלה שלו בחלום, הן בתולה הן אלמנה והן גרושה״; „להוציא יין מתוך כותל״; „להיות רואה ואינו נראה״ וכיוצא באלה. אלו הסגולות לראות את הכלה היה עושה ככתוב והועילו — היה רואה בחלומו את ביילא יפתו ונתעלס עמה באהבים, ובענין הוצאת יין מתוך כותל ולהיות רואה ואינו נראה הכשילו השטן תמיד ונפסלה עבודתו באמצע. אף על פי כן עמד הירשילי על דעתו והיה חוזר ועושה כל המעשים האלו מתחלתם, מפני שלא ראה הצלתו אלא על ידם. אבל הירשילי טעה—ריוח והצלה נתגלגלו לו על ידי חנצה!

ט.

וביותר היתה קשה פרידתו של רפאל על חנצה. פרידה זו היתה שמן

לאש אהבתה–אש יוקדת בקרבה ושורפת את נשמתה; אש גנוזה בלבה ואינה יוצאת מפתחי פה. אין אומר ואין דברים לאהבת חנצה–והיא שותקת. הפה אינו מדבר אבל היד כותבת. היא כותבת פרקים, שולחת אגרות לבי־דואר ומקבלת משם אגרות על ידי הירשילי, והכל בחשאי. הירשילי הלא הוא אורח לשבתות ומועדים אצל ליבצי האדמוני, ועל פי רפאל נעשה דבר זה קודם יציאתו מכסלון. ואין לחקור במופלא ממנו למצוא כוונתו של רפאל בזה, עובדה היא, שהירשילי נתחבב על חנצה עוד משעה ראשונה, וכיון שנתחבב עליה ודאי ידעה מראש שהוא טוב לה ומצאה את לבו נאם לפניה... עכשיו נתחבב עליה ביותר, כשיור יקר לאחר פרידתו של אהובה! ועשתה אותו שלוחה ואיש סודה.

אש אוכלת האהבה בקרב חנצה, וליבצי אביה הוא היה שלא מדעת מפוח יפה, נופח באהבת בתו ומלבה בהבל פיו. בכל שעה שהיה מזכיר את רפאל היה מקלסו ואומר, שפקח הוא, חריף הוא, „בריה נפלאה", לא רבים מבינים עסק כמותו. והיה גומר עליו את ההלל תמיד בגניחה מתוך לבו, שאין עסקים ואין ריוח עכשיו כמו בזמנו של רפאל ופרידתו קשה עליו מאד. אף על פי כן לענין אמונה ודת יהודית לא היתה רוחו נוחה הימנו, והיה מנענע בראשו ואומר: חבל על זה, שאינו „משלנו"! משכיל הוא ואינו מאמין לא בקדושים ולא במלאכים ואפילו ברוחות ושדים.

לדברי גנות אלה, שנאמרו מפי אביה על רפאל לא היתה חנצה חוששת, ודברי שבחיו עליו היו נכנסים בלבה וממלאים את כל חללו בלא מקום פנוי לבנציה. בנציה מבחוץ–וחנצה עדיין עקרה!

כן, באה יענטיל אצל הזקן הבטלוני בדורון ובתפלה על בתה העקרה, והוא נעתר לה והבטיח הריון לחנצה; אבל אם חנצה מורדת היא ופורשת מבעלה–צדיק מה חייב, שהבטחתו לא נתקיימה? ואם חנצה מורדת היא–בנציה מה הוא עושה?

בנציה שמזונותיו בבית חמיו הם אצלו העיקר ואשתו טפלה להם מקיים את העיקר, אוכל ומתפטם ואינו חושש כלום. וחנצה גם אהבה גם שנאה אוכלות את בשרה והיא הולכת ומתדלדלת מיום ליום.

קובלת יענטיל לפני חברותיה על צרת הבת וחברותיה מנחמות אותה–היא והן בדיבור אחד–יענטיל קובלת, מטפחת על לבה ואומרת: אוי לי! בתי פניה מוריקות, בתי אינה מתעברת, מה לעשות עוד לה ולא עשיתי? ונשים רחמניות משמיעות קולי קולות עמה, דברי נחמה ועקיצות ביחד. קול אומר: יענטיל! אל תצטערי, יענטיל! פנים מוריקות מה בכך? אשה לכשתלד פניה מתיפות. ובת קול מתפוצצת: אין כקינדראטיכי הערלית יפה לבנים!–מתגברת עליה בת־קול אחרת ומכרזת: הקדר בולאן יפה יותר! מין לחש יש לו לדבר זה והוא מועיל.--האדיל וציפא שמען קולי!–קול נהימה נשמע, נהימה דקה וגדולה עד לשמים–אין יפה לבנים כמרחצאות חמים בחוצה־לארץ!... ואשה אחת, הקולנית שבנשים, השתיקה את חברותיה, מסייעת לזו שלפניה ומספרת: מעשה באסתר־צביה, אשה נאה ויעלת חן, שלא ילדה כמה שנים ליחיאל בעלה, איש זקן ועשיר, והלכה לחמי חוצה־לארץ ונתעברה שם. ומאותה שעה

היא הולכת לשם בכל שנה ונפקדת, חוזרת לביתה ויולדת. עכשיו ארבעה בנים לה, ברוך השם, והיא בריאת בשר וטובת מראה ופניה כפני חמה. אבל מה לי אסתר-צביה, לא אחת היא בעולם ולא יחידה היא אצל הקדוש ברוך-הוא. עוד הרבה נשים ידעתי, שהולכות למרחצאות בחוצה לארץ ונפקדות שם ומתעברות. אומרים, שיש באותם המים שם דבר-מה מסוגל ליחם את הנשים, ופוקד ביחוד עקרות – ממש כאותם המקלות של יעקב אבינו בשקתות המים, שהצאן נתיחמו מהם וילדו–הסבירה פייגה-ברכה הרבנית טעמו של דבר, וקול דבורה עב וחזק כקול זכר. וכיון שכך הוא, נמנו וגמרו חברותיה של יענטיל כלן, שחנצה אף היא תעשה דרכה למרחצאות החמים ותהיה מן הזריזות.

אבל חנצה מרת נפש היא ומי ירפא לה? היא חולת אהבה וחולת שנאה גם יחד. וכשם שהיא מחרישה באהבתה כך היא שותקת בשנאתה. יודעת היא שאין טענותיה כנגד בנציה נשמעות וקשה להפטר ממכתה זו. חביב בנציה לפני אביה, שעל ידי החיתון במשפחתו הרמה הרי נתעלה ונמנה בין טובי העיר–גבאי הוא בבית-החולים, בבית הכנסת ותלמוד-תורה ומטיל אימתו על עניי מקימו. כשהיתה מתרעמת לפניו בתהלה על בנציה בדברי שנאה, היה כועס עליה, מוכיחה ואומר: דברים כגון אלה מניין לך? גם שנאה גם אהבה אין לבת ישראל; להיות אשה היא צריכה ולעשות רצון בעלה. לעשות–שומעת את?–לעשות, ולא להרהר ולשגות בהבלים כבנות ערלים. שמעי בת ואל תשתגעי, היי אשה ככתוב!...

שמעה חנצה מוסר אביה וידעה, שאין לה להתאונן עוד לפניו, והיתה מצפינה כעסה ועצבונה בלבה ושותקת. עברו הימים ונתרבו עצבותיה כל כך עד שנתרגזו עצביה ואברי גופה נתרופפו. ומי יודע מה היה בסופה אלמלא דבר זה, שבימים ההם, בימי ההשכלה, היה דבר מצוי, ועכשיו כל שומעיו יתמהו עליו תמיה גדולה.

בימי בראשית להשכלת יהודים בארצנו היתה ההשכלה, כמו שנאמר, כמגפה הילכת ופוגעת באדם מישראל כחץ פתאם. פורש לו יהודי מן העולם ואין לפניו לכאורה אלא תורה ומצוות, מתפלל ולומד כל הימים ואינו נהנה הנאה כל-שהיא בלא ברכה, ופתאם אוי ואבוי, רוח הטומאה נכנסה בו, והוא מתמשכל! או אחד מבחורי ישיבה, בחור נאה ובריא, פורק מעליו עול עבודה ודרך ארץ ואוכל משל אחרים בבית איש "יומו", יושב ולומד ביחד עם חבריו ומנצחים זה את זה בהלכה, ופתאם–אוי! מעשה שטן, ספרי השכלה נמצאו בין דפי הגמרא, הפתוחה לפניו–טמא הוא! או אשה צנועה, מקיימת שלש מצוותיה, זהירה בתספורת ובכסוי הראש, עושה פתילות לנרות יום-כפורים ובוכה בקריאות תחינות ופתאם–השטן השיאה ועמדה ופרעה את הראש ונגלתה לכל בשערה כאחת הריקות, והיתה מעלה כסת תחת לבושה לצבות ירך ולצודד נפשות, והטריחה את לשונה לדבר לועזית ואת עיניה להסתכל בספרי-אהבים.– וכלל גדול היא, שבשעת מגפה הזהירות מפני דברים מזיקים מתרבה ומדת הדין מתגברת, והיו אותם בני אדם, מזכר עד נקבה, שנפגעו מנודים ומגורשים מתוך מחנה ישראל כמצורעים.

מי חכם והגיד מראשית אחריתו של בנציה, שאף הוא יהא נפגע באותה המגפה. יפה אמרו חכמים, בשעת מגפה אין המשחית מבחין–וצדיק זה אף הוא נלכד בירו כצפור בפח. אוי לו ואוי לנפשו! אותו שטן המשחית, שהכשיל את בנציה היה בצלם מלמד ליטאי, יהודי כשר ותמים למראית עין, בעל זקן ופאות, בקי במקרא ובמשנה וגמרא, דבורו בנחת ופיו מפיק מרגליות. מלבושו נקי בלא כתם או שמנונית, רצוי לבריות ולוקח נפשות במתק לשונו. תלמידיו היו בחורים וחתנים, שעומדים קצת ברשות עצמם ולומדים מה שהם לומדים מדעתם ורצונם. כשהיה מלמד להם דברי תורה היה כורך פירוש רש״י ובאור, מדרש אגדה ומחקר ומלעיטם ביחד, דולה ומשקה להם, בדרך אגב, מתורתם של החוקרים על הנסים ועל הנפלאות, על ידיעה ובחירה, על שכר ועונש וכיוצא בהם. ובאו הדברים לתוך לבם והרגיזו שם אמונות ודעות מקובלות והיו להן כסם המות לעכברים.

ובעון שנאת חנם, שהיה בנציה שונא את הליטאים ומספר בגנותם במושב חבריו החסידים, הפגיע בו מזלו הרע מלמד ליטאי זה. בישוב הדעת ובחלקות בא המלמד לבנציה ושעמם אותו בקסם שפתיו, כחבר זה שיודע ללחוש את הנחשים. עם אמרי נועם היה מטיל מעט ארס של ספקות והרהורים רעים בלב בנציה והתחיל הארס מפעפע בו עד שנשתנה ברוחו. מלמד ליטאי זה היה מלא מקרא ותלמוד כרמון ובנציה לא אכל מרמון זה אלא קליפתו. דברי שחוק וקלות ראש, ותוכו זרק–לא קרא ולא למד מפיו כלום. ראו חבריו שהוא אינו נלהב כך וירא שמים כשהיה. פעמים הוא משתמט מטבילת שחרית ופעמים משתיה של מצוה, אף על פי כן לא הרהרו אחריו. אדרבה דרשוהו לשבח ואמרו זו היא ירידה, שבאה לאנשי סגולה, כידוע, קודם לעליה. ילך „להזקן", יחיה ויתקנו... אבל חבל על הלשון, שאם אין שמירה מעולה לה היא מקברת את בעליה!

פעם אחת היו החסידים מסובים בבית-מדרש אחורי התנור ומספרים בנסים ונפלאות של בעלי-שם ואנשי מופת, כדרכם תמיד. לגלג עליהם בנציה ואמר, שהדברים דברי הבאי ואין ממש בבעלי מופת. שמעו החסידים ונשתוממו, מר צעקו על חלול קדשיהם. עמדו על בנציה וסטרו אותו על פניו ודחפוהו מבית המדרש. והיה המאורע הזה לשיחה בכל העיר ולחרפה לליבצי האדמוני. וכיון שהיה בנציה לשנינה נפתח פה להולכי רכיל והעבירו עליו דברי עו״ית ושמועות משונות ונתבזה אצל כל הבריות. והדבר הגיע לידי כך עד שבנציה היה אנוס לצאת מכסלון–וחנצה היתה גרושה!

י.

ולעת צאת הנשים, הזוזלות כביכול חולי-העצבים, לחמי חוצה לארץ היתה חנצה מזמנת עצמה בעצת ריפאי מקומה לעשות דרכה לווינא הבירה, לשאול שם ברופאים מומחים, והם יורוה מה חליה ולאיזו מרחץ היא זקוקה, ולכל מקום שישלחוה תלך. יענטיל היתה טרודה בהכנת צידה לבתה–בטיגון מרקחת ובאפיית דובשנין, גליסקאות ורקיקים, מספרת עם חנצה ומזהירתה על שמירת נפשה וכליה,

בדרך ונותנת לה עצות טובות וברכות מרובות. וליבצי עוקם חוטמו ושותק ומראה פנים זעומות, כמי שאין רוחו נוחה מכל מה שלפניו.

וכשהיה ליבצי יושב פעם אחת יחידי בחדרו ולבו זועף נכנס אצלו רבי אברהם, ולאחר שאילת שלום כנהוג אמר לו:

– הריני בא היום בהרצאה למעלתו ולכתך הגרושה.

– לזווג אותה אתה רוצה?–אמר ליבצי בעקימת פנים ובנדנוד ידים, שיש במשמעותם מעין סירוב ודחיה.

– מעין זיווג–אמר רבי אברהם בשחוק של תמים.

– דבר זה אינו ברשותי, אינו ברשותי, רבי אברהם!–אמר ליבצי, קופץ ממקומו ומנענע בראשו ובידיו כמתרחק ממה שאסור לו–עולם חדש היום. נשתנה העולם ונשתנה מנהגו. היום אין עוד כיבוד אב אלא כיבוד בנים. מה שאומרים לך הבנים עשה, ואם לאו...

– תנוח דעתך, רבי ליבצי. יש בדבריך קצת אמת, אבל אינם ענין להרצאתי. רוצה אני להרצות לפניך ענין אחר לגמרי. המעשה כך הוא–אמר רבי אברהם, מעביר ידו על פניו וזקנו ונושא עיניו לליבצי ומסתכל בו בכובד ראש–כך הוא המעשה, רבי ליבצי. את הירשילי, את הנער הירשילי הרי ידעת, יתום עני זה, שאוכל על שלחנך בשבתות ומועדים, בזכותו של רפאל ובקשתו. בקיצור, הגיעני באלו הימים כתב מרפאל ודורש ממני לשלוח אותו היתום אליו, ללייפציג, וגם להוצאות הדרך בשבילו שלח לי. דבר זה הביאני במבוכה גדולה. הרי הדרך רחוקה והטלטולים מרובים ואיך אשלח נער קטן לא-למוד יחידי? ואביו, עליו השלום, יהודי כשר, בעל תפלה מפואר בבית כנסית „פועלי צדק" בעירנו, הוא לפני מותו נתן את בנו זה על ידי, ואני הבטחתיו, שאשים עיני עליו, עכשיו כשילך יחידי ויסתכן, חס ושלום, בדרך יחייבתי את נפשי לאביו עד עולם. ואני שמעתי אומ־ים, בתך הולכת חוצה לארץ ובאתי היום בבקשתי, שהנער הירשילי ילך עמה. שומע אתה? אם בכל מקום טובים השנים מן האחד, כמו שכתוב, בדרך על אחת כמה וכמה.

–לפי דעתי ראויה היא בקשתך שתתמלא, אבל אין דעתו של אב מכרעת היום. בוא אצל בתי, רבי אברהם, ובקש מלפניה.

בא רבי אברהם אצל חנצה. וכיון שהתחיל דיבורו לומר: קבלתי כתב... הפסיקתו מתוך בהילות וטירוף הדעת ואמרה לו:

–קבלתי. . . אף אני, רבי אברהם!

רבי אברהם משתומם על דבריה ואינו מבין, והיא בכח הבהילות הולכת ואומרת בשחוק ידידות ובפנים צהובות והכל בנשימה אחת:

–ידעתי, ר' אברהם, ידעתי. עמי ילך הירשילי, עמי עד מקומו.

–טרם קראתי ואת תעניני, עוד אני מדבר ואת יודעת! – אמר רב אברהם, מעמיד פניו על חנצה–מניין את יודעת?

–מניין אני... מניין?– אמרה חנצה בגמגום ופניה מארימ(ו)ת כמתעוררת ומתחרטת על בהילותה וקלות דעתה ומבקשת לתקן שגיאתה – ה רשילי קדמך. מה בקשתו ידעתי, סברתי וקבלתי. . . ומה נפקא מינה? הירשילי ילך עמי, עמי ילך בדרך. סברתי וקבלתי...

רבי אברהם לא השיב לה כלום, אלא עמד שעה קלה בכפיפת ראש ובקמיטת מצח, כמהרהר בדבר ותוהה עליו, ואחר כך נתעורר ונענע בידו כמניח הדבר בצריך עיון, ואמר:

—„שקץ״!...

* *

*

לאחר קבלת מכתבה הראשון של חנצה מעיר ווינא עברו כמה שבועות וממנה אין דבר וחצי דבר, והיו הוריה וכל בני ביתם דואגים לה מאד. שאלו את רבי אברהם, שמא הודיעו הירשילי עליה? והשיב שלא קבל ממנו עדיין שום מכתב ואף הוא שרוי בצער עליו. ובט׳נים, ממציאי חדשות לאנשי העיר, דרשו מאורע זה בכמה וכמה השערות מבהילות ויצא מזה מוסר השכל להורים בכלל, שלא יניחו את בנותיהם גרושות ואלמנות לטייל בעולם, ומכל־שכן עם נערים ואפילו אם הם קטנים.

ועד שהרווים דווים ומצטערים הגיע מכתב מחנצה, שלוה מלייפציג, וראשית דבריו:

„מזל־טוב, נשאתי לרפאל!״...

—ארורים המרחצאות החמים! — צווח ליבצי בחמתו.

—אוי, נשואים בלא אב ואם! — בכתה יענטיל.

—השתא ניחא. נראה, שלייפציג היתה אצלם במחשבה תחלה, וה„שקץ״ ידעו! — אמר רבי אברהם בשמחה ובנחת רוח.

יא.

ובאגרת של משה׳לי להוריו, שמסר להם ירחי, כתוב לומר:

„אורח הגון יבוא אליכם במהרה, הורים חביבים! אדם יקר, שאני חייב בכבודו על החיבה היתרה, שהיתה נודעת לי ממנו ועל מדותיו הטובות, שהייתי מתלמד מהן כפי כחי בילדותי וגם עתה — זהו רבי אברהם חביבנו, שנזדמן עכשיו למקומי. לנשואי נכדתו בא, לנשואי בת בתו, אשת מסדר האותיות בדפוס עברי כאן. אני בשמחה קבלתי את פניו ונתתי לו שלום בקול ששון, והוא... הוא החזיר לי שלום בשפה רפה, בוחן אותי בעיניו ומראה לי פנים מתרעמות. ולמה? דבר זה נתברר אחר כך על ידי שיחה בינינו, שנמשכה כשתי שעות, ותוכנה כתוכן אותה השיחה, קודם כניסתי לבית־מדרש הרבנים ביני ובינך, אבי — כולה היא דברי קטרוג ורוגז מתחלתה ועד סופה. רוגז על בתי־ספר עברים כביכול ועל בית־מדרש הרבנים ביחוד, שיסודם אינו בקודש, ברוח ישראל ועל ידי ישראל, ולא מולדת בית אלא מולדת חוץ הם; רוגז על פקידיהם ומוריהם ועל תלמידיהם, וביחוד על תלמידי בית מדרש הרבנים, שמעשיהם אינם מתוקנים, פורקים מהם עול תורה ומתרשלים בלמודי עברים — מהם בורים נכנסים לבית־המדרש ובורים יוצאים, ומהם נכנסים ותלמודם בידם ובמהרה שוכחים אותו ויוצאים בלא כלום.

דברי אשמות אלה וכיוצא בהם, שמגלגלים עליהם, הטיח ר׳ אברהם בפני, מנענע עלי בראשו כמצר ודואג שמא הרעותי את מעשי והייתי כאחד מהם. אם להעביר את מחשבתו על חברי לא עלה בידי וגם לא יכולתי, מפני שבדברים הרבה הצדק עמו, הרי די לי שהספיקו דברי הוכחותי להראותו, שאני אני הוא כשהייתי ולא נתחמצתי, חלילה, ועמד ונשק לי על ראשי ואמר לי באהבה ובשמחה „שקץ", כדרכו. ואני איני כותב לכם כל זאת אלא מפני שמתוך דברי שיחתנו נתגלגלה לנו שאלה נכבדה, שאני מוצא את עצמי מחויב להודיעה לכם, הורים יקרים!

כיון שהסכמנו לדעה אחת, שבתי=ספר העברים, ובכללם בית=מדרש הרבנים, נבזים ושפלים הם אצל בני עמנו מפני שלא נעשו מלכתחלה על ידי היהודים בעצמם וברוחם ועל פי הנהגת חכמים וממונים מתוכם, וזמורת זר הם בישראל— נתגלגלה ובאה מאליה השאלה: לתכלית מה אני עמל ולומד בבית=מדרשי זה? — להיות מורה באחד בתי=הספר המחוזים? מריה דאברהם! את מי אורה שם אם התלמידים מועטים, וכמעט שאינם. והמורה היהודי כפוף ונכנע תחת הממונה אינו יהודי, שמטיל אימתו עליו ועושה הכל כרצוני. כמעשיו של זה הממונה על בית=מדרש הרבנים, שנוהג שררה על מורינו היהודים ביד רמה ובגסות רוח ויתגנו בעיני התלמידים, וכבוד התורה ולמודי העברים מתחללים עם כבודם ביחד.—ולהיות רב, כלומר רביני? אוי לה לרבנות, שאין בה מאלו דברים הראוים לה ושהיא מוטלת על הצבור על כרחו שלא בטובתו! עתידה רבנות זו להיות קשה לישראל כספחת, להכנים מהומה ולהרבות מחלוקת בקהל עדתם. הרבה הרבה הייתי מחשב בשאלה זו ובאתי לבסוף לידי החלטה, שיהא בית=מדרש הרבנים חשוב לי כפרוזדור—אתקין עצמי בו בלמודים כדי שאכנס לאוני=ברסיטה ללמוד חכמת הרפואה. רבי אברהם הסכים על ידי, והריני מציע הדבר לפניכם ומבקש עליו גם הסכמתכם.

ימי הבחינה בבית=מדרשי ממשמשים ובאים ואני שוקד וחוזר על הלמודים עם בנו של מיכאל ספיר, חברי בלמודי חול ותלמידי בלמודי קודש. כשאזכה בבחינה הרי עלי להתלמד בבית=מדרשי עוד שנה אחת ואחר כן אצא בשלום.

זה ספיר חברי נתדבק ברבי אברהם ומחבבו מאד. ואביו, האדון ספיר, הזמין את רבי אברהם לסעודת שבת בתוך שאר אורחים, שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה. רבי אברהם משתעשע על האדון ספיר, שמצא בו תורה ודרך ארץ, חכמה ודת, יהדות והשכלה שלובות ביחד, והוא משבחו ואומר: הלואי שירבו כמותו בישראל! ברוחו לא נשתנה רבי אברהם כלום. לבו חם בקרבו ונוח להתרגש כשהיה, אבל גופו תש מפני צרות רבות ורעות, שבאו עליו בימים האחרונים, והוא צריך חיזוק. הפצרתי בו, שילך אצלכם וישב אתכם בכפר שנים שלשה ירחים. אויר צח, ריח השדה, נאות דשא ועצי יער, השקט ומנוחה כח ושנות חיים יוסיפו לו. ואני ידעתי כמה אתם מוקירים את רבי אברהם ותקבלו את פניו באהבה ובשמחה. רבי אברהם נעתר לי, ולאחר ימים מועטים יבוא אצלכם. חכו לו!"

ואגרת זו של משה׳לי נתאחרה בדרך ובאה לידי הוריו בשעה אחת עם רבי אברהם.

דברי משה׳לי שבכתב נתפרשו אחר כך להוריו מפי רבי אברהם בעריכת שפתים וטוב טעם עד כמה פעמים, וכשהגיע הדבר להחלטתו של משה׳לי — להתעתד להיות דוקטור בחכמת־הרפואה, שחוק של קורת רוח נצנץ על שפת שמואל׳יק. שחוק זה מקום הוא ליודעי העתים להתגדר בו בחקירותיהם. בשחוק זה הרי נראה אצבע השכלה וכח מעשיה בימים ההם. הלא ראינו לפנינו אדם מישראל בוכה על עוזבי תורה ואין לו גדול מרב מורה הוראה בכל העולם, וזה בן־אדם בעצמו, כמסתיר פנים מהרב, מהדר פני דוקטור וששׂ עליו ושוחק בנחת רוח, ואין בין הבכיה להשחוק ובין הרב להדוקטור אלא משך זמן קצר כדי ארבע שנים! ואותו בן־אדם הלא הוא שמואל׳יק, מי שהיה סמרטטור ונעשה חכרן!!

(סוף יבא)

שאלת־היהודים בדומה השלישית.

מאת

ש. צ. וַצֶר.

א.

ה„סיסיה" השניה של הדומה השלישית תתחיל בעוד ימים מועטים והשאלה, שנתעוררה לפני חדשים אחדים, אם כדאי לעורר בדומה השלישית את שאלת־היהודים ובאיזו צורה כדאי לעוררה, נעשית „בוערת".

הצגתי מלת „בוערת" במרכאות כפולות מפני שבאמת אין התלהבות אמתית בהתיחסותם של היהודים הרוסיים לשאלה חשיבה זו. קיצוניים אנו בכל. בשעת המהפכה, עוד לפני שתים שלש שנים, הגיעה התעסקותנו בפוליטיקה הרוסית בכלל והעברית־הרוסית בפרט עד לידי „נקודת־הרתיחה". הכל—או כמעט הכל—האמינו, ששנוי־המשטר יביא לידי שווין דגמור לא רק של זכיותינו דמדיניות והאזרחיות, אלא אף של הלאומיות. אחר־כך באה הריאקציה—וכל תקותינו התנדפו כעשן. דאופטימיסמוס הנפרז נעשה לפיסימיסמוס קיצוני, ליאוש גמור. על מקום ההתעַקות היתרה ב„פוליטיקה" באה קרירות יתרה. יאוש כבד מִלא את הלב דנשבר, יאוש קר ואכזרי: יהידי־רוסיה חדלו לצפות לטוב, ועל־כן אינם מוצאים ענין בכל הנעשה בחיים המדיניים. ומה הפלא? כלום אפשר לצפות לאיזו הקלה והטבה מן הדומה השלישית עם מאות צוררי־היהודים שבה?

שנוי קטן לטוב רואים אנו באינטרס, שנתעורר לרגלי ה„שאלות־והתשובות", שבאו בעתון „פריינד" בנוגע לתְעוֹרַת שאלת־היהודים ב„סיסיה" הבאה. האינטרס הזה עצמו מוכיח, שמעט מעט עיבר היאוש הגמור ופוסק הקפאון הנורא בחיינו המרים. התעוררות כזו יש לה ערך כשהיא לעצמה. מה לעשות? גזרה היא מלפני החיים, שכל החי צריך לקוות, להשתעשע בתקוה לימים טובים מאלה. ובאינטרס המרובה בערך, שראינו בתשובות על שאלת ה„פריינד", יש להכיר את התקוה המבצבצת ועולה על תלמי הלב העברי: אולי יֵצא מתיק ממר.

באמת יש לתקוה זו רק ערך פסיכולוגי—ולא יותר. באמת אין לקוות לטוב מן הדומה השלישית, אין לצפות לכלום מן הרוב המכריע שלה. צריך אדם להיות תמים יותר מדאי או להיות אופטימיסט כמר נימילוביץ כדי שיאמין כמותי, שהכנסת שאלת היהודים אל תוך הדומה השלישית יכולה להביא לידי הנחות חשובות ליהודים. ואילו היתה תשובתנו על השאלה—אם לעורר את

שאלת־היהודים בסיסיה הבאה או לא, תלויה באותן התוצאות המעשיות, שיכולה התעוררותה להביא, היתה תשובה זו צריכה להיות אך שלילית.

כי ברור הוא הדבר, שהדומה השלישית, שהיא כלי־יוצר בידי הממשלה להשלים בה את כל חפצה ורובה הגדול הם הצוררים הגלויים של היהודים, לא תתן לנו שום הנחות ראויות לשם זה, שהיא לא תבטל אף אחת מן ההגבלות, המעיקות על יהודי־רוסיה ביותר. על כל פנים, אין מקום להקוות כאלו במצב המדיני השורר עכשיו, שאותו אך אותו צריכים אנו להביא בחשבון בשעה שאנו דנים על הכנסת שאלת־היהודים בהוה.

אבל באמות אין התשובה על שאלה תלויה רק בתוצאות המעשיות, שיכולה להביא התעוררות שאלתנו הבוערת בדומה, שצוררי־היהודים מרובים כל־כך. ההפך מזה היא אמת: דוקא מפני שאי־אפשר לנו לצפות לכלום מן הצד הממשי, דוקא מפני זה צריכה שאלת־היהודים להתעורר בדומה השלישית. במלות אחרות: דוקא מפני שאין בהכנסת שאלת־היהודים אל תוך הדומה השלישית שום צד מעשי, על־כן אפשר לדון על שאלת ה„הכנסה" הזו מן הצד הפרינציפיאלי, ולפיכך אפשר להשיב על שאלה זו בחיוב.

כי הטעות היותר עיקרית, שנתגלתה בטכסיסם של יהודי־רוסיה ב„ימים הפוליטיים הגדולים", והשגיאה הגדולה, ששגו הדיפוטאטים היהודיים בשתי הדומות הראשונות, היתה אותה המעשיות היתרה, שעל־פיה כִּוְּנוּ „בימים ההם" את כל מעשיהם,—יותר נכון: את כל אי־מעשיהם. מפני אותה המעשיות היתרה ואותה החשבנות הנִפרזה בעטו בצד הפרינציפיאלי של שאלת־היהודים: הם הביאו את הפרינציפיון לקרבן על מזבח התועלת, שדמו להשיגה על־ידי ה„טאקטיקה" שלהם.

בשעה שאף האומה הנלחצת היותר קטנה הלכה „בימים ההם" בדרכה המיוחדת, דברה בשם עניניה העצמיים, דרשה את משפטה הנגזל ביחוד ולא הסתפקה כלל וכלל בצעקות הכוללות על החמס וגזל־המשפט הכללי; בשעה שכל הלאומיים האחרים שברוסיה חשבו אחת לאחת את כל התביעות, שהם תובעים מרוסיה המחודשת, נתכוונו בתביעותיהם לא אך כלפי הממשלה הרוסית, אלא אף כלפי העם הרוסי,—כלומר, כלפי המעולים שבו, שנשאו את דגל־החירות בידם,— והיו נכונים אפילו לבוא בריב עם איתם ה„מעולים" ולהפרד מעליהם אם לא יטו אוזן קשבת לתביעותיהם המיוחדות,— אך לנו, היהודים, לא היתה דרך מיוחדת, דרך בפני עצמה, אך הד־קולנו לא היה נשמע ברמה ובעוז במקהלת העמים השונים שברוסיה: קולנו התערב והתמזג תמיד עם קולות אחרים ולא היה נשמע בפני עצמו. אנחנו לא דברנו בשם עניננו שלנו, אלא בשם גזל־המשפט הכללי, בשם הצדק האוניברסלי. ומכל שכן שלא באנו, חס ושלום, בתרעומת על נושאי דגל־החירות שבין הרוסים ולא באנו אליהם בתביעות לאומיות מיוחדות: העבד לא דרש את משפטו מן האדון, אלא כעבד גמור התפלל בעד האדון תחלה: כשיוטב לאדון יוטב גם לעבד ממילא.

וכל זה בא מתוך המעשיות היתרה שלנו, מתוך אותה החשבנות הפקחית, שהחליטה להפיק „תועלת" ממעשי אחרים, ועל־כן חלילה לה לבוא בריב עמהם. מסבה זו היינו נגררים אז אחרי ה„קדיים" בלי רצון עצמי ובלי תכנית לאומית. הן

העיקר הוא לנו, סוף סוף–כך אמרנו אז בלבנו–הסרת העול הכבד מעל שכמנו, ולא הצעקות והדרישות; ולמה לנו, איפוא, להפרד מעל ה„יסודות המתקדמים", אם יותר נקל יהיה לנו להשיג את מטרתנו כשנכרוך את דרישותינו בדרישות הכלליות, אם יותר טוב לנו, כי שמֵנו לא יהיה נִשָׂא ביותר על השפתים? למה לנו להתרעם ולהרעיש עולמות על שאין „היסודות" האלה דואגים לנו, אם בטוחים אנו, שבשעה שיתגשמו בחיים הפרינציפים הכלליים של תנועת־השחרור הרוסית יתגשמו גם מאויינו,–ובפרט, בשעה שאוהבינו וידידינו, שעליהם אנו נשענים, מיַרְאים אותנו, שהרעשת־עולמות מצדנו יכולה להביא לנו הפסד מוחשי? ואיך יכולים אנו לביא בתרעומת על האופוזיציה ולהציק לה בטענות ותביעות שונות, בעוד שֶׁלה אך לה כל תקוותינו?

ובאותה המעשיות מתבארת גם השתיקה הבלתי־יפה של הדיפוטאַטים היהודיים בשתי הדומות הראשונות, זהו חטא, שלא יכופר להם לעולם!

בשעה שצירי כל האומות השונות וכל הכתות והמפלגות השונות השתמשו במלואה באותה חירות־הדבור, שנתנה להם במת הדומה, בשעה שהצירים הללו השתמשו כראוי באפשרות שנִתְּנה להם לקרוע שמים בצעקתם על החמס הנעשה להעמים והמפלגות, שבשמם דברו, והמטירו אש וגפרית על ראשי כל אלה, שהציקו להם דורות שלמים בלי שֶׁיָכלו אפילו לתַנות את צרתם ברבים,–נאלמו דומיה אך הדיפוטאַטים היהודיים. כרחלים נאלמות נשאו בסבלנות את המסגר, ששמו הק"דיים על פיהם, ואף זה–אך מפני אותה המעשיות היתרה, שהצריכה אותם לשתוק, שלא לדבר: הרי בטוחים היו, שהדומה רובה ככולה היא בעד השוָאַת זכיותיהם של היהודים, ואם־כן הרי יבוא שווי־הזכיות ממילא כשיתגשמו על ידי הדומה כל הפרינציפים של תנועת השחרור. הם המתינו עד שתֵעָשׂה מלאכתם על ידי אחרים, שדרשו מאתנו בשכר זה רק דבר מועט–לשתוק.

הדיפוטאַטים היהודיים היו בהולים על התועלת הריאַלית, שקִוו להשיג בשביל היהדות הרוסית, ועל מזבחה של תועלת זו הקריבו את כל אותם הדברים, שהיה בהם משום כבוד האומה הישראלית: את תביעותיו של הפרינציפיון המוצק, שֶׁדְבר אין לו עם המעשיות הפקחית והחשבנות התגרנית.

יכך עברה שעת־הכושר–והמלה העברית, שצריכה היתה להשמע מפי הדיפוטאַטים העברים בפאַרלאַמנט הרוסי, לא נשמעה, ועלבון העם העברי–זה העם היותר עשוק וגזול מכל העמים האחרים–לא נתבע, וצעקה, צעקה גדולה ונוראה, שצריכה היתה לחדור אל שערי־השמים מעל ואל עמקי־השאול מתחת, על העול והחמס הנעשה לנו, לא נשמעה. כלאנו את הרוח המתמרמר בתוכנו, כלאנו את הרוח הסוער הזה, שהתפרץ החוצה, שמנו אסורים של חשבנות פקחית ותגרנות של יושבי־קרנות על רגשותינו היותר קדושים–על הכעס והחימה, שהיו עצורים בעצמותינו, ושמנו מחנק להם בלבנו.

ב.

ולפיכך אפשר, שצריכים אנו להשיב בחיוב על השאלה הנשאלת, אם להכנים את שאלת היהודים אל תוך הדומה השלישית, דוקא מפני שאנו בטוחים, שהכנסתה לא תביא לידי שום תוצאות מוחשות.

מאחר שברור לנו, שאין ערך מעשי חשוב לַמה שנעורר את שאלת־היהודים בדומה השלישית ואין לנו לצפּית מזה לשום תועלת חמרית, לא תעמודנה לשטן על דרכנו החשבנית היתרה והפקחות המעשית יאפשר יהיה לנו לשמור בטהרתו את הצד הפרינציפיאלי שבהתעוררות שאלה זו. כלומר: מאחר שלא חשבונות מעשיים יעוררונו לעסוק בשאלה זו בדומה, אפשר יהיה לנו לעוררה באותה ההכרה הראויה, שדורש מאתנו כבוד האומה העברית, ולהעמידה על אותו הגובה, שעליו צריכה היא לעמוד. ובמיבן זה אפשר להחליט, שדוקא שעה זו ודומה זו הן השעה היותר מוכשרת והמקום היותר מסוגל לעורר בהם את שאלת־היהודים.

כי עתה יכולים נהיה לתקן את המעוות, שעוינו בדומות הראשונות. לא עוד נתאמץ להחניק את הדמעות המתפרצות החוצה ואת כתב־האשמה, שערכה כנסת־ישראל שברוסיה נגד לוחציה־ונוגשיה, וגם לא עוד נרבה תחנונים כרשים ודלים, שישליכו לנו איזו פירורים בזויים, אלא נתן להתפרץ להמחאה העזה והסוערת על עול נורא, שנמשך כמה דורות, ונדרוש את המשפט, שנגזל מאת מיליוני אדם,—נתבע את עלבונם של דורות שלמים, שנמקו ביגונם היתום ושסבלו ענויים ומצוקות, שאין על עפר משלם. מעל במת הפּאַרלאַמנט הרוסי צריך להשמע „אני מאשים" של האומה הישראלית, שקולו ילך מסוף העולם ועד סופו...

ו„אני מאשים" זה צריך להיות מכוון לא כל־כך כלפי הממשלה כמו כלפי העם הרוסי, כלפי המעולים שבו.

כי, אמנם, כבר הגיעה השעה לחשוב את חשבונותינו אף עמהם. סוף סוף צריכה גם החברה הרוסית המעולה לשמוע מאתנו אותם דברי־האמת המרים, שלא שמעה עד עתה מפני הסבות האמורות. צריכים אנו להאדים את פניהם של המעולים שבה מבושה על המעשים הנוראים, שעשה לנו העם הרוסי ש ל ה ם. הן עמם הוא אותו ה„עם הרוסי הגדול", שרוצץ את גולגלותיהם של אבותינו, בנינו ואחינו; הן עמם הוא אותו העם הרוסי הגדול, ששנאתו אלינו נתגלתה בצורות פראיות כאלו. ומה עשו הם, נושאי־דגלה של תנועת השחרור, הם, המעולים שבחברה הרוסית, בשבילנו, כדי לכפר בזה על החטאים הגדולים, שחטא לנו העם הרוסי ש ל ה ם? מה עשו בשבילנו גאוני הנשמה הרוסית, הדוסטויבסקים והטולסטויים שלהם? מה עשו בשבילנו צעיריהם היותר נאורים, היותר מעולים, היותר אידיאליים, שבשם ר צ ו ן ה ע ם ה ח פ ש י, שהוא צריך להיות הכח היותר עליון בחיים הרוסיים, עשו את כל מעשיהם?—הם גרו בנו את החיה שבעם הרוסי שלהם, הסיתו את המונם לעשות פוגרומים ביהודים העניים והמדוכאים—והשחיתו את נפש צעירינו וצעירותינו עד לאין מרפא, עד שגם ידם היתה במעל הנורא הזה—.ותנועת־השחרור הרי סוף סוף, למרות המפלות שנחלה, הביאה דבר־מה למעולים של החברה הרוסית. רק אנחנו, שהקרבנו על מזבחה יותר מכל עמי־רוסיה, יצאנו ממנה וידינו על ראשנו. אך אנחנו נשארנו ריקים ושוממים כשהיינו. הלא הפּאַרלאַמנט הרוסי מתקיים ולכל אומה ולשון־שברוסיה, לכל כתה ומפלגה שבה, יש בו מספר הגון של דיפוטאַטים—אותו המספר, שהוא נצרך כדי שעניניהן יהיו מוגנים ותביעותיהן תהיינה מובעות. ורק אנחנו נשארנו עומדים מבחוץ, אך לנו אין באי־כח באותו מספר, שיוכלו להגן על ענינינו ולהביע את תביעותינו. ומחאתנו נגד עול זה צריכה להשמע בדומה השלישית בקול רם ובאומץ־

לב. תוצאות מעשיות לא תהיינה, אמנם, למחאתנו זו, אך ערך מוסרי יהיה לה בלי שום ספק.

ומכיון שכן, ראוי לנזיפה הדיפוטאַט ניסילוביץ על שמצא לנחוץ, קודם שיכנים את שאלת־היהודים אל תוך הדומה השלישית, לדפוק על דלתות סטוליפין ולבקש ממנו היתר על זה, ואחר־כך—לדפוק על דלתות גוטשקוב ובוברינסקי, לתהות על קנקנם ולהטות את חסדם אלינו. במעשיו אלה הראה כבר, שהעיקר הוא—לא כבוד האומה, אלא השגת איזו פירורים, שאַף אותה ראה רק בדמיונו בלבד. ולא מתוך נגוד פרינציפיאַלי להשתדלות בכלל ראוי הוא לנזיפה זו. אדם מישראל, שיש לו האפשרות להיטיב על־ידי השתדלותו להכלל נאו להפרט, ואינו משתדל—הרי הוא חוטא אף בשעה שהשתדלות זו היא בלתי־עימה לו ופוגמת בטעמו היפה. והוא הדין אף בשעה שטובת ישראל דורשת השתדלות מצד קבוצה שלמה של יהודים: אף אז אין משגיחים במה שהוא יפה ובמה שאינו יפה. אין זה קנה־המדה למוד בו את ערכו של הצעד, שצריך הוא להעשות. תהא שתדלנות, אם רק יכולה היא להביא את התועלת הנכספת. כדאי היא טובתו של ישראל, שיחידים ישחירו בשבילה את פניהם שעה קלה.

אבל יש רגעים בחיי כל אומה, שבהם היא מתפשטת את אינטרסיה החומריים, רגעים, שבהם, גאון־האומה דורש את תפקידו. ברגעים כאלה עושה האומה מה שעושה לא לשם השגת תועלת חמרית, אלא לשם ספוק צרכי הכרת־עצמה הלאומית. ואז היא לא רק אינה עושה את מעשיה לשם תועלת חמרית, אלא עושה אותם אף בנגוד למה שדורשת ממנה תועלת חמרית זו: היא מביאה אותה לקרבן על מזבח התועלת המוסרית, שהיא אך היא לנגד עיניה אז.

ורגעים כאלה צריכים להיות לנו רגעי הכנסת שאלת היהודים אל תוך הדומה. מה שאפשר לעשות ליחידים, אי־אפשר לעשות לאומה שלמה. מה שאפשר לעשות בחדרי חדרים אי־אפשר לעשות בפומבי, בפאַרלאַמנט הרוסי. לא בלשון של שתדלנות, בלשון של תחנונים ובקשות צריכים לדבר בשם האומה הישראלית מעל במת הדומה הרוסית, אלא בלשון, שבה מדברת הכרת הערך־העצמי של האומה, בלשון של בני־חורין מלידה, שנעשו עבדים־שבויים לשעה. ובלשון זו צריך לדבר אפילו אם על־ידי זה תהא סכנה נשקפת לאבד את הפירורים, שאפשר שהיינו יכולים לזכות להם אילו היה מדבר ה„רש" תחנונים.

ולפיכך צריכה שאלת־היהודים להכנס אל הדומה השלישית בלי שיעשו תחלה נסיונות של „הכשרת־הקרקע" לשם השגת תוצאות ממשיות. צריכים אנו לדאוג בנידון זה אך להתועלת המוסרית, שאך אותה אנו צריכים לשוות נגד עינינו; ותועלת מוסרית זו דורשת מאתנו, כי אך בנו בעצמנו נבקש את עזרתנו. אמנם, אי־אפשר לנו לבעוט בדעת האופוזיציה, שהרי אין לנו צירים יהודיים בדומה חוץ משנים, שאף הם אינם דברנים גדולים. כשנכניס את שאלת היהודים אל הדומה השלישית, צריכים נהיה לבוא בדברים עמה תחלה, לרכוש את הסכמתה. אולם זאת נעשה לא לשם השגת איזו תוצאות מוחשות, אלא לשם אותה התועלת המוסרית עצמה: כדי שלא נעמוד יחידים על שדה־הקרב, כדי שיהיו לשאלת היהודים מצדדים ולוחמים בדומה.

ג.

ואולם כאן אנו באים אל הטענה העיקרית של רוב המתנגדים להכנסת שאלת היהודים אל הדומה השלישית,—אל הטענה של מי „ילך לנו״?

הואיל וכל עיקרה של הכנסת שאלת היהודים אל הדומה השלישית אינה בשביל להשיג איזו תועלת חמרית, אלא בשביל להשמיע את קול מחאתנו העזה והנמרצה על העול והחמס הנעשה לנו,—הלא ברור הוא, שצריך הוא הדבר להעשות בכשרון מרובה ובתבונה—מה שאינו לפי כחותיהם של שני הצירים שלנו, היושבים בדומה השלישית. ב ע י ק ר ה ד ב ר יצטרכו, איפוא, הצירים הפרוג־ריסיביים הרוסיים ל„למד זכות״ על היהודים,—מה שאינו מתאים כל עיקר לאותה התכלית המוסרית, שלשמה מכניסים אנו את שאלת־היהודים אל הדומה.

כמה שטענה זו נכונה, אין היא יכולה להכריחנו, שנותר על הכנסת שאלת היהודים אל הדומה השלישית. כי, אם כן, אין לדבר סוף. ימים ושנים תחלופנה—ומחאת העם העברי לא תשמע. כי לפי המצב המדיני של עכשיו אפשר להחליט כמעט בודאות, שהדומה השלישית תמות במיתה טבעית ושזקנותה לא תבייש את ילדותה, ולא עוד אלא שאף בדומה הבאה אחריה לא ימעטו היסודות השחורים וגם בה לא יהיו יותר משני דיפוטאַטים יהודיים, שיהיו דומים פחות או יותר למר ניסילוביץ ומר פרידמאַן. ולפיכך, אם יש לנו להזקק לטענה זו, אין זו כדי לדחות לגמרי את הכנסתה של שאלת היהודים אל הדומה השלישית, אלא כדי לבקש אמצעים, שלא יהיה למוד־הזכות על האומה הישראלית מסור כֻולו בידי הדיפוטאַטים הנכריים.

ואמצעים כאלה יש ויש.

שאלת היהודים אינה צריכה להתעורר על ידינו בדומה השלישית עד שלא תהיה תחלה א ס פ ה כ ל ל י ת ש ל ה ע ס ק נ י ם ה צ ב ו ר י י ם ה י ה ו ד י י ם, שבה יעובדו בכללם ה„דירקטיבים״ בשביל שני צירינו שבדומה השלישית. ומאחר שאי־אפשר לסמוך על שני הצירים הללו בלבד וגם אין מן הראוי, שהצירים הרוסיים הפרוגריסיביים יגינו על זכיותינו בדברים, שיהיו, קרוב לודאי, לא לפי רוחנו, צריך שהאספה תבחר בועד פוליטי תמידי, שבידו יהא מסור כל ענין הכנסת שאלת־היהודים אל הדומה השלישית. ועד זה יתעסק בקבוץ החומר הנצרך לתכליתו ובעבודו, הוא יעבד את נוסח הצעת־החוק בדבר השואת זכיותיהם של היהודים ויערוך ב כ ל ל ם גם את הנאומים, שצריכים יהיו להשמע מעל במת הדומה, והוא יבוא בדברים גם עם הנואמים הנכריים, שיצאו ללמד זכות עלינו, וידריך גם אותם בהוראותיו, כדי שיהיה בידם החומר הנצרך לדרשותיהם וגם ידעו, מה רצוי לנו ומה אינו רצוי ולא יזכו אותנו שלא מדעת ובכוונה רצויה בדברים, שאינם זכות בעינינו, אלא חובה. וכך, כשיכניסו הצירים שלנו את שאלת־היהודים אל תוך הדומה וכשינאמו את נאומיהם, לא יהיו עושים דבר על דעת עצמם. הם יהיו מה שצריכים הם להיות: ש ל י ח י ־ צ ב ו ר. הם יעשי מה שיעשו כפי שיצום הועד המדיני וידברו מה שידברו כפי מה שישים הוא בפיהם.

כמובן, יותר טוב היה אילו היו לנו נואמים מפורסמים ובני־סמך, שאינם מצטרכים להוראות ולועד „עומד על גביהם״; אבל מה לעשות, אם מזלנו גרם, שאין לנו בדומה נואמים כאלה? על־כל פנים צריך להשתדל, שיושפע מרוחם על

אותם הנאומים, שיהיו נשמעים בדומה על ידי שני צירינו ועל־ידי הצירים אוהבי־ישראל באמת מן הנוצרים, שאמנם מועטים הם מאד אפילו בתוך האופוזיציה, אבל סוף סוף מצויים הם וידברו מתוך אהבה או מתוך חובה.

וכלום יש צורך להרבות דברים אחרי כל האמור עד עתה גם על השאלה: איזו תביעות צריכה להכיל הצעת־החוק על השואה־זכיותיהם של היהודים, שיכניסו צירינו אל הדומה בפקידת הועד המדיני –: אם צריכה יבוא בה תביעת זכיות אזרחיות ולאומיות כאחת או צריכה היא להסתפק אך בדרישת שווי־זכיות או אף בפחות מזה: בבטול הגבלות ידועות–ולא יותר? –. המסקנה ההגיונית מן הדברים האמורים למעלה – שאין אנו מצפים לתועלת חמרית ממעשינו בדומה השלישית- היא, בלי ספק, שאין לנו שום סבה לצמצם ולהגביל את דרישותינו. חשבון מעשי לצמצום זה אין לנו, וכבוד האומה דורש מאתנו, שנדרוש כל מה שחסר לנו וצריך לנו באמת. והרי לא רק חייה החמריים של כנסת־ישראל שברוסיה פגומים ולקויים הם בסבת ההגבלות האכזריות, דמעיקות עלינו, אלא אף חַיֶּיהָ הרוחניים. ולפיכך אי אפשר לנו, שנאפיל עליהם בטלית של שתיקה. צריכים אנו להראות גם על כל אותם הענויים הקשים, שענו בהם את נשמתה של היהדות הרוסית. צריכים אנו לדרוש יצירת תנאי־קיום נוחים אף בשבילה.

אין אנו צריכים להכנים את שאלת היהודים אל הדומה כתגרנים. אין אנו רשאים להכנים כל יסוד של „סחור־מכור" לתוך הענין החשוב הזה. צריכים אנו לדרוש כל מה שנצרך כדי שיהיו חיינו ברוסיה מתוקנים מכל צד ואין לנו להביא צרכים אלו לקרבן על מזבחם של צרכים אחרים. אין אנו רשאים לדבר בלשון התגרנית, שמיעצים אותנו לדבר בה בפארלאמנט הרוסי: „מותרים אנו על זכיות אלו, שיותר קשה לכם לתתן לנו, בשביל שתתנו לנו אותן הזכיות, שיותר נקל לכם לתתן לנו".

עם גדול ומדוכא אינו רשאי לדבר בלשון עלובה כזו.

רוּחַ עֶרֶב.

רוּחַ עֶרֶב, רוּחַ דְּמָמָה,
כֻּלֵּךְ רֹךְ וּמְקוֹר תַּנְחוּמִים!
בָּאָה אַתְּ עִם סוֹדוֹת עֶרֶב
וַחֲלוֹמוֹתָיו הָעֲגוּמִים.

בָּאָה אַתְּ עִם צִבְאוֹת צְלָלִים
וּבִכְנָפֵךְ עֶצֶב סְתָרִים.
הֲגַם אַתְּ בּוֹדֵדָה תוֹעָה
וּמִתְנַעְנַעַת עַל הֶהָרִים?

מַלְכַּת עֶרֶב נוּגָה, צְנוּעָה,
רֶגַע קַל רַק אַתְּ פּוֹקְדָה
אֶת גַּנֵּנוּ, וְלַמֶּרְחָק
אַתְּ שָׁב חֲשָׁה וַחֲרֵדָה.

לֹא אֵלֵינוּ בָאת. אַךְ בְּעָבְרֵךְ
רֵיחוֹת הָר הֵבֵאת כֹּה דַקִּים,
וּבְמַגָּעֵךְ אַתְּ קוֹרֵאת לִי
לַמֶּרְחַקִּים, לַמֶּרְחַקִּים...

בָּאָה דוֹם אַתְּ אֶל חַלּוֹנִי
וְאֶת פָּנַי אַתְּ מַחֲלִיקָה;
רֶגַע—וְהֶמְיַת קוֹלֵךְ עוֹלָה
כְּבָר אֵלַי מִסּוֹף הַבִּקְעָה.

אַךְ כְּבָר צַר לִי פֹּה בְּחַדְרִי.
אֵצֵא אַחֲרַיִךְ וְאֶרְדְּפֵךְ.
אַיֵּךְ? הֵם... רַק עוֹד נְשִׁיקָה
שׁוֹלַחַת אַתְּ לִי בִּקְצֵה כְּנָפֵךְ...

יעקב פיכמאן.

להשתלשלות התורה הסוציאליסטית.

ד

(סוף).

סן־סימון ותלמידיו.

המלומדים-אומרים תלמידי סן־סימון-מרבים את הנסיונות, מנתחים את כל הבריאה, מעשירים את המדע בתלי־תלים של פרטים חדשים, מוסיפים עובדות, שהן פחיה או יותר מלאות־ענין, על העובדות הקודמות, כמעט כולם חוזרים ובוחנים את החקירות שכבר נעשו, עומדים מזוינים במיקרוסקופים שלהם, כדי שלא ישתמטו החזיונות היותר קטנים מן החקירה החודרת,-אבל היכן הם המלומדים, שיכניסו סדר ושיטה בכל העושר הזה, שנאסף בלי כל סדר? היכן הם הצוברים את העמרים הרבים מאחרי הקוצרים? ראו, שהתורות הישנות אינן מתאימות אל ההתגלויות החדשות, ובאו לידי מסקנה, שאין צורך לעסוק אלא בסקירות בלבד. במקום בנין בית חדש וקיים התחילו מסתפקים בעשית עמידים בודדים.

אבל-מוסיפים תלמידי סן־סימון ואומרים-אפשר לטעון ולומר: הלא יש אקדימיות, ששם נועדים אותם מבני־האדם, שהוכיחו גלוי את כשרונותיהם הגדולים על־ידי ההתגלויות שנתגלו על־ידם, ומקום יש לחשוב, ששם, בבתי־האקדימיות הללו, מעבדים את שדה־המדע באופן מתאים אל המטרה ובמדה דרושה לכך?--אמת הדבר, בתי־האקדימיות עומדים על תלם וחבריהם מצוינים בלמדנות גדולה; כל אחד ואחד מהם יודע על בוריו מדע אחד, יש גם בקיאים בהרבה מדעים,-אבל אין השקפות כוללות, שיכניסו הרמוניה אל תוך העבודות הרבות והשונות. חברי־האקדימיה מתאספים באולם אחד, אבל אין אחדות במעשיהם, אין אידיאה כללית, שממנה יצאו כולם. כל אחד מהם עסוק במדעו ובחקירותיו ואינו שם לב אל המדע האחר ואל כחו להפיץ אורה על השאלות של המדע שכננו. „ולפיכך אנו מוכרחים להודות, כי עובדה היא, שאין שום רעיון פילוסופי מושל בתורות המדעיות שבזמננו ומכנים בהן את היחס הנכון. בכל המון החקירות המדעיות אי אפשר לגלות כלום מלבד קבוצה עשירה של עובדות בודדות, מוזיאום של מידאליות יקרות, שהן מחכות אל היד, שתעשה בהן סדרים. הערבוביה, שבאה במחות, שוררת במדעים עצמם, ואפשר לומר, שאנו רואים בהם את המראה המעציב של האנארכיה הגמורה".

ומה אני רואים בחרושת־המעשה, בעבודות־החברה? סן־סימון רואה היה

בעינים בהירות, איך מנצלת השיטה המדינית את אנשי־חרושת־המעשה, אבל איך הבעלים מנצלים את פועליהם היה רואה ואינו רואה. על־ידי ההתפתחות החברותית בשנות־השלשים בצבצה ההתנגדות הנמרצה, שהיתה חבויה בפנימיותו של ה„מעמד השלישי". בכפרים הלכה וגדלה החרכזות האדמה בידיהם של בעלי־הקרקעות הבינונים והגדולים. ביחד עם זה הלך וגדל מספר הכפריים, שיָצאו אל הערים. בשנת 1831 עלה כבר מספר דרי־הערים בצרפת לשבעה מיליונים נפש. התקוממות הפועלים נגד שוכריהם נעשתה יותר ויותר תכופה, יותר ויותר עצומה. בשנות 1832, 1834, 1839 כָּבו את אש־המרידות של הפועלים בנחלי־דמים. אבל עוד קודם שהתפרצה הלהבה חדלו תלמידי סן־סימון לראות באנשי־חרושת־המעשה את ה„בעלים הטבעיים של האומה", גלו את קרבתם אל הבאַנקירים, שעמדו אז בראש־הממשלה, ואת התנגדותם אל הצרכים האמתיים של הצבור, אל האינטרס הכללי: „בעל חרושת־המעשה דבר אין לו אל האינטרסים של החברה; המשפחה, מכשירי־העבודה, העושר הפרטי, שהוא רודף אחריו – אלו הן האנושיות שלו, עולמו ואלהיו. באותם בני־אדם, שהם הולכים בדרכו שלו, היא רואה את שונאיו, זומם ואורב להם; עשרו, ואפילו שמו הטוב, תלוי בחורבנם של אלו. בידיהם של מִי נמסר הרוב הגדול של בתי־המלאכה ומכשירי־העבודה? בידיהם של אלו, שהיו יכולים להוציא מהם את התועלת היותר גדולה לעניני־החברה? – בלי־ספק לא!"

„באורגאַניזציה של העבודה יש חסרונות חשובים. חרושת־המעשה יש לה תורה; אבל אותה התורה עצמה הרי היא המקור העיקרי של הערבוביה. דומה, שבעלי־תורת־הכלכלה לא היו מתכַּונים אלא לפתור מין שאלה שֶׁכּזו: אם נניח, שהמנהיגים הם בורים יותר גדולים מן המונהגים; אם חוץ לזה נניח, שהמנהיגים, במקום לעבור לשֵׁם התקדמותה של חרושת־המעשה, משתדלים לעצור בעד התפתחותה של זו ושהאנשים, שבידיהם נמסרה ההנהגה, הם אויבים מלֵדה לבעלי־העבודה; אם נניח את שתי ההנחות האלו, – איזו אורגאַניזציה של חרושת־המעשה תהיה אז יותר מתאמת לצרכי־החברה? מובן מאליו, שמפני ההנחות האמורות לא יכלה ההחלטה המוכרחת, היסוד היחידי והכללי, שאליו באו ואותו הכריזו האיקונומוסטים, להיות אחרת זולת: Laisser faire, laisser passer. עדים אנחנו היום, שהתוצאות המוכרחות של אותו היסוד, שתנאים ידועים הביאו אותו להעולם, היו צרות גדולות. אילו היה צורך בדוגמאות, אפשר היה לאסוף אותן בהמון ולהוכיח על־ידן את חולשתה של אותה התורה, שרצתה להפרות ולהרבות את חרושת־המעשה באופן האמור. בזמננו גדולה היא מאד מדת־חירותה של חרושת־המעשה בפיעל. העיקר של האיקונומיסטים הכל מודים בו באנגליה ובצרפת – ומה היא התמונה, שעינינו רואות? כל אחד מאנשי־חרושת־המעשה אינו יודע את כמותם של צרכי־החברה בפירות המקצוע שלו, אלא היא הולך ועובד על־יסוד סקירותיו שלו, בלי שיהיה מורה־דרך, קומפאַס כללי. מתפשטת שמועה, שמקצוע ידוּע מביא ריוח גדול – וכל הכחות, כל הרכוש מתפרץ בבת אחת אל אותו המקצוע. אין אדם רוצה לאבד את זמנו באספת ידועות נכונות על מדת־הצורך ועל גבוליו. האיקונימיסטים מוחאים כף למראה הרבוי הנפרז של פרי־החרושת, הם רואים את ההתחרות, שהיא הולכת ומתפשטת

במדה מרובה. אויה! מה נעשה במלחמת־מות זו? המנצחים המועטים מאושרים הם, אבל נצחונם נקנה על חשבונם של קרבנות־אין־מספר.

„התוצאה המוכרחת של איפן־העבודה האמור היא זו, שערך־השווי שבין היצירה (הפרודוקציה) ובין הצורך מתבטל הוא מדי רגע ברגע. בטול זה הוא הגורם לאותן המהפכות שאין מספר להן, לאותם המשברים של המסחר, שאימתם מוטלת על העסקנים ושהם מעכבים אף את הפרויֶקטים היותר טובים מלצאת מן הכח אל הפועל. מצבם של האנשים הישרים, שהם אוהבים את העבודה, הולך, ונהרס,–עובדה, שהיא מביאה רעה רבה להכרה המוסרית של בני־האדם, לפי שהיא מכרחת לחשוב, שבעזרת העבודה והיושר בלבד אי־אפשר לעשות חיל. מתגברת הערמומית ומתפארים במדה זו. צעד אחד, שהוא נעשה בדרך זו, יש בו די להשחית את כל האדם.

„נוסף לזה, מניח העיקר היסודי: Laissez faire, laissez passer, שהאינטרסים של היחיד מתאימים להאינטרס הכללי,–אבל המין גדול ועצום של עובדות בא ומכחיש הנחה זו.

„יש עוד צד שלשי, שעל ידו אפשר להסתכל בחרושת־המעשה. צד זה הוא היחס שבין האנשים העובדים ובין האנשים בעלי מכשירי־העבודה, או בעלי־הרכוש. צריך להעיר, שהאדמה, בתי־המלאכה והרכוש מביאים את התועלת היותר גדולה להפרודוקציה אם הם נמסרים בידיהם של היותר מוכשרים או–במלות אחרות – בידיהם של אלה, שיש להם כשרונות אינדוסטריאליים. אבל בזמן הנוכחי אין כל מכשירי־העבודה למיניהם נחלקים אלא לרגלי־המקרה העִוֵר של הלֵדה, ובשעה שהיורש, בעל־הרכוש הבטלן, מוסר אותם בידיו של פועל מוכשר, דבר מובן מאליו הוא, שהרֶוח הנקי, הרוח הראשי חוזר לידיו של בעל־הרכוש העצל ומשולל־הכשרונות. מה כל זה בא ללמדנו? כי חרושת־המעשה יכולה היתה להתקדם הרבה יותר ולהשתחרר מכל אותן הצרות, שהן מלוות איתה יום יום, אילמלי היו מכניסים סדר באותה האֶכספלואטאציה, שעושים בכל כדור הארץ, ואילמלי היתה השקפה כללית מושלת עליה. אבל הכל לדרכם פנו ואין אחדות ואין חברותיות. מנהיגי־החברה מכריזים: מי שיכול–ילך ויציל את עצמו וכל האברים של הגוף הגדול נפזרים לכל ארבע־רוחות־השמים ואומרים: איש איש ידאג לעצמו, האל לא ידאג לאיש Chacun pour soi, Dieu pour personne)".

וההכרה המוסרית הולכת ויורדת „לא רק בקרב המושלים אלא בקרב העמים בכלל. „אם נערוך את המצב המוסרי בזמננו לעומת המצב המוסרי של עמי־אירופה בימי־הבינים, בשעה שהנַצְרוּת הכתה את שרשיה עמוק בקרב הלבבות, נראה את ירידתה של החברה הנוכחית".

אבל גם האמנות הולכת ונובלת. „אין אהבה בקרב החברה... האמן האמתי אינו בא אלא בשעה שיש לב מוכשר לעשות הוד־השירה ולהבין את סוד־שיח־הנשמה, המדברת מתוך המפעל האמנותי. לב זה אינו בחברתנו, שבה מתרופפים כל הקשרים הכלליים והפרטיים והאנכיות שלטת שלטון בלי־מצרים".

ואמנם, ימים רעים באו להאמנות הצרפתית בתקופתה של הריבולוציה היולית. מעינות־השירה דללו וחרבו ותהי יבושת על־פני הארץ. את הפרוזה

של החיים, את „האנשים כמו שהם". את הצעיר ראסטיניאק, שיצא „לעשות אושר ולקפיץ בראש" ואת הזקן גראנדי, „שהיה עושה-חביות ונעשה בעל-מיליונים". מצייר היה באלזאק בפשטנות טבעית ובדייקנות של מי שֶׁמונה מעות; ואומר היה באלזאק לקוראיו: „מה לעשות! מעשיה זו הרי היא עובדה אמתית. מה אתם רוצים—שאני איטיב לעשות מן האמת עצמה?". כן! אמת היה בציוריו, אבל אמת זמנית, אמת של תקופה ידועה, של עשרות או של מאות-שנים, אבל זכר לא היה בהם להאמת הפיוטית, להאמת, שדבר אין לה עם הזמן ועם המקום והיא מסתתרת בחביון כל הנשמות שבכל הדורות—הדורות שהיו והדורות שיהיו.— ומאחורי ה„רומאניסט של הפינאנסיסטים" עמד ה„דראמאטורג" של אלו, סקריב, אבי בתי-החרושת של הספרות. סקריב ותלמידיו המרובים חסרים היו „כשרונות מקוריים, לא היו להם שום השקפות עצמיות, אינטרסים אמנותיים זרים היו להם"; אבל לעומת זה מטרה היתה להם, שאֵליה שאפו בכל מאמצי-כחם: „לעשות חיל ולצבור כסף". ואת מטרתם זו השיגו,— ביחוד סקריב. הוא היה אהובו של הצבור הפאריזי בכל-ימי-ממשלת לואי-פיליפום והבאנקירים, במשך שמונה-עשרה השנה, שעברו בין הריבולוציה היולית ובין הריבולוציה היונית. אותו היו מחַקים סופרים בעלי-כשרונות, כמעשהו היתה עושה ג'ורג' זאנד. ובשנת 1835 בחרו בסקריב לחבר האקדימיה הצרפתית...

משורר ברוך-ה' יחיד היה לאיתה תקופה--אלפרֶד די מיסֶה. בנשמת-המשורר הזה חיים היו כל הנגודים וכל הסתירות של תקופה זו ושל התקופות האחרות והיו מתגוששים זה בזה, אבל לא היה בכחם להוביש את מקור-שירתו ולהחליש את כח-אמנותו. יצירותיו מלאות חיים ודם, אבל גם חן ויופי; יונקים הם שרשיהן מן ההוה המוגבל וראשיהן משיגים את הגבולים ומתַכדים עם הנצחיות. אבל: לא הוא היה ה„מוצלח" שבדורו. דור זה היה כפי שתארוהו סן-סימון ותלמידיו. הוא הצטרך לשנוי עיקרי.

היה מי שאמר, כי דרכם של המשיחים להתיחס בפֶסימיות יתרה אל ההוה, ולעומת זה באופטימיות יתרה אל העתיד. מאמר זה יש בו הרבה אמת, אלא שיש להיסיף עליו דבר אחד: המשיחים אינם נואשים לגמרי מן ההוה, אלא הם נואשים מן הצורה, שקבלו החיים בהוה. צורה זו הם פוסלים ומבקשים להוציא את החומר, שעליו נקבעה, ולחזור ולעַבד אותו ולתת לו את הצורה החדשה, שבה הם רואים את השלמות הנכספה.

קשה היה על תלמידי סן-סימון לבטל את החיים ההוים בטול גמור, לפי שעיקר-העיקרים של אמונתם היה—שהתולדה האנושית היא שלשלת של השתלמות בלתי-פוסקת. לפי דעתם, לא בא סן-סימון לעולם אלא כדי לגלות את החוק הזה, שהוא מפרש את העבר וההוה ומורה דרך לעתיד לבוא. כי תלמידי סן-סימון היו מאמינים, שהחברה האנושית אינה נסוגה אחורנית וגם אינה סובבת על ציר אחד, אלא היא הולכת ומתעַלָה תמיד מַעלָה מָעלה. סימני-הנפילה, שאנו רואים בתקופות ידועות, הם על צד האמת סימנים של חבלי-לידה, של התהוות סדר יותר מש‍כלל. האנושיות יש לה תקופות אורגאניות ויש לה תקופות בִקֹרתיות, שהן ערבן של תקופות אורגאניות חדשות. בתקופות האורגאניות מסודרת החברה בחיצוניותה ובפנימיותה: יש סדר לחייה ולהשקפותיה על החיים,

יודעת היא להבדיל בין הטוב ובין הרע, כל אחד מחבריה יודע את חובתו ועושה אותה. מעט מעט באים כחות חדשים, מצטבר חומר חדש, שאין להם מקום בתוך האורגאניזציה הקימת. מתחלת התקופה הבקרתית. הכל עובר תחת שבט־הבקורת, ומכיון שניהן רשות למשחית שוב אינו מבחין, והוא הולך ובוחן ובודק את המקומות היותר נסתרים ונכנס אף אל קדשי־הקדשים מזוין בכלי־זינו וחרב מטפטפת דם בידיו. אבל אך כלתה הבחינה חוזרים אל סדר־היום, בוררים את האוכל מתוך הפסולת, זורקים את הישן שנפסל ומכניסים במקומו את החדש, שבשלו התחוללה כל הסערה, ונותנים לכל זה צורה חדשה, שהיא מתאמת לו — ועוד הפעם מתחלת התקופה האורגאנית.

תלמידי סן־סימון מבקשים ומוצאים את השתלמותה של האנושיות, קודם־כל, בזה — שהשנאה וההתנגדות בחיים האנושיים הולכים ודלים, ורוח החברותיות וההתאחדות — למרות כל המכשולים המרובים, שהוא מוצא על דרכי ושהם מתגלים לפנינו בהשקפה ראשונה, — הולך וחזק. השתלמותה של החברותיות הולכת ממדרגה למדרגה. המשפחות מתאחדות לחברה עירונית אחת והחברות העירוניות מתחברות ונעשות אומה שלמה. כך היה ביון, באיטליה, בספרד, בצרפת ובאשכנז. ושוב אנו רואים בזמן יותר קריב לנו, שהאומות מתאחדות לכנסיה אחת, קתולית. ברור, איפוא, הדבר, שההתנגדות בקרב האנושיות הולכת ופוחתת. בראשונה היה האדם נמצא במלחמה תמידית עם כל הסובבים אותו. המשפחה היתה החברה הראשונה, שבה התאחדו בני־האדם ושבתוכה פסקה מלחמת האדם באדם. מכאן ואילך לא היתה המלחמה נמשכת אלא בין המשפחות השונות. משנוצרה החברה העירונית בטלה אף מלחמת־המשפחות ומשבאה לעולם האומה חדלה גם מלחמה־הערים לעשות שמות בקרב האנשים. הקיפה של האהבה מתרחב והקיפה של השנאה מתמעט בתכיפות הכרחית. ואותה ההשתלמות מתגלית גם ביחוסיהם הכלכליים של בני־האדם. „עד עכשיו הולך האדם ועושה אכספלואטאציה בחברו; האדונים והעבדים, ה„פאטריציים" וה„פליביים", האצילים והמשועבדים, בעלי־הרכוש והחוכרים, הבטלנים והפועלים — זוהי התולדה המשתלמת של האנושיות עד היום הזה". ההשתלמות נראית היא בזה, שהיחוסים שבין המעמדות העליונים והתחתונים הולכים ונעשים יותר נוחים, יותר אנושיים; ואף על פי שעיקר־האכספלואטאציה עדיין חי וקיים הוא, הרי אינה דומה אותה האכספלואטאציה, שהיה האדון של העולם העתיק עושה בעבדו, ללזו, שבעל־הפאבריקה עושה בפועלו. ושוב השתלמות זו לא ללמד על עצמה בלבד באה, אלא ללמד על העתיד כולו. כי הנה ימים באים — „וקרובים הימים ההם אלינו" — והאדם יחדל לעשות אכספלואטאציה באדם, ויעשו כל האנשים אגודה אחת לעשות אכספלואטאציה בעולם הדומם, וירדו ברגת־הים ובעוף־השמים ובכל חיה הרומשת על־הארץ. „חברה כללית — זהו העתיד שלנו; איש איש לפי כשרונותיו, כשרון כשרון לפי מעשיו — זוהי הזכות החדשה, שהיא עתידה לבוא במקומן של זכות־הכבוש וזכות־הלידה".

וכי צריך, אם־כן, לבטל את זכות־הקנין בכלל?

תלמידי סן־סימון אינם מסכימים לדעותיהם של הקומוניסטים הקיצונים, שרצו לבטל את זכות־הקנין כל עיקרה. מה שהם רוצים לבטל הוא, קודם־כל —

אותו ה„משפט הקדום", שזכות־הקנין היא „עובדה, שאי־אפשר לה להשתנות". „התולדה האנושית מ־מרת אותנו, שמחוקקי־החוקים לא היו פוסקים מלשלוח את ידם באורגאניזציה של הקנין: או שהיו מגבילים את טבעם של הדברים, שזכות הקנין יכולה לחול עליהם, או שהיו מגבילים את מרת־ההשתמשות, שבעל־הקנין יכול לעשות בדברים, שהם שייכים לו, ואת הזכות, שיש לו על מסירת־אותם הדברים לידי אחרים". לכתחלה—כסבורים היו תלמידי סן־סימון—היתה זכות־הקנין מתפשטת בין על הדברים בין על האנשים; בה במדה שהאדם משל על הסוס ועל המחרשה ועל שאר מכשירי־העבודה, באותה מדה עצמה משל על האדם. המחוקקים הגבילו, קודם־כל, את זכות־הקנין על האדם החושב והמרגיש, ואחר־כך התחילו מגבילים את זכות־הקנין על נכסים בלתי־מטלטלים, דבר זה אנו רואים בדיני־הירושה. המחוקקים אסרו על בעל־הקנין להנחיל את קנינו למי שירצה, כמו שהיה הדבר נוהג בזמנים הקודמים, וחייבו אותו להנחילו לבניו, מהחלה לבנו הבכור לבדו ואחר־כך—לכל הבנים חלק כחלק. ומכל הדברים האלו אנו למדים, ראשית, שזכות־הקנין הלכה נתפשטה יותר ויותר ומספר הנהנים ממנה הלך ונתרבה, ושנית, שהיחס שבין בעל־הקנין מצד אחד ובין בעל־הידים מצד שני, נשתנה לטובתם של האחרונים. אלו הם הדרכים, שבהם חייבת זכות־הקנין ללכת אף להבא, הלוך והשתלם.

„לנו אומרים בלי־הפסק: הקנין הוא היסוד של כל הסדר החברותי. אנחנו בעצמנו מכריזים את האמת הנצחית הזו. אבל השאלה היא זו: מי צריך להיות בעל־הקנין? אם הבן הבטלן, הבור ומשולל ההכרה המוסרית, או האיש, שהוא מוכשר למלא את תעודתו החברותית באופן הראוי? מבטיחים, שבצרפת בטלו כל הפריווילגיות של הלדה—אבל הירושה המשפחתית מה היא? כלום אין הזכות של העברת־הקנין מן האב אל הבן רעה מכל הפריווילגיות שבעולם, מפני שהיא זכות לחיות בתוך החברה ושלא לעשות כלום או לקבל שכר יתר על העבודה?".

„אומרים: הבן היה תמיד יורש את נחלת־אביו. כמו כן היה עובד־האלילים אומר: בן־החורין היה תמיד מושל על העבדים. אבל האנושיות עמדה והכריזה על־ידי ישוע: בטלה העבדות! עכשיו היא מכריזה על־ידי סן־סימון: איש איש לפי כשרונותיו, כשרון כשרון לפי מעשיו. בטלה הירושה!"

ובטולה של זכות־הירושה ימשוך אחריו את בטולה של האכספלואטאציה, שהאדם עושה באדם. אחרי בטול זכות־הירושה אפשר יהיה לקיים כהלכה מצות „ואהבת לרעך כמוך". אז תתחזק ממשלת־החירות בעולם ויחדל הפועל להיות משועבד לאדוניו בעניניו הגשמיים, השכליים והמוסריים. אבל גם הכלכלה החברותית עתידה להוציא מזה תועלת גדולה, לפי שהחברה תשיג אפשרות להשתמש בכל כח ובכל כשרון באופן היותר מתאים לצרכי־הצבור, מכשירי־העבודה יוצאו מידיהם של האנשים חסרי־הכשרונות ובעלי־הכשרונות יהיו יכולים לפתח את כשרונותיהם, כי איש לא יעמוד לשטן על דרכם.

„במעשה היתה שיטה זו צריכה לעבור לשיטת הסוציאליות של הממשלה (Staatssocialismus); אחר שיעבור דור אחד תפסק זכות־הקנין הפרטי וכל אחד מבני־החברה יהיה לפקיד מדיני. תלמידי סן־סימון לא הסכימו לחלק את הקנין חלק כחלק בין כל בני־החברה, לפי שחלוקה זו היתה מביאה לעולם אי־יושר,

שהוא קשה מן החלוקה הבלתי-שוה. הם היו מאמינים באי-השויון הטבעי של בני-אדם ובו ראו את אבן-הפנה של החברה ואת סבת-התפתחותה. המעבר אל המדינה האידיאלית צריך היה להיות, קודם-כל, בטולה של העברת הנחלה אל הקרובים הרחוקים, הנהגת מסים גבוהים על הירושה, מלוי-מקומן של החובות המדיניות על-ידי ארנוניות ויסודם של באנקים כדי להקל את ההלואות וביחוד את אלו, שבעלי-האדמה נזקקים להם" (ג. מייער).

ממשלתם של בעלי-החרושת, שאותה דרש ועליה נבא סן-סימון בשנית העשריה השנית של עבודתו הספרותית, התחילה בצרפת במחצית השניה של המאה שעברה ובאנגליה עוד זמן-מה קודם לזה. ו"התביעות של תלמידי סן-סימון, הקשורות בתקופת-המעבר, קצתן נמלאו וקצתן הולכות ומתמלאות. וכי עתידה אף הירושה בכלל לעבור בקרוב מן העולם? וכלום יגרור בטולה של זו אחריו את בטולה של המשפחה, כמו שחשב משה לאצארוס? ומה תהיינה התוצאות של בטול-המשפחה—טובות .או רעות לקיומו של המין או להתפתחותו של היחיד?

תלמידי סן-סימון מסכימים היו ותובעים, שזכות-הירושה תתבטל, אבל בנוגע לשאלת בטול-המשפחה היו הדעות ביניהם מחולקות: קצתם היו מצדדים בזכותה של המשפחה בצורתה הנוכחית וקצתם היו דורשים להכנים בה שנויים. וההכרה, שיחוסי-המינים צריכים להשתנות, נובעת היתה מהשקפתם על הדת ועל העיקרים החדשים, שצריך להכנים בה.

לפי-דעתם, שלטת חוקת-ההשתלמות גם בדת. הדת עוברת ארבע מדרגות של התפתחות: על המדרגה התחתונה נמצא דפיטישיסמוס. על-פיו מופיעים כל החזיונות הטבעיים בתור אלהיות, אלא שהאדם מתיחס אליהן על-פי רוב כמו שהוא מתיחס אל הדומים לו: פעמים פונה הוא אליהן בתפלה ובתחנונים ופעמים—בשעה שאינן ממלאות את בקשתו- מכה אותן. על המדרגה השניה נמצא הפוליתיאיסמוס. על-פיו כל הטבע כולו הוא אלהות והוא גדול ונשגב באין ערך מן האדם. האדם לא רק מתירא מפני האלהות, אלא אף אוהב אותה. מושג-החסידות (piété) בא לעולם. המושג מן החיים בעולם-הבא מצטרף ומזדכך יותר ויותר והאדם פוסק לראות בהם את המשכם של החיים בעולם הזה עם תענוגיהם הגסים. על מדרגה יותר גבוהה מתרומם המונותיאיסמוס של העברים, אבל גם בתוכה נשארת היראה מפני האלהות ההרגשה הדתית העיקרית. בנצרות—כך חושבים הסן-סימוניסטים—התגדל והתקדש המושג של האלהות. האלהות מתרוממת אל הספירות היותר גבוהות והאדם מבטל לפניה את עצמו ואת הכרתו השכלית בטול גמור. האהבה אל האלהות נעשית עיקרית בהרגשה הדתית, החיים בעולם-הבא—המטרה והכל, וחיי-עולם-הזה—האמצעים, שעל-ידיהם מכין האדם את עצמו להכנס אל החיים ההם.

אבל „השתלמותה של ההרגשה הדתית" נכרת לא רק בחייו הפרטיים של היחיד, אלא אף בחייו החברותיים. בתקופת-הפיטישיסמוס מצומצמת החברה האנושית בחוגה של המשפחה. אמנם, פעמים שמשפחות מועטות או אף מרובות מתחברות, אבל חבור זה אינו אלא זמני, כדי להשיג על-ידו מטרות ידועות במלחמה של התנפלות או של הגנה. בתקופה השניה, הפוליתיאיסטית, עומד מוסד-המשפחה על תלו, אבל ביחוד עמו מתפתח מוסד חברותי חדש ויותר חשוב: העיר-המדינה;

והאדם מקבל חובות אזרחיות כל-כך מרובות וחשיבות, עד שהן ממלאות את החלק היותר גדול מזמני. המינות-איסמים של העברים הקדמונים עשה את האדם לחלק משלם יותר גדול-מן האומה, אלא שהדת העברית היתה מציאה מחברתה בקנאה מיוחדת את כל בני-האדם, שלא נולדו בקרב האומה העברית. משבאה הנצרות—כך הורו תלמידי סן-סימון—קבעה ביחד עם העיקר של אחדות האלהות גם את העיקר של אחדות המין האנושי ושויון האומות השונות. ולפיכך נבנתה על יסידה של הנצרות החברה היותר מקפת—הקתולית.

אבל הנצרות אינה המדרגה היותר עליונה של הדה. חוקת-ההשתלמות גוזרת על האנושיות לעלות מעלה מעלה. שקר הוא, שהאמונה תעבור מן העולם. אפילו בעלי המדעים החיוביים אי-אפשר להם להתקיים ולעמוד בלי האמונה. כי מהו הבטחון, שהם בוטחים במציאות ההתמדה והסדר שבעולם? כלום אין זה עיקר של אמונה? וכל אותן האכסיומות, שהמיתודה המדעית יוצאת מהן ובונה עליהן, מה הן? כלום אינן דברים של אמונה? ושוב: המדעים באים ומחלקים את החזיונות העולמיים חלקים חלקים ומסדרים אותם על יסודה של ההשערה, שיש יחס וקשר בין החזיונות הללו—זה מנין להם? ובכלל מאמינים היו תלמידי סן-סימון, שאין בכח המדעים לבטל את עיקרי-האמונה, שעל פיהם הכל צפוי מראש והכל בהשגחה נעשה (Destination et Providence).

הדת הנוצרית פרסה את עצמה, לפי שהניחה את ההנחה המוטעית, שיש התנגדות עיקרית בין הרוחניות ובין הגשמיות, בין הנשמה ובין הגוף. נאמנת אל עיקר זה רצתה הנצרות להיות דת רוחנית, ועל-כן פרשה את עצמה מן הגוף ומן החיים הגופנים והיתה רואה בדם את התגלותו של החטא. בעיניה של חשד היתה הנצרות מסתכלת בכל אותם הדברים, שיש להם יחס אל חיי-העולם הזה, אל שמחת-החיים ואל הכרת-העולם. אמת, שהנזירים ואנשי-הרוח בכלל היו עוסקים במדעים, אבל עסק זה היה עסק-ארעי ושלא לשמם של המדעים גופם,—עסק, שהכנסיה היתה סובלת אותו, אבל לא מעירה ומעירדת חבה אליו. ולפיכך „הגיעו הדברים לידי כך, שהיסוד החולני שבאדם, שעליו הושתתו בעת ובעונה אחת השירה, המדע וחרושת-המעשה, הלך והתפתח מחוץ לכנסיה ולחוקותיה, וכשקבל אותו היסוד כח ידוע, התחיל מצדו לכפור בתורת-הכנסיה". עיקר-האמונה, שעל-פיו יש התנגדות בין הרוחניות ובין הגשמיות, לא נתן לנצרות להקיף את החיים החברותיים של בני-האדם. „ממשלתי אינה מן העולם הזה"—אמר מיסדה של הנצרות. ומה אנו רואים במשך כל ימי-הבינים? שתי רשויות משתמשות יחד, שתי-ממשלות מתקוטטות זו בזו: הממשלה הרוחנית של הכהן-הגדול הקתולי והממשלה החולנית של הקיסר הרומי.

תורה חדשה עתידה לבוא לעולם ועיקר חדש יהיה לה, שכל הבניה החברותית והדתית תבנה על-פיו מחדש. עיקר זה כלול במושג החדש של האלהות, שיבטל בריבות הימים את כל המושגים-הבלתי-שלמים מן האלהות, שהיו ידועים להאנושיות עד עכשיו. והמושג החדש הזה הוא: „האל הוא אחד. האל הוא המציאות כולה, הכל נמצא בקרבו, הכל נמצא על ידיו, הוא—הכל. האל הוא נמצא אין-סופי, הכלל, שהוא מתגלה באחדותו החיה והפועלת. זהו- האהבה הכללית האין-סופית, שהיא מופיעה לפנינו בשתי צורות עיקריות: בצורת-הרוח ובצורת

החימר". הרוח והחימר, שבני־האדם נחלקו כל־כך על אודותיהם, „אינם הויות ממשיות, אינם אף שתי סובסטאנציות נפרדות זו מזו, אלא הם דו־פרצופין של הויה אחת... שתי ההפשטות העיקריות, שבעזרתן אנו עושים אנאליזה בחיים ועל־פיהן אני מחלקים את היחיד, כדי להקל את ההבנה".

התוצאה המוכרחת של העיקר החדש (שבא, כידוע, מתורתו של שפינוזה) תהיה—בטול ההתנגדות בין הרוחניות ובין הגשמיות, בטול־השניות, לפי שהרוח והחימר אינם אלא ההתגלות של „הנמצא האין־סופי, של הסובסטאנציה הכללית". „הגיעה השעה, שהאדם חייב להבין, שבכל חלקי־מציאותו, כבכל חלקיו של הנמצא הכללי (האל), שולטת הרמוניה גמורה". החומר מתרומם למדרגה של התגלות־האלהות וערכו חוזר לישנו (est rèhabilité).

אבל ביחד עם זה ספה תמה ממשלתו של הרע בתור הויה חיובית. כי מהו אותו הדבר, שהיינו נוהגים לקרוא לו „ממשלת הרע"? כלום יש בעולם דבר רע, „סיטרא־דמסאבותא"? העולם הרי הוא—על פי העיקר האמור—מראשו ועד סופו התגלותה של האלהות, שהיא כולה טובה, כולה טהורה, כולה קדושה,— ומהיכן הטומאה יכולה לבוא, מהיכן הרע יכול לקבל את יניקתו? הרע אינו על־כן אלא מושג שלילי ואין לו שום הויה עצמית. כל אותם הדברים שבעולם, שהיו יכולים להביא נזק להאדם, שהיו מסוכנים לחייו ולמנוחתו, שקצר כחה של ההכרה האנושית לראות אותם מראש ולהזהר בהם או לשעבד אותם לרצונו,— כל הדברים הללו היו מונחים מחוץ להקיפה של הסימפתיה האנושית והיו נראים לו לאדם כהתגלותו של כח־הרע שבעולם. אבל הקיפה של הסימפתיה האנושית היה הולך ומתרחב תמיד ובהתאמה לזה הלך והתקצר חוג ממשלתו של הרע. בטל ההבדל שבין המשפחות, הערים והאומות וביחד עם זה גם האימה, שהיתה כל אחת ואחת מהן מטלת על חברתה—ומיד חדל ה„זר" להיות רע וטמא. פסקה היראה מפני כמה כחות טבעיים עורים, לפי שלמד האדם למשול עליהם ולהוציא מהם תועלת גדולה וטובה מרובה—וחוג־ממשלתו של הרע הלך ונתכווץ ונתקצר. ואותה ההתקצרות אין לה גבול, לפי שאין גבול להשתלמותם של הצדדים השונים שבחיי־האדם. וזה שאמר סן־סימון: „דור־הזהב, שההגדה העורת קבעה את מקומו מאחורינו, באמת הוא מלפנינו".

השתלמותו של האדם היא התרחבות־ההקף של הסימפתיה האנושית, שהיא כוללת בתוכה את האהבה, ההכרה והכח, במלות אחרות: את המוסר, המדע וחרושת־המעשה. השתלמות המוסר היא יסוד־היסודות ועיקר־העיקרים, לפי שהשתלמות המוסר היא התרבות האהבה בעולם. „האהבה היא—החיים באחדותם. ההכרה והכח אינם אלא אפני־ההתגלות של האהבה. כל הכרה, כל פעולה, או— מה שאחת היא—כל התורה וכל המעשה, יוצאות מן האהבה ואליה הן שבות; היא המקור, היא הקשר והתכלית. ולפיכך אלו מבני־האדם, שהאהבה היא ההרגשה השוררת בהם, כלומר, אלו שחייהם נמצאים במצב הנורמאלי השלם, צריכים להיות בהכרח המנהיגים של החברה; ולפי שהאהבה היא מקפת בעת ובעונה אחת את הסוף ואת האין־סוף, לפי שהיא מבקשת את האל וגם עתידה למצוא אותו, על־כן יכולים רק הכהנים העומדים בראש־האמונה להיות מושלי החברה. חובתו של הכהן היא להזכיר לבני־האדם בלי־הפסק את תעודתם, לעורר בלבם את האהבה אליה

ולהוליד בהם את הכחות הדרושים כדי למלא אותה, ולהכניס סדר באותם הכחות כדי שיתאימו אל התכלית".

ממשלת־הכהן מקפת את כל מקצועות־החיים החברותיים. „בו מתגלית האחדות של החיים ובאותה שעה עצמה—האחדות החברותית והמדינית". „הדת מקפת את השיטה המדינית בכל מלואה". הכהן העומד בראשה הוא הקשר החי שבין בני־האדם, הוא העומד ביניהם ובין האלהות, המיחד את הסוף עם האין־סוף. „הכהן אינו עומד יחידי בקרב־החברה, אלא הוא נכנס ביחס היותר קרוב והיותר אינטימי עם כל אחת מן המשפחות, הוא מרגיש, חושב ופועל לשם התועלת של כולן, ורק על־ידי התאחדות זו יש לו יחס ישר אל האלהות".

הכהן העומד בראש־החברה, ממנה את הכהן העומד בראש המדעים ואת הכהן העומד בראשה של חרושת־המעשה, ומוסר לשני אלה את כל שאר האנשים לפי כשרונותיהם לעסוק במדעים או בחרושת־המעשה. חובתו של „כהן־המדעים" היא לעשות את העבודות המדעיות פוריות, מובילות אל התכלית הכללית. כמו כן החובה מוטלת על „הכהן של חרושת־המעשה" לדאוג להאיכות והכמות של פירות־העבודה במקצועות השונים ובתנאים השונים, שבהם בני־האדם נמצאים. חוץ לזה, שני הכהנים האלה „מחלקים את כל האנשים למפלגות לפי כשרונותיהם ונותנים להם את שכרם לפי מעשיהם". וכך יש לפנינו שתי היראַרכיות, זו של המדעים וזו של חרושת־המעשה. שני הכהנים, העומדים בראשן של ההיראַרכיות האלו, אינם נשמעים אלא לכהן החברותי, כהן־האחדות. כי הכהן החברותי הוא ה„חוקה החיה", שבה מתלבשת האידיאה של האמת בכל התקופות האורגאַניות. „החוקה החיה היא—בן־אדם". הוא „המסכים והנוזף, המשבח והמגנה, המעורר והמעכב, המצוה והשופט". בידיו ובידיהם של הפקידים העומדים תחת פקודתו מתרכזים החוקים והמשפטים. „לעתיד לבוא תהיה החוקה גלוי־רצונו של הפקיד להעומד תחת פקודתו, מצוה, שמתן־שכרה או עונשה בצדה. כל משפט היא עובדה של שכר או עונש, שהפקיד נותן להעומד תחת פקודתו".

וכל אותם העומדים תחת הפקודה מה הם חושבים על מצב־הענינים האמור? וכי שמחים הם בחלקם?

כדי להשיב על שאלה זו „מן הצורך הוא, קודם־כל, לעבור במחשבה אל החברה החדשה, שהיא שונה לגמרי מכל אותן החברות, שהן נמצאות עכשיו ושהיו נמצאות בזמן מן הזמנים הקודמים". חברה זו אין המנהיגים שלה עולים לגדולה „בזכות של נצחון" או „בזכות־אבות", אלא „בזכות כשרונותיהם המוסריים, המדעיים והמעשיים". בעיקר הדבר, הנסיון ההיסטורי מלמד אותנו, ש„בתקופות האורגאַניות האבטוריטט והמשמעת הן מדות אציליות, לפי ששתיהן אינן אלא עשית החובה הדתית".

במאה התשע־עשרה, המאה של דימוקראַטיות, של להיטות אחרי הבחירות ואחרי הקולות, של שלטון הכלל „אחרי רבים להטות", לא היו רואים בהשקפותיהם של תלמידי סן־סימון על האורגאַניזציה של הממשלה בחברה העתידה לבוא אלא חלום חזיון־לילה, הד־קולם של ימי־הבינים, „ימי החושך ומורדי־האור". ג׳ון סטיואַרט מיל, שבעיקר־הדבר נוטה היה לתורתם של הסן־סימוניסטים והרבה למד מהם ביודעים ובלא־יודעים, מוצא, שהאורגאַניזאַציה של הממשלה,

שתורה זו מציעה, היא דבר שאי־אפשר לגמרי. שיטה זו—הוא אומר—„נותנת מקום לעריצות גמורה מצד מושלי־החברה. ואותה הממשלה לא תאבד את התכונה האמורה אפילו בשעה שנניח—בנגוד להשקפותיהם של המורים הראשונים—שאפשר יהיה להחליף מזמן לזמן את האנשים שבידיהם נמסרה, בהתאמה אל התוצאות של עמידה־למנין כללית. ההנחה, שבריה אנושית אחת או אפילו אחדות, אף אם תהיה היותר נבחרת, יש לה כל התכונות, שהן נצרכות כדי לבור בשביל כל אחד ואחד את העבודות המתאימות לכשרונותיו, לקבוע בשביל כל אחד יאחד את השכר המתאים בדיוק אל מעשיו ולתת לכל בני־החברה את המגיע להם מצד הצדק; כי, חוץ לזה, כל־בני החברה יהיו מרוצים במושליהם ובמעשי המושלים האלה או, לפחות, יסורו למשמעתם בלי שיהיה צורך להכריחם לזה,--הנחה זו היא חלום, שאין מן הצורך לבטל את אפשרותו. להסכים, שיחידים ישקלו כל אדם ואדם במאזנים ויתנו לזה יותר ולחברו פחות, הכל לפי חות־דעתם ורצונם החפשי—להסכים לזה לא היו יכולים אלא אותם האנשים, שהיו רואים ביחידים ההם בריות נעלות על האדם והיו מתיחסים להם באותה היראה, שיראים מפני החזיונות העומדים למעלה מן הטבע".

הכל רואים את האמתות והבהירות שבהשקפתו של מיל—„בהירות מ ל ב נ ת", שמצַטיין בה אופן־כתיבתו של סופר זה, כמאמרו של ניטשה. אבל ברור הדבר, שבזמננו, שבו באה התורה של „האדם העליון" ומוצאת המון־מאמינים, שבו עולה התמונה של „הדוקטור שטוקמאַן" ומעוררת הרהורים רעים על הצבור וממשלתו, על דעת־הצבור וגסותה ועל בחירות־הצבור והמכונה, שעל־ידיה הן נעשות, ושבו כל כך מתפללים, כל־כך שואפים אל האדם הגדול, המשיח, שיגאל ויוציא את הנשמה מן הבאַנאַליות, שבה היא מתרפשת ומתכוצצת באימה, בחרדה ובגועל־נפש, מקטנות־מוחין ודייקנות של חנונים, שהן מעקרות ומסרסות את כל הכחות, את כל הכשרונות,—בזמננו זה אפשר להסתכל בעינים אחרות באותו החלום על המנהיג־הצדיק, שכל העולם לא נברא אלא כדי לקבל ממנו את הטעם של החיים ואת הזכות שעל החיים. צריך ואפשר להסתכל בעינים אחרות באותה העובדה הזרה, שהרוב גדול של החולמים־הסובלים הגדולים, שחלמו על האנושיות ועל עלית־נשמתה, נשאו את חליה וסבלו את מכאובה ובחבורתם ובמסירת־נפשם בקשו לרפא אותה, להחלימה ולהחיותה,—או שהיו רואים בהם עצמם את המשיח והגואל, או שהיו מבשרים את בוא האדון ומלאך־הברית. וכלום מקרה הוא הדבר, שרובם החשוב של בעלי־ה„אוטופיות"—או, יותר נכון, כולם—בעמקי נשמתם אריסטוקראַטים־מושלים היו ואי־אמון פחות או יותר גדול חבוי היה בלבם אל הדימוקראַטיה אפילו למרות רצונם, אפילו למרות השקפתם על החיים ועל החברה? גלוי וידוע הוא, שהדימוקראַטיה של עכשיו היא מדרגה הכרחית במהלך ההתפתחות האנושית: האריסטוקראַטיות ההיסטורית מתנוונה, מסתאבת וכח אין לה עוד, אַריסטוקראַטיה חדשה אין עכשיו בעולם,—אבל המדרגה שתבוא אחריה, שאליה האנושיות הולכת, שעליה היא מטפסת ועולה, ערפל חתולתה ואין חש ואין יודע מה טיבה. שונות השאיפות, שונות הדעות ושונות הנבואות.

(עוד יבוא).

בר־טוביה.

שנה אחת.

(רשימות).

מאת י. ח. ברנר.

(המשך) *).

פרק ה.

גם נעשה למינץ והוא מתקבל.

חנינא מינץ נמסר לעבודת הצבא לא באותו היום שנמסרו כל בני גילו, כי אם ימים אחדים אחריו, לאחר שהספיק בינתים להיות מובל רגלי מהכא להתם ומהתם להכא, אל ח. העיר ובחזרה, ששם צריך היה למצוא עדים שהוא הוא מינץ ולא אחר; לאחר שהתגולל לא לילה אחד על האצטבאות של „מקְרוּת" העיר ג. והעיר ח. ללא אוכל וללא שינה וללא תקיה לצאת מן המצר, ולאחר שנמצא לו חומר די והותר לחשוב מחשבות על דבר כל אי־הסדרים אשר בין היהודים ובכל הנוגע ליהודים. הרפתקאות רבות ושונות, גדולות וקטנות, מגוחכות ונוראות ומכאיבות־מכאיבות עדו עליו, עד אשר זכה, לאחרונה, ביום שמש אחד להבָּדק ערום ולהמסר.

שעות רבות, מבלי ראות פני איש, התהלך מינץ בודד בחדר הפנוי והסגור, שאף ספסלים לא היו בו, ואין צריך לומר: מוצא לצרכי בני אדם, שעות רבות–עד אשר התחילו מכניסים אליו חברים להסגר מבני גילו, מאלה שכבר „נלקחו" בהחלט או נועדו לבחינה שניה, מה שקורין „איספיטניה" בלע"ז. כי חוק הוא לאנשי הצבא מבני ישראל אשר בליטא, החשודים על הבריחה, להיות נתונים במשמר מיד כשהם נמצאים ראוים לעבודה, וחובה עליהם לשהות שבועות מספר ב„מרכז־המאסף" עד הקבע בפקודה מקום עבודתם ועד השלחם לשם,--בהבדל מבני עם הארץ, ואף מבני עמי הנכר, שיש די אמונה בהם, כי ימצאו לדורשיהם ביום הדרוש, ולפיכך הם הולכים לבתיהם בשלום לכל ימית בין הזמנים הללו עד השלחם אל הלגיון.

הצעירים המיועדים לצבא הללי, בבגדיהם, בגדי חול, נדחפו החדרה איש אחרי רעהו ועל פני כל אחד בת־צחוק חִוֶרת, טפשית, כאומרת: „עתה היתה כריתת־בריתך שלמה: נִמַלת ונהיית לבן המלכות!"--ומיד כִסו שני החלונות של החדר מעברם השני בפני יהודים, פני מכרי השבוים, פני אחיהם וידידיהם, אמותיהם ורעיותיהם, אבותיהם ודודיהם והתחילה שיחה כבירה בפה ובתנועות על זכיות שונות ועל מדרגות שונות ועל בקרת דרופא ועל הטלת מומים ועל ישיבה בתענית ושתית־טבק לשם סכנה ומשחק בקוביא שבועות שלמים רצופים בכדי שלא לישון בלילות ועל אמירקא, ושוב על אמריקא, ועל שלש מאות רובל–וגדולה מזו היתה הצעקה בידאי, אלמלא השומר, שחשב לו לחובה לגרש את „היהודים" מעל פני „האסירים".

---

*) עיין למעלה עמ' 124.

מראה החדר היה כמראה כל חדר ריק העומד לשכירה בלי כלים. צורה של כלא לא היתה לו. על כן חרה אף ווייסינקר מאד בשומר על קראו למו „אסירים" והיה שולח לשון מאחריו ומבדח בזה את דעת הנאספים. ווייסינקר זה, ליביל ווייסינקר, היה מין בריה נמוכה, בחלט ארוך ובמכנסים--טלאי על גבי טלאי. פניו היו פני קבצן זקן; עיניו ירוקות, חודרות וזועמות. צמח של שערות אחרות שחורות ונרפשות היה על סנטרו ומקים שפמו שמתחת לחוטם היה מכוסה כלו באבקת טבק אשר אהב להריח בה. הוא דבר כל העת בשבח מעוט כחו, והיה משתטה כל אותו היום, והתפאר, שיש אשר אמר לשנות את טעמו ולהתחפש ללקוי-ברוחו, כדי שיפדה על ידי כך („מי לא יאמין שאני מטורף, מי לא יאמין?"), אבל הוא מצא שאין צורך בכך: הוא לא יעבוד גם בלאו-הכי, בשום אופן לא. הוא נשלח עתה לבחינה. זה לו אין „הברוך-הבא הראשון". הוא כבר נבדק גם אשתקד וגם לפני שנתים. הוא נדחה משנה לשנה. עתה הפעם השלישית—וחסל. אָ, ליביל, הללויה!

קטן ורזה היה גם חיים—חייב סתם: כך קראו לו הכל (מאיזה טעם קונספירטיבי) ואפילו לא-חבריו, שידעו אותו מקרוב—אבל פניו כולם אמרו: לא שמחה מעושה ולא יגון דומם, ומצחו-מֻמשל ברוח מיוחד. אך נכנס הלז החדרה--ומיד התחיל לעבור מיד ליד קול קורא בזרגון: אל אנשי הצבא. הוא השיג תיכף בשביל הכניפיא הרעבה לחם ונקניקים ממולאים יבשים. מינץ לקח אף הוא כדי חלקו פרוסת-לחם, אבל לא נגע בנקניקים, כי זהיר היה מלאכול דבר מן החי.

מבלי פנית למאן-דהוא ביחוד. התרעם מיוחס, בחור צהוב, שמן ומרושל, בן עשירים מווארשא, ששתי אצבעות היו מקוטעות לו ברגלו השמאלית. הרי צרות אלו של ישיבה זו אינן אלא כעין הוספה, חי נפשו; מגדנות ופרפראות, קנו ח סעודה! וככלותו את הטיראדה-התאניה ישב לבדו באחת הפנות, שרוי כולו בעצבות וזעף והעויה מיוחדה, שחכתה ודרשה, כי אתו יתנהגו באופן אחר. ואמנם לא עברו שעות מועטות וכיסו של דודו הפבריקנט שבג. העיר בא לרוָחתו, והכל ראו כיצד הלך לו מזה מיוחס דנא, מלֻוֶה על ידי אמו ואחותו הנאה, והוא פסח קצת ברגלו האחת.

לפנות ערב, ככלות ישיבת היום של שרי בית המועצות, הוצאו גם מינץ עם חבריו מן החדר הסגור. האולם הגדול והסואן לפני שעה היה ריק, ורק מסביב ל„אסירים" שתו שומרים ואנשי צבא הרבה. ברם הרחוב אשר לפני הבית היה מלא מקצה עד קצה. ה„לויה", לפי דברי ווייסינקר הרגזן, היתה צאַ-צאַ-צאַ,—ושריקת שפתים ממושכה לאחר זה. שאון היהודים העלה קצף גדול במחנה שומרי הסדר. בצאתם את החצר, הובדל מינץ מכל אנשי החבורה: זו עברה אל „מרכז המאסף" והוא הובל בידי שני אנשי-צבא אל בית המשמר של המחוז, כדי להשלח משם ממחרת בבוקר אל ח. יהודית אחת כבת ששים, שבה באותה שעה, שעת בין מנחה למעריב, במהירות של זקנה מבית התפלה הסמוך אל ביתה. כראותה איש יהודי מובל בידי שני „יְוָנים", נצבה על מקומה, נענעה בראשה והקמטים שבעיניה ובלחייה התכוצו.

--אין דבר, סבתא, אל תדאגי לי, לכי לדרכך--בקש מינץ לקרוא לה, אך

אחד ממלויו הבהילו מבלי משים בתנועת ידו והקול לא יצא. גרונו של המובל היה יבש ביותר מצמא, והלילה פרש את כנפיו על ג. העיר.

בחצות הלילה, כשנרדם מינץ על האצטבא הקשה, הובאה אליו מן מרכז־המאסף כל איתה המחנה של מיועדים לעמוד לבחינה שניה, ומאותו הלילה ואילך התחילו להתגולל מסביבו ועל הרצפה חליפות, חליפות, עבור ושוב, יצורים חולנים, אשר אל חלָים עיניהם נשואות, משמשו בל אלה בלי הרף בעיניהם, באזניהם, בחוטמם, בחזם, בבית שחים ומתחת לבית שחים, בחנו את מומיהם והתהללו בהם והתוכחו עליהם והביאו ראיות משנה שעברה ומפלוני ומאלמוני. ונשמע באותו החדר הסגור קול קינה: אוי ואבוי, מה פשענו ומה חטאתנו, כי באתנו הצרה הזאת? הגנבים אני אם מסרסי־כיסים? הלא טוב ל„הלקחי" לחלוטין מאשר לעבור תחת השבט של העינויים האלה, להתגולל כאן ברפש, לשבוע נדודים, מבלי אוכל, מבלי משקה... ולעומתם היו אחרים מוכיחים, כי טובה התקוה בכל אופן, כי טוב ללכת ל„וואספיטאניה"... אלא, שמכל מקום, לא כך היתה המלוכה צריכה להתנהג עמם. ממה נפשך: אם כדאים הם ויקובלו—הרי וראי ובודאי שצריך היה לנהג כבוד בהם, אלא מאי? לאו? פשיטא, שאין לעשות בהם השפטים האלו. הנה השומר מתפרץ פנימה ומחרף ומגדף ואינו רוצה להביא אפילו מעט אוכל בכסף... ועל כל אלה בוקע קול בוראק, „וואָספיטאַניק" מבררדיטשוב, היושב על משקוף החלון ושר בקולו של פעוט:

איך האב דיר געזאגט
און געזאגט
און געזאגט:
אז חנוכה טאר מען ניט,
אז חנוכה טאר מען ניט,—

ומיד צורתו הצנומה מקבלת הבעה של כוסף ושל נצחון ושל לחלוחית מוגרת:

אבער מיט'ן גראָר
מעג מען דאך יאָ,
אבער מיט'ן גראָר
מעג מען דאך יא...

והכל מתדבקים אליו ומנגנים:

האלט זיך איין,
האלט זיך איין.—

והוא בעצמו נחנק מחיוך של הנאה:

איך קען זיך דאך אבער ניט איינהאלטען!...

— אַנאַלטין, אַנאַלטי—סולדת נפש השומר המַלרום על פעיטות נפשם ופעיטות מנגינתם של המזמרים—תבוא המגפה עליכם, יושבי בטל, יהודים! מפני מה אינכם מכבדים את הבית? „חַטְקָה" (מעון) זו שלכם היא?! הנני עליכם במטאטאי!

והשירה נפסקת.

אל העירה ח. הובל חנינא מינץ רגלי מכפר לכפר, ובכל כפר וכפר היה מתמנה עלי‏ו אכר אחר ללוותו, ובפל כפר וכפר—כששה היו בערך—היו מסובבים אותו יושבי המקום ומביעים את דעתם, מה צריך היה לעשות, אלמלי הכח בירם, לאלו הנודדים, שנתרבו בימים האחרונים, וכל הצרות הן מהם. נחלקו הדעות. הללו אמרו: צליבה, והללו—מסמרות אל הבטן! עטוף ברעב, נדכה ובלי כח, עמר לפני שופטיו ושתק. ביום השלישי בצהרים הובא ככה אל „הסטאנאוואי פריס־טאוו" של העיר, ושלח השר לקרוא לזקני הקהלה, ושאל את פיהם, אם מכירים הם את האיש הזה, שמינץ, הוא ואמרו: לא. מעולם לא ראינו את הבחור הזה ולא ידענו. ונשלח הבחור על עקביו אל בית המשמר שבג. והפעם דוקא בדרך המלך, מפני שאירע שג׳נדרמים נסעו באותו יום לתומם אל עיר המחוז בדבר איזו מעשה גנבה, ונמסר הוא על ידם. והיו הג׳נדרמים כל אותה הדרך מספרים ועוסקים בגנבים, בגנבות ובזינות. ועלה עליהם בנידון זה ובספורי נפלאותיו הרכב, אחד מבני מכבי האש, בעל פנים שחורים כפני צועני, שנטפל עליהם בתור עדות ובתיר מורגל חרש. ובאו בנשף אל עבי היער אשר בדרך וירדו כולם מעל העגלה. אז הפני הג׳נדרמים את ראשיהם אל הרכסים והבקעות אשר הלאה מימינם, מעבר לאילנות, ופלוני השחור התחיל לדרוש מאתו, מאת מינץ, כסף, „שכר העגלה", ולא—פה תהא קבורתו, אל תעלה על לבו מחשבת בליעל לומר: אין לו. אין איש מחויב להובילו בעגלתו חנם. ושמעו האילנות הגבוהים באותה שעה הד קול מכות אטומות וקול בכי רפה וללא־הועיל מן התל הסמוך.

בשוב מינץ אל בית המשמר שבג. ותעודת עצמותו אין אתו, היו רוב היושבים פה פנים חדשות, וצורך היה לספר לכל אחד ואחד אשר קרהו. קרוב היה הדבר, וגם הוא בעצמו כמעט שהיה נכון לכך, שיֵעשה בו כחוק ויובילוהו שנים שלשה חדשים, מתפיסה לתפיסה, עד דריבניטשוק, מקום מגורי אבותיו, כדי שיקומו שם יושבי־המקום, בני העיר שנולד בה, ויענו בו מי הוא. האפשרות הזאת היתה מרכאה כחשכת הדממה אשר במִקרה באשמורת השניה בלילה וכאותו הד המכות אשר ביער, ובכל אלה עוד נאמן היה מינץ את עצמו ולא נתן תפלה בפשטותו. ממעל להאימה הקרה שבלב נצנץ הרעיון, שגם זה לא לרעה, שהוא יוָדע על ידי כך אל חיי האסירים ויוכל להשפיע גם עליהם לטובה כשם שישפיע אחר כך על אנשי הצבא. „אין דבר, אין דבר"— היה מרבר לאנשי־שיחו ומחזק בזה את לב עצמו. הוא חשב: כדי לבוא אל השלֵמות צריך מתחלה לחיות את הנוראות האלו.

אולם גזרה היתה, שלא תֻגְרש הסאה לשעה זו. נודע הדבר להסרסור בעל מעוני לפנים (כך נדמה לו למינץ, שלפנים, לפני עת רחוקה מאד, התגורר במעונו של אדם זה), שהיה מן המבקרים התמידים את ה„וואספיטאניקים" בבית המשמר, והלז, בחברת בעל העגלה מח., שהיה בעירתו בעל בית חשוב וממלא מקומו של הגבאי לחברת „עין יעקב", נכנסו בעובי הקורה, מכרו את מטלטלי התפוס ומצאו במחירם יהודים רחמנים, שהעידו וחתמו, שיודעים הם באמינה, כי מינץ—מינץ הוא, ופדוהו, ובשבת השלישית עמד לבדיקה.

לא רבים היו הנבדקים-המאחרים באותו היום. עמדו רועדים וערומים, איש אחרי רעהו, בפתח החדר, שבו ישבו השרים הבודקים-ושותקים. לאחר ימים וחדשים, כשכבר היה מינץ וחבריו אלו אנשי צבא וסידקוב, סגן הרופא של הלגיון, היה בא להעבירם תחת הבקורת המדיצינית, אם לא דבקה מחלה בגופם, היה הרוב מהם, וביחוד האכרים הערומים, מתביישים קצת ומתענגים מאד בהחזיקם את הכתנות בידיהם ובשר גום נתון לראוה. אולם אז, ביום ההוא, איש לא התביש ולא התענג, גזרה היא. גם „גורלו" של מינץ–מספרו היה 261– הוטל עליו שלא בפניו.

עבר תחת המדה לגובה ולרוחב–טוב.

–אינך וזולה בשום דבר?

–ל-לא.

–יהודי ולא יקבול, ולא יתאונן...

–פלא באמת!

נגש אליו הדוקטור ותקע את ידיו לבין רגליו.

–כאן כואב?

–כו-אב...–נמלטה המלה מפיו, ואת פירושה לא ידע ולא הבין ברור, אלא שמעין קול מלחשים היה בתוכו: אולי...

–כואב?–חזר הדוקטור ושאל.

–הוא הדבר!–צחק שר החיילים.

ראוי ומוכשר!–עלה קול באזני מינץ.

וכעבור רגעים אחדים, והוא כבר היה שוב סגור באותו החדר, שניתן בו לפני שבועות, אבל במצב אחר, אחר...

כמה רשמים, כמה עובדות...

—נתקבלת?—טפס איזה סקרן זר לו מסביב לחלון.

—נתקבלתי.

—נתקבלת?—התענין גם הסרסור גואלו, כשראהו מובל בחוץ אל מרכז המאסף.

—שאלה היא!—ענה מינץ בגאון מוזר, חולני.

הוא חש, שאיזה דבר נעשה לו, שאיזה דבר מתרחש עמו, שכבר אין הוא את אשר היה מתמול שלשם.

ובתוכו פוזז הרעיון: ארבע שנים הולכות לאבוד, ארבע שנים...

ובסתר נפשו התנודדו גם דברי בעל העגלה:

—שם יישרו את גבך... יישרו...

פרק ו.

במרכז המאסף ובדרך.

בן אדם פשוט, בלתי מלומד, הנמצא בנכר, ובשבתו בדד יעלה על דעתו לכתוב אגרת שלום לאשתו ולבני משפחתו, נדמה ידמה לו, כי אך יתחיל לכתוב

ע"ד חייו פה—ולא יקיץ הקץ לעולם: הן צריך הוא לתאר את כל חייו, את כ ל ח י י ו, את כל מחשבותיו, את כל רגשותיו, את כל עובדותיו, את כל תקוותיו—כלום יספיק לו הגליון?! אולם בבואו אל הכתבן, והנה: „רעיתי היקרה, ראשית אני מודיעך, שהנני בחו"ש, כה יתן המוסיף לראות פנים אל פנים, והשנית, והשנית"... מה אפשר לכתוב עוד, הכתבן?!

רגש דומה לזה חש חנינא מינץ בכל העת אשר היה במרכז־המאסף ובדרך, עד בואו מקץ שני שבועות אל העיר ב. לאחר שנועד אל לגיון־הרגלים המאה וחמשים ואחד המ־אי, החונה באותו מקום. הוא לא ראה מעודו עד יום שהובא אל אותו המרכז בנין־אֻרוה גדול כזה ומלא ערב־רב של אנשים באופן כזה—ומיד הרגיש, שאין כלום ולא כלום, וכי הכל לא כמו שדמיונו תאר לו, וכי דמיונו והוא בעצמו אין להם כל ערך וכל חשיבות, והרי הכל תלוי בערב־רב הזה, תסור נא הדאגה מלבך, בן־אדם, אין על מה לדאג—נשום!...

„העולם" המה והתנודד. כמו בשער, העמד איש־צבא שומר גם אצל פתח הבית פנימה, שלא היה מניח לאיש מןהלקוחים לצאת, ואפילו לצרכיו, בלתי אם הפקד עליו איש צבא אחר, ישן, ללוותו. ובכל זאת, היה החצר מלא אנשים ומטילים: יום שבת היה, יום ראשית סתיו יפה, ובאו האבות ובני המשפחה, וביחוד הכלות לחתניהן, לבקר ולשוחח. איזה רוח של בטלה ושל צפיה לשנוי המצב צרר את כל המקום בכנפיו. סגן־האופיציר הממונה על הבית רץ ונחפז ממקום למקום, וצעק, ופקד, ודבר קשות את השומרים, ולקח שוחד, וצוה למנות את הנשארים. ומינץ לא תמה על הפרת־החוק ועל הטיול־בחצר, בשעה שאסור לטייל, אבל כשהיה צריך לו לעצמו לצאת מזה לא הרהיב בנפשו להטריח את השומרים; ואולם כאשר קצרה נפשו והוא נאלץ לבַקש, קבל תשובה:

—המתן עד שיתאספו נצרכים אחדים ואז תובלו ביחד!...

נזקר מתוך כנופיא משוחחת אחת עוד אחד ועמד. בינתים לא הפסיק את התפארותו לפני אנשי־שיחו:

—מיד כשאני נכנס, מיד כשאני נכנס, והנה שר־החיילים נותן בי עין, מביט בי, בחזו, ואומר: זה בן־חיל!... השומר! עד מתי נעמוד כך? יובילו נא אותנו!...

מן החבורה אשר היתה את מינץ באותו החדר ביום הסגרו הראשון לא היה כל איש: אותה החבורה כבר נשלחה לתעודתה. כאן היו הכל פנים חדשות. ופלא היה, שכל הפנים המוזרים הללו, המהירים, העליזים, הבריאים, השקטים, הנחים, הרפים, עם תלבשותיהם השונות, הפשוטות, המהודרות, החסידיות, המגוהצות, הארוכות, הקצרות, אינם אלא כאילו אחד. רק בחצר טיל מיוחס עם איזו נערה (לא אחותו); עליו לא הוטל לשבת פה, כי נפדה בכסף, ומגוריו היו בבית דודו, ואולם לבו משכהו אל המקום הזה. בראותו את מינץ מובל בחצר, חשב לו לחובה להתיחס אליו כמו לאדם אינטליגנטי, דרש בשלומו וספר לו, שבשום אופן לא עלה בידו, ביד מיוחס, להשלח לבקורת שניה של הרופא מכאן, אלא שבטוח היא, אעפי"כ, כי לא יעבוד: הוא ישתחרר מן הלגיון: מן הלגיון נקל ביותר. כסף עושה הכל. איך שיהיה, ולעת עתה—קשה, העיקר—השעמום! בווארשא לא הרגישו את השעמום הזה, באופן כזה, אצל דודו אמנם יש ביבליותיקה עשירה: גורקי, סענקעוויטש, טולסטוי, אבל... בווארשא היה לו חשק לקרוא, וכאן... המצב...

מינץ נחפז ללכת אחרי שומרו, שהפקד עליו לזמן קצר ולא שם לבו אל השמנונית החלקה אשר פעפעה בקולו של איש שיחו, בהזכירו את שמות הסופרים, לאמר: גם הם, הסופרים שלנו הם, של דודי ושלי, ברשותנו ולהנאתנו הם משתמשים, ולא הספיק הוא אלא לבקש ממיוחס: אולי יש בידו להמציא לו איזה דבר למקרא? אפשר יש אצלו הרומן „התחיה"? אמת, היא, מינץ, קרא כבר את הדבר פעמים, אבל כאן אין מה לעשות, ובכלל אפשר שיקרא את הדבר באזני אחרים. מיוחס ענה, כי אמנם גם הספר הזה ודאי שישנו לדודו, אלא שהוא, מיוחס, אינו יכול עכשיו לעזוב את בת-חברתו, לדאבון הלב!

כששכב מינץ בנשף על האצטבא אחרי המפקד המבולבל של שורת אנשים כפולה, איש אל מול עורף רעהו, בעלת שלש מאות וארבעים ושמונה גופים, היה רעב, כי לא אכל מן התבשיל אשר הביאו, בגלל הבשר שבו; והעלה לפניו את עמל כל היום ההוא, הראשון, את הרושם אשר עשה עליו שר-החיילים בהיותו כאן בצהרים בלוית אותו האופיציר לבוש השחורים, שצוה לפני חודש ימים, בערך, „לכבד" אותו, את מינץ, בצוארו, ואת ה„וואשע בלאהאראדיה" אשר יצא מפיו, כמעט מבלי משים, בענותו להאופיציר על שאלתו. ונדמה לו פתאום עוד הפעם הכל משונה ומוזר. מה אתו? אז זכר את פגישתו עם מיוחס ואת בקשתו ממנו, ותשוקה התעוררה בקרבו להרצות דוקא אותו ספור-המעשה לאחד מן השוכבים בקרוב מקום, כאילו רצה להזכיר את עצמו לעצמו ולהתנחם קצת במעשה המענג הזה ובזו הזכות המתגלגלת על ידו, להזיל טל אורה על נפשות אובדות, כלפי ההרפתקאות, האי-נעימות וכל המוצאות אותו. אולם בחצי-חשכת החלל בטלו האנשים וקולותיהם בתוך החפצים, השקים, המטלטלין הרבים. הקומקומים והכוסות של פחים החדשים והלבנונים...

— גם אתה מן הגרנדירים? — נשאל מינץ פתאם מפי אחד השוכבים.

— לא, — ענה הוא בתמימות, ויתעורר ממשכבו וישב.

— שכב, שכב, — קרב אליו המדבר וישכב בצדו. — גם בשכבך אני רואה, כי לא חייל כמוך בחרו אל גדוד הגרנדירים. לאן אתה מתרומם? גרנדיר! הגרנדירים בפטרבורג המה. ואני הנני מן הגרנדירים. הגרנדירים מקבלים תרטימר בשר בכל יום ויום.

— אני איני אוכל בשר גם בלאו הכי — נכנס עמו מינץ בדברים.

— באמת? — העיף עליו פלוני מבט חודר — שוטה!

הנפש המדברת היתה במגבעת מעוכה ובמעיל בעל-כנפים עגולות; שרטוטי הפנים והתנועות של גנב פרופיסיונלי. מצלצול המלה „שוטה" ננער מינץ קצת ויחש מבלי משים, כי כבר היה האיש בכיסיו, אך לא מצא שם מאומה, אז שם פנים, כי לא הכיר כלום, ויאמר:

— למה נשכב כך?

— ומה איפוא נעשה? — עונה פלוני קשות — רצונך לשכב מתחת? — מינץ התחפש ללא-מבין.

— רצונך — אמר — ואספר לך מעשה. המעשה היא מספורי הגרף טולסטוי ושמה „התחיה" — תחית-הנפש, תחית המתים רוחנית. שם יסופר בנסיך אחד, איך שהיה מתחלה רע-מעללים, ככל הנסיכים, ובנערותו פתה נערה אחת ויעזבה,

ואולם אירע, שאותה הנערה הלכה מדחי אל דחי, עד שבאה על ספסל הנאשמים, שלא בצדק, והנסיך היה באותה היום אחד מן השופטים המושבעים, משופטי הנערה הנאשמת, והכירה, ונהפך לבו, ונעשה לבעל־תשובה...

מינץ התלהב והתחיל לספר על הסדר. בראשונה זכר אפילו את המבטאים המיוחדים והחל ב„כל כמה שהשתדלו הבריות לשחת את הטבע בבנין עריהם ובעשן פבריקותיהם ובמרצפת אבניהם—האביב היה אביב והשמש—שמש"... ואולם לאט, לאט הוכרח לקצר ולמסור רק את התמצית.

הספור, כיצד פתה נכליודוב את קטיושה ענין מאוד את השומע, ומינץ שמח על ההתענינות הזאת ויאמר למצוא בה שכרו. מהרה הגיע אל יום המשפט השני והתחיל לתאר אותו הצעיר החור, שנאשם בגנבת דבר ישן ובלתי־דרוש מאֻרוה.

— התבין?—פנה כאן ביחוד אל שומעו—יש אנשים, אנשים כאלה, האומרים, המוכיחים, שהחוטאים נולדים חוטאים. מובן, שתיאוריה כזו הבל היא, וטולסטוי בתאור הצעיר הלז מעלה את בקרתו החדה על התיאוריה הזאת. אותו הצעיר האומלל גנב בהיותו רעב, שכור, חולה. התנאים עשוהו לכזה. לא נמצא אחד אשר יורהו את הדרך הטובה. אלמלי נמצא איש, אשר היה אומר לו: ידידי, כלך לך מדרך זו — — —

מינץ נפסק פתאום. העששית הקטנה, האחת בארוה הגדולה, הגדולה, הפיצה את אורה הכהה. חוטמו המחודד היה אדום־לקוי מן המכה אשר הוכה.

— על מה?—שאל ותמה.

— על דא!—השיב לו שומעו במנוחה—רצונך לקבל גם בצלעך?

— על מה?—רעד מינץ.

— על שטותך! את השוטים מכים. אינו איכל בשר! אל תשתטה, איפוא, יותר ואל תאמר לי מוסר על אשר אמרתי לעשות לך. זכור, כי הנך איש־צבא ועליך לעזוב את חסידותך ופרישותך, ואם לא—רעה תמצאך. הנה אנו עוברים בקרוב בדרך. בדרך—טוב. אכסניות־חנם, אוכל, שפחות. ואתה בודאי גם טעם נקבה לא טעמת מעודך. הגם עתה תאמר להיות צדיק? אני אלמדך... שוטה!

והוא קם וילך.

במרכז־המאסף ובדרך, עד בואו לב., נפגש מינץ וחבריו בהרבה אברכים שעבדו לפנים בצבא, ואלה האחרונים, רובם ככולם, הפליגו בקלות החיים של אנשי הצבא, וביחוד בעבודתם הם עצמם, שהיתה קלה ונעימה כל כך. ויש גם שהביעו געגועים אל אותם החיים. לא כן היתה דעת השומרים, וביחוד זו של השומרים היהודים, שהיו מתמנים יום יום על המרכז. הם, להפך, היו מאַימים ביותר, והיהודים השומרים היו מאַימים ומשתדלים להשתמש באיום זה להנאתם, לעשות מסחר וקנין במכירת כתנות לבנות, רחבות, קרועות, שהגימנסטיקה נעשית בהם, ואניצי פשתן ויתדות וכל המכשירים לצחצוח קנה־הרובה, והכל במחיר אגדי, ובקנית חפצים שונים מה„לקוח" בפחות מזול באותה האמתלא, שהרי הוא הולך בדרך רחוקה, ובבואו אל הגונדה, לא ימצא חפץ בחיים, לא כמו כאן—„אל יניח לו אפרוחים בחיקו" — ומה צורך לו איפוא בכל אלה החפצים? יקח את

המחיר שנותנים לו!

מינץ הספיק כבר להיות שליח לאיזו מלאכה, לשאת מים ולקלוף תפוחים בבית המטבחים, לראות את ה„קפטינרמוסים" ומבשלי-הדיסא—אלה שהם אנשי צבא גמורים — לראות את מלבושיהם ומשכבם בעזרותיהם, והרושם היה, שאין השד נורא כל כך. הפרנס, שהיה ממונה על המזון, אונטר-אופיציר שלא מן המערכה, היה אדם בעל קול נחר משכרון ובעל תנועות חשבניות ואנושיות. לגמרי לא נורא.

בההנהגה שבבית הזה היו גם מטרות מחנכות. לפני האופיצירים הנכנסים היו מפקדים: „קומה! סמירנא!", את המזון היו נותנים בסדר קפדני, איש איש וקלחתו אל מול פני עורף רעהו, ולפנות ערב היו מוצאים את הכל בהמון להתהלך שעה-שעתים על פני רחובות העיר— „טיול". מינץ הושפע מן הריוח הכללי, להראות כגבור וכאיש חיל נגדה-נא כל הנפגשים והנפגשות ומן התאוה הכללית להיות כבר נתון בבגדי השרד. מרחוק הבהיקו לפני עיניו המודעות הגדולות של התיאטרון: „המלט בערב הזה!!!—קול מעולם רחוק, רחוק...אבל— השד לא היה נורא כל כך.

לאחרונה התחילו מחלקים לכל אלה שנועדו לפלכי רוסיה הפנימית (מינץ בתוכם) מיני פוזמקאות, קשורים לאזנים וכיוצא בזה — הגנה מפני הקור השורר שם. מינץ קבל לזמן גם אדרת-כבשים קצרה אשר נעמה לו מאד.

ביום הששי האחרון בא שר-החיילים, שטאב-אופיציר שב, זקוף, גבוה ויפה, אלא שבאזניו היה מוך נעוץ, וידבר את דבריו אל היהודים. היהודים אינם אהובי הממשלה. אשמתם בם. הממשלה לא תוכל לתת אמון בהם. הם בורחים לאמיריקה. לא הועילה השבועה הראשונה. הבורחים רבים. היא יודע, מן הדרך יברחו הנותרים. כי על כן רבה השמירה. אבל הנה מחר שבת—והוא רוצה לעשות נסיון. מי האיש הרוצה ללכת העירה—הנה הוא מניחהו ללכת, על אמונתו בלבד. מי הרוצה—יצא מן השורה.

יצאו שמונה אנשים. השר הוסיף לדבר באזניהם דברים כבושים. מה טוב לעבוד להמלך ולארץ המולדת ביושר, שהרי אם לא — רעה תרדפם. ואולם הוא סומך עליהם. ילכו ויבואו בזמנם. מחר בבוקר צריכים הם לצאת לדרך—אל הלגיון שלהם.

השר הפנה את ערפו ויצא בצעדי און. השמונה לבשו את בגדיהם וילכו גם הם. בזמנם שבו—שנים.

שלשה ימים ושלשה לילות נמשכו בדרך. נסעו באתיקים להובלת סחורה— בלי כירים ובלי חלונות. היתה החבורה חבושה בכל הכלים המחממים וטעונה ארגזיה ותרמיליה. נחרו גרונות צורחים ונשמעו קולות „הרמוניקה". נראה השלג בגבולות רוסיה הפנימית ונתגבר הקור. בבתי הנתיבות היו אנשי צבא פוגשים אותם ומובילים אותם אל קסרקטין רחבים ללון. רוסים אדומים, סוחרים, ב„טולופים" של עורות סאקסאק, כרסנים, תקיפים, מבני האמונה הישנה, היו עומדים בקרוב ונהנים למראה האוכלוסין, למראה אלפי הצעירים העוברים. „המשגב! ... עהע, עתה הם עוברים ככבשים, אבל אין דבר: מהרה יהפכו כולם לחיילים רוסים,

לגייסות רוסים! אָ, הכח הצבאי הרוסי!" דלקו מנורות־השמן לפני האיקונין המוזהבים; נזירות עמדו עליהן, ונשי אותם הסוחרים התפללו ברטט וברגילות.

בר. ע'יר הפלך. התחנה האחרונה בואכה ב. עיר של הררים מכוסי גלידי קרח, נתחלקו הטירונים על פי הבתים להתאכסן שם, מפני שבקסרקטין לא היה משכן פנוי בשבילם. חבורת היהודים המצערה הוטלה על בית היהודי העשיר ש„בקהלה", והם נתקבלו שם כאורח ארעא: נתנו להם לאכול ולשתות והביטו עליהם כמו שצריך להיות. בערב—בלילה האחרון להיותם „חפשים", הלילה האחרון טרם בואם אל הלגיון — נתעוררו האכסנאים, עשו הלולא וחנגא ולא נתקררה דעתם עד שהלכו משם לבית מזון רוסי ונשתכרו ואכלו חזיר. מינץ היה בתוכם. בשעה מאוחרה שכב על הסדק אשר בין שתי תיבות, שהיה מכוסה באדרת עור הכבשים שניתנה לו, וחשב על הסדק אשר בנפשו ועל התאוה החיתית אשר בה לעס וכרסם לפני שעות אחדות את קוליות החזיר ועל אותו בעל הכובע המעוך אשר הכהו באותו הנשף ועל מיוחס השוכב עתה בבית המבשלות עם השפחה העבה. הוא, מינץ, הן סבל הרבה בחייו: רעב, עוני וגם שפלות, אך כל אלה לא עקרו בכל זאת מלבו לגמרי את אמונתו בטוב ובאפשרות הטוב. ואולם הנה השבועות האלה, אשר כל דבר ביחוד לא קרה לו בהם, הביאו סדק בנפשו שלו עצמו והכניסו את החלאה והזוהמא לתוכה. חלאה ווזהמא—מה זאת? מה חלאה ומה זוהמא? מה טוב ומה רע? מה נשגב ומה מגוחך? נזירות מאכילת דבר שהיה חי—חאָ, חאָ... הלא אין הכל אלא אחד. מיוחס, אותו בעל המגבעת, השפחה — הכל אחד. „בדרך — טוב: אוכל חנם, שפחות". מה היה להתרגז? מלבו הוא, מינץ, הוציא מלים. מלב איש, שהיה לכאורה תמיד ותדיר, בכל שעה ובכל רגע, בעל „נשמה יתירה", כביכול. נשמה יתירה—שטויות, שטויות. עבדא בהפקירא ניחא ליה. מסביב היתה עלטה.

פרק ז.

הגונדה הארבע עשרה.

בבקר השכם הגיעה החבורה, אשר גם מינץ היה בתוכה, אל מרכז המאסף אשר בב., העיר אשר הלגיון הקנ"א המ־אי חונה בה. פזורים והעבירום בשורה פעמים ושלש עד אשר הובאו בשעה העשירית אל בית־הפקודות של הלגיון, או ה„קנצרליה", אם לדבר בלשון הפלדפבלים הרוסים, שאינם יכולים בשום אופן לבטא את המלה הזאת כן: קנצלריה. שם העמדו בפרוזדור, הם וארגזיהם המוטלים על כתפותיהם. עבר אופיציר אחד ואמר להם: פתאים! למה אתם עמוסים ארגזיכם? הסירום והעמידום על הקרקע! הסירו הטירונים את ארגזיהם והטילום על הקרקע. מהרה התחילו עוברים על פניהם אופיצירים רבים, רבים, זקופי חזה, נתעבי־פנים, מישרי־רגל, בסנדלים מגוהצים, פוריצ'יקים וסגני פורוצ'יקים, צעירים פרנטים, וקפיטנים ושטבס־קפיטנים, באים בימים, אבות למשפחה ובעלי אדרות מעוכות וישנות. מינץ לא ראה מעודו מספר אופיצירים כזה. הוא חשב על חייהם והביט על העוברים בהנאה של התענינות.

—אתה יודע לקרוא ולכתוב?—פנה אליו קפיטן אחד, ממוצע הקומה ורחב־הכתפים, בעל זקן שחור ונאה, כרם הגון וצורה גאותנית־מחוכמה, נוחה־קפריזית כאחד, בעלותו על המעלות אל ועד־האופיצירים ובהחזיקו דרך אגב בחרבו אשר בתער לבל תתנודד.

—כן—ענה מינץ.

—יהודי ?

—כן.

—אורח ירושלמי, חע, חע! שמע נא: לי יש צורך ביהודי יודע־ספר. אקחך אל הגונדה שלי. מלומד אתה ביותר?

—לא ביותר, הוד אצילותך.

—לא הוד אצילותך, כי אם: רום־הוד־אצילותך. כך צריך לומר, כשמדברים אלי. אני הנני קפיטן, ותארי : רום־הוד־אצילותך.

ויעל.

— זהו קפיטן מיכיילוב, שר הגונדה הי"ד—ענה הער העומד אצל הפנה בקול של התפארות על אלה הטירונים שאינם יודעים לגבי דידיה בין ימינם לשמאלם, ושלדידם מיכיילוב וגברילוב, גונדה י"ד יגונדה י"ח—הכל אחת ...

— אב הוא ולא קפיטן—ענה גם החייל הפרוונקא, שעמד באותו מעמד—אשרי האיש הנופל אל הגונדה הי"ד! הרי זו זהב ולא גונדה!

— ואתה, בן־ארצי, מאיזו גונדה?—פנה אליו הער בתנועה כזו, כאילו היה מתכוון לומר : משתדבר את אלה הטירונים, השדים האמוצים, דבר אלי!

— אנכי הנני מן הי"ג !—ענה הלז—נו, מובן, הגונדה הראשונה להבטליון אינה דומה לזו הארבע עשרה. שר הגונדה שלנו הוא קאַנאַלסקי, פולני. גם הפלדפבל שלנו, חרצנקה, חוחול ידוע.

ויתאנח בגאות.

בשתים עשרה שעות הופיע שר הלגיון מוזשאייסקין בעצמו, פולקובניק קצר, מלא, בעל זקן גזוז, עגול, ששיבה זרקה בו, והבעה של חנוני פרנצי עשיר, חגור חגורת־כסף כהה, ויפקד ע"י שלישו הצעיר להוציא את כל הטירונים הבאים אל החצר , כדי לחלקם בין שש עשרה הגונדות אשר בלגיון . העמיד את הכל בשורה אחת, ויצאו שרי הגונדה ועשו הבדלה, וברוו חיילים לעצמם וסמנו אותם בחתיכת נתר. נהג בזה דין חלוף וטענות וברירות. הכל השתדלו לקבל יותר ויותר אל תוך חלקם בעלי־מלאכה ויודעי קרוא וכתוב. האופיצירים התלוצצו בפנים רציניים. על בגדו הישן והמאובק של מינץ עלה הציון : 14.

כאן, בתוך כל הפלדפבלים שבאו לה„הבדלה", היה גם הפלדפבל של הגונדה הי"ד, זמיקוב, אכר מפלך אריאל, דק התבנית ובעל פנים קטנים מחודדים, ישרים ושפמים קטנים צהובים. ביחוד הסתמן חודו של סנטרו הקטן מתחת. עיניו היו מלאות יושר, יראת שמים ודיקנות. הוא אהב להביט בידידות, עפ"י דרך הנצרות, על חיילי גונדתו, היה נזהר אפילו מן הברכה הרוסית הידועה, ואולם בכעסו על אחד מהם היה קצף משונה עולה בזויות שפתיו, והברכה היתה יוצאת משם תכופה, הדוקה, מדויקה.

בינתים הסתובבו זעיר פה, זעיר פה, גם אנשי צבא שונים, שהיו בזה

לרגל עסקיהם-שליחותיהם. נגש אל מינץ חייל יהודי. קטן ודל, ככל היהודים, גלוח, אלא ששורה של שערות נותרות לאורך סנטרו, בעל עינים אלכסניות, ערמומיות ושוחקות, והוספה אדומה ממעל לשרוולו, סימן למתופף. וולף היה שמו, ובתנועה אפוטרופסית של אדם המתעסק בתוך דבר השייך לו, טפח על כתפו של מינץ ואמר:

— נפלת לתוך הגונדה הי"ד—אין דבר! אל תירא! גם אני מגונדה זו. עד עתה שלשה יהודים היו בגונדתנו מלבדי. עכשיו, עמי ועמך, יהיו חמשה. משאר היהודים אחד, סקטין, הוא סנדלר הגונדה, וטיילמן ואיצקוביץ עובדים ב„שוואלנה". אינך יודע מה זו שוואלנה? זהו המקום ששם תופרים, ורק ללון באים משם אל הגונדה. אתה תהיה לכתבן גונדתי. הכתבן שלנו השתחרר בשנה זו. ראית את השר של גונדתנו? ערל טוב!

הערל הטוב קרא בתוך כך:

— זמיקוב!

— מה רצון רום הוד אצלותך?—רץ אליו הפלדפל מקצה החצר, ששם עמד ושוחח את חבריו, בהחזיקו את כף ידו בצד גף כובעו.

— ראה!—אמר אליו הקפיטן מיכיילוב, ויור על מינץ—נתתי לך היום יהודי מלומד.

הפלדפבל, להנות את אדונו, הצטחק בהכנעה:

— שומע אנכי.

הוא קבל פקודה להוביל את הנבררים אל הגונדה בסך—ויעש כן.

הקסרקטין של הבטליון הרביעי (ככל לגיון יש ארבעה בטליונים; בכל בטליון—ארבע גונדות; בכל גונדה—ארבעה אגפים; בכל אגף—שתי פלגות, ובשעת מלחמה—ארבע פלגות), שבו היתה הגונדה הי"ד, היו בנוים בקצה העיר, בקצה הרחוב של הגוברנטור, כעברך את הגן הקטן, אשר הכניסה בו לאנשי-צבא אסורה, וכבואך אל מול שתי החנויות הגדולות של העירונים פנטלימיוב וגורמיקין. מאחורי הקסרקטין היה מגרש רחב ללמודי הטכסים ולמרעה עגלים בימות הקיץ, ולא הרחק ממנו, מימין, בית הנשק, אוצר הטעונה, אוצר החצים, משמאל—הגונדה שלא מן המערכה, בית החולים, בית משמר הלגיון, בית המאפה ועוד בתים אחדים. לפני הקסרקטין היה ג"כ ככר פנויה לא קטנה, ואחריה—שיחין חפורים ובצות עמוקות ורפש רב.

משני עברי האכסדרה של הקס-קטין עמדו תמיד על המשמר שני אנשי צבא. בפרוזדור היו ארבעה פתחים: פתח לי"ג, לט"ו, לט"ז ולי"ד.

העזרה, אשר בה חנתה הגונדה הי"ד, לא נפלתה בשום דבר מכל בתי יתר הגונדות. בהכנסך שמה אתה רואה מימין את ארבעת השלחנות האגפיים ואת הטבלאות המצוירות לתכניות שונות של גימנסטיקה ושל יריה ואת עשרת הדברות של סובורוב („אבד לך נשקך—נשוך את השונא בשניך" וכו') ואת סוברוב עצמו; משמאל—את כלי המכשירין לגימנסטיקה מכונתית: את הקורה ואת המזרן הרחב והמרובע לקפיצה ו„דלוג, את החוליות והסולם

לטפוס, בינירם גם דקשת־לחניך; ולפניך--כירה 1 № עם הגינית אשר בצדה וכיור־הרחצה אשר מאחריה. משם יתחלק החדר בארכו לשנים: חלק אחד מימין, המכיל בקרבו זוגות זוגות של אצטבאות עם מזרנים ושמיכות אמוצות וטבלאות קטנות חקוקות: „החייל מן השורה, פלוני בן פלוני, אגף פלוני, פלגה פלונית"; על הטבלאות אלונטיות תלויות, ולפני האצטבאות עד החלונות-מרחב, ששמו: „השדרה שמלפנים", כלי־ראי ללמוד הקליעה אל המטרה וכתלים מכוסים באינסטרוקציות ע"ד הלמיר, ע"ד האוכל, ע"ד ההנהגה, ע"ד הסקת התנורים וע"ד כל פרט ופרט. לשמאל אתה מוצא סמוך להאצטבאות שמלפנים שוב אצטבאות כפולות, אצטבא, אצטבא לשנים, ושוב מזרנים ושמיכות וטבלאית ואלונטיות, אלא שמתחת לכל אלה ארגזי החיילים שרוים. מסומנים בשם בעליהם, וקרוב להם פירמידת־הקשתות מתנוססת, הערסלים המיוחדים של שרי האגפים הקטנים, המלאים לחם, קערות, כפות, סמרטוטים וכוסות. ככה אתה בא אל כירה 4 №--האחרונה. שם אתה מוצא סופו של האגף הרביעי ושם אצל החלון אתה מוצא שלחן הקנצלריה של הגונדרה, את האיקונין ואת כל הסביבה המכובדה, ובקרן זוית--פתח אל מדורו המיוחד של הפלדפבל.

כשהביא הפלדפבל זמיקוב את סיעת הטירונים, העריכם בשתי שורות על פני השדרה שמלפנים. יצא אליו ממ־א מקומו האונטר־איפיציר העליון איבניוק, אדם קיצוני ובעל ההפעלות בעבידתו ובחובותיו, גבוה וחסון ועב עד מאד, שלפיכך עשו תמיד תנועותיו המהירות, המלומדות, של בן־חיל, רושם משונה של כל דבר לא טבעי.

– לא קרה כל דבר?--שאלו הפלדבל כרגיל, באחזו בדליל אשר עליו.

– בשום אופן לא!--ענה הלז ויוסף בהחויה כלפי הטירונים--ביצד הם עומדים? כעתודים!

– ילמדו!--נחמו זמיקוב בתנועה רצויה.

– אי, אתם!--רעם עליהם איבנייק--היודעים אתם, מה אתם?

– טירונים...--נסו אחדים להגיד את החידה. איבניוק הביט עליהם בבטול מחלט.

– טירונים אתם?--המה בבוז--עקומי רגלים! אכרים! פראים!

– „חיילים צעירים אנו"--ענו לו!--טען הפלדפבל אל העומדים באותה התנועה הרצויה, ולא נידע ממה שבע רצוי ביותר: אם מטיב לבו הוא או מחכמת ההנהגה של פקידו.

– ואתה מה תאמר, זשיד?--פנה איבניוק אל מינץ--מה? „לעבוד אעביד, אבל לירות--לא!"

– אל תגע בו!--צחק הפלדפבל--הוא ספרא.

– ספרא? אי, אי, משלנו... והיכן הארגז שלו?

– אין לי ארגז.

– איך „אין לך ארגז"?--תמה הפלדפבל--ועוד „מלומד"! צריך שיהא ארגז, כיצד בלי ארגז? קנה בעשרים פרוטות איזה ארגז. ארגז--זהו העיקר. הפלדפבל הוסיף עוד קצת דברי תוכחה לכל הנאספים ודרש עוד קצת

בזה, „שאצלנו, בגונדה הי״ד, אין עבודה כלל. צריך רק להיות מקשיב–והכל כאן. השר שלנו הוא אב ולא–שר״. אח״כ ציוה להתפזר בלי שאון ולהתעסק איש איש בכל אשר הוא רוצה. רק את מינץ הושיב אל השלחן וצוה עליו לעשות רשימה חדשה מאנשי הגונדה. „הבה נא ונראה, איך אתה מלומד״.

לפני עיני מינץ היה ערפל. כמו בתוך אד עב לא יכול להבדיל בין איש לרעהו ובין דבר לדבר. הקסרקט כמעט שהיה ריקן, כי אנשי–הצבא הישנים של כל הבטליון הלכו כולם באותו היום אל המשמר. ואולם איזה מועקה אשר לא שחר לה מלאתהו, את פנימיותו ואת כל השטח אשר לפניו. הבאים מחדש מהרו והשיגו חמין וישבו בדממה על ארגזיהם לחוצים וקרובים איש אל רעהו. רק הוא האחד היה שישב אל השלחן נתין בעיל לקיים מצות הפלדפבל והכזיב את תוחלתו של זה לגמרי, עקם את השירות והשרטיטים, טעה לרגעים והוציא גליון אחר גליון לבטלה. וולף המתופף הסתובב מרחיק כשועל, טפל באיזה אקרח, ופניו היו טבולים בצער על שהיהודי החדש גם הוא אינו מוצא חן–ובשמחה לאירו. בהפט״ו מפני אדונו ישב מינץ על אחד הארגזים אשר לא לו בשדרה האחרונה וישם את פניו בשק התבן המונח על האצטבא. היו דמדומי ערב.

(עוד יבוא).

הפלפול

(המשך).

עתה אנסה לבאר את ה„מושגים", שהם האמצעים העיוניים וכלי־האומנות של המחשבה כשהיא יוצרת את הפלפול.

ה„אמצעים" הללו ארבעה הם בעיקרם: א) הסברא, ב) ההיקש ההגיוני, ג) דמוי דבר לדבר, ד) הספר. העיקרים האלה מסתעפים ומתפצלים לכמה ענפים ופצולים שונים ושוב הם חוזרים ומתאחדים ומתמזגים בצרופים ובהרכבות הרבה, עד שהם נותנים לנו את הפלפול כמו שהוא בצורתו ובגונו שלפנינו. אנסה לבארם אחד אחד:

א) הסברא. למוד התלמוד—כלמודה של כל חכמה—שתים הן פעולותיו: מלבד שהלומד רוכש לו על־ידו את הידיעות הפרטיות, את משפט החזיונות הצבורים והמבוארים בספר הנלמד, עד שאם יבוא לפניו חזיון זה בעצמו יכירהו וידע משפטו, הוא מתכשר ומתרגל על־ידי שפעת הרשמים הנחקקים על־ידו במוח לחשוב ברוח החכמה הנלמדת ולשפוט על־פיה גם על חזיונות שאינם מבוארים בספר, באופן שאם יסתפק הלומד באיזה דבר ואם ישאלו אותו איזו שאלה—מיד ירגיש בעומק מחשבתו איזו נטיה לחתוך משפטו לצד ילאופן ידוע, אף אם בעצמו טרם ידע, מפני מה ולמה דעתו נוטה לצד זה יותר מלצד השני, ואף אם לא תהיה לו עדיין בשכלו צורה בהירה ממשפטו, — בלי משים יכוון רוחו על־ידי הרשמים, שקבל בשעת למודו, ותחת השפעתם ישפוט על השאלה הבאה לפניו בנטיה לצד הדבר שהורגל בלמודו; ובמדה שיתרבו ויתחזקו הרשמים בלבו של השופט, בה במדה תהיה נטית־רוחו יותר קרובה לאמת, יותר ברוח החכמה, ומעט מעט, כשיעמיק בדבר „נטיה" זו, תקבל צורה יותר בהירה, יותר מוחשת ומסוימת, עד שיהא בכחו להסביר דבריו ולחקוק „צורת־משפט" בגלמי המחשבה וגם לתת למשפטו בסיס מדעי; ועל ידי תבנית־מתאמת של הטעם והסברא תתרומם דעתו על המאורע הפרטי ותגיע לערך „למוד" כללי. לדוגמא: כשבעלי־דינים באים לפני הדיין ואחד תובע את חבירו וטוען: שלם לי מנה, שהלויתיך ביום פלוני במקום פלוני,—וזה אינו מכחיש בבירור ובודאי, אלא הוא טוען: איני זוכר ואיני יודע, אם לויתי ממך ואם אני חיב לך,—הדיין השומע טענותיהם לבו מהסס ומרגיש אי־אמון לתשובתו של הנתבע, כי טענתו של התובע ברורה ומובנת ותשובתו של הנתבע מגומגמת ואי־ודאית, ועל ידי זה היא מעוררת חשד; וכך בא הדיין לידי מסקנא, שהנתבע מחויב לשלם, ונימוקו עמו בעומק מחשבתו. אבל זוהי רק נטיה־רגעית של נפש העומדת תחת השפעת רשמי חכמת המשפטים, ואם בכחו לסנן את מחשבותיו,

להוציאן מתוך העומק-הערפלי ולהאירן בקרני אור „שקול הדעת" (ריפלכסיון), כלומר, לסדרן ולסכמן ולהביאן בתבנית פתגם-כולל ולומר: „ברי ושמא ברי עדיף" 1),—הוא טובע את החותם של „סברא" על דעתו ומרימה לערך „למוד".

כל זה להלכה, אבל השמוש בלמוד זה למעשה צריך זהירות יתירה. כי למוד זה צריך עריין סעד לתמכו, וכל עוד שלא נתחזק בראיות ברורות, עם כל היותו נראה קרוב לאמת, אין לחשבו יותר מהשערה; כי הסברא כשהיא לעצמה היא המדרגה הראשונה של המדע ועל כרחנו עלינו לחלק בין „הכרח נפשי פסיכולוגי, התלוי במצבו הנפשי האינדיווידואלי של החושב, שממילא הוא על-ידי זה סוביקטיבי, ובין הכרח הגיוני אוביקטיבי" 2). ה„הכרח הנפשי הפסיכולוגי", שהוא תלוי באישיות פרטיות, אינו דבר השוה לכל נפש,— והסברא לפי שבארתי למעלה היא רק פרי השכל האישי הפרטי, שההכשר לחשוב על-ידי הכנתו הקודמת, ועל-כן היא רק ודאיות סוביקטיבית, הכרח פרטי; וכיון שדעות בני-אדם שונות—מה שהוא מוכרח לפרט זה אינו מוכרח לפרט אחר, ומה גם להכלל, ומה שהוא נדמה למוכרח במצב נפש זה אינו מוכרח במצב-נפש אחר— הרי אין זו „ודאיות" מדעית, שהיא—כהגדרת חכמי-ההגיון—„ודאיות מוכרחת להכלל כולו" (אַללגעמיין גילטיגע נאָטהווענדיגקייט). ודאיות מדעית היא זו, שהיא שוללת את האפשרות להאמין את ה„הפך", ואולם ה„סברא" הפלפולית אינה כן, כמו שנראה בדוגמא שהבאתי „ברי ושמא ברי עדיף", כי סברא זו נדחתה על-ידי ההלכה אחרי שנמצאה סברא חזקה וטובה ממנה 3). וכדי שיתבררו הדברים אביא עוד דוגמא אחת: ידוע הדבר, כי מקוה שאין בה מ' סאה פסולה, אבל אפשר לה שתוכשר על ידי שתתחבר באופנים ידועים עם מקוה אחרת: על-ידי חבורן אנו רואים את שתי המקוות כמקוה אחת כשרה; אבל יש אופנים הרבה, שאין חבור זה מועיל. למשל: אם המקוה האחת מחוברת לחברתה ע"י ניצוק או קטפרס, אין חבור זה, שאינו בלתי-פוסק ותמידי מטבעו, חשוב וכדאי, ששתי המקיות תחשבנה על-ידו כאלו הן אחת. וחִדש רבינו תם מדעתו, שבמה דברים אמורים, אם שתי המקוות חסרות ואין בכל אחת מהן השיעור הראוי ורק כשהן מצטרפות ביחד יש להן מ' סאה, שהרי באופן זה אין כאן מקוה כשרה כל-עיקר ואנו רוצים לברוא כאן שֵם ומושג חדש על-ידי דחבור של ניצוק או קטפרס, וזה אפשר רק על-ידי חבור טוב ולא על ידי חבור רפה ומלאכותי; אבל כשיש מקוה אחת כשרה ואנו רוצים להכשיר גם את השניה על ידיה,—די לנו גם בחבור כל כל שהוא וגם קטפרס מועיל 4). סברא זו, שנבעה מדעתו הפרטית של רבינו תם, אף-על-פי שהיא אַרכי-תלמודית וכל תלמודי מרגיש, שהיא מתאמת מאד לרוח התלמוד,—אף על פי כן כל עוד שלא תהיינה לה ראיות חזקות מן התלמוד אי-אפשר לנו לקבוע בה מסמרות, כי אפשר מאד, שאף אם מקוה אחת כשרה

1) כתובות, י"ב ע"ב. אף-על-פי שסברא זו לא נקבעה להלכה, כמו שאבאר להלן, הבאתיה לדוגמת מה שנקרא „סברא".

2) עיין זיגוואַרד בספרו Logik, § 32, 6.

3) זו שהבאתי למעלה (חוברת ב', עמ' 144), כי „איני יודע אם נתחייבתי פטור" (עיין ב„חושן המשפט", סימן מ"ה, סעיף ט').

4) תוספות גיטין, דף ט"ז ע"א, בד"ה: הניצוק והקטפרס.

אין קטפרם חבור. ובאמת כמה גדולים לא קיימו סברא זו וגם רבינו תם בעצמו הביע סברא אחרת בנידון זה 1). מכל זה נראה, שהסברא היא רק השערה קרובה לאמת. ואף־על־פי־כן ערכה גדול מאד בהלכה, כי הוא מדריכה אותנו ומורה לנו היכן ומה לחפש, היא ניתנת בידנו דברים של ממש ומ־דיעה לנו, על מה עלינו לחקור, בקצרה: היא נותנת לנו את ההשערה המדעית 2). מובן מאליו, שלא כל הסברות שוות. יש סברות, שהן פשוטות וברורות כל־כך, עד שהן כעין מושכלות ראשונים, וכאלו מצינו בגמרא הרבה: פעמים כשהיא מקשה על הלכה „מנא לן האי?״–ומשיבה: „איבעית אימא קרא ואיבעית אימא סברא״ 3)–ולא די לה בסברא בלבד, ופעמים, כשהיא למרה איזה דבר מקרא, היא מקשה „הא למה לי קרא?–סברא היא״ 4). ובתוספות 5) העירו על זה וכתבו: „יתימה: כיון דאיכא סברא למה לי קרא, דהכי פריך בכתובות כ״ב: ל״ל קרא–סברא היא? ויש לחלק, דיש דברים, שאין הסברא פשוטה כל־כך וצריך הפסיק להשמיענו הסברא״. והבחינה הראשונה על פשטותה ואי־פשטותה, ישרותה ועקמימיתה, של הסברא תלויה גם־כן רק בכחות נפשו ובשכלו הפרטי של הלומד ובכשרונו לירד לעומק תוכו של הענין. וכך נשארת הסברא „היפותיזה״, השערה סוביקטיבית עם ערך גדול בתור מורה־דרך להמדע.

ועתה אני עובר אל היסוד השני של הפלפול–אל

ב) ה„היקש ההגיוני״. משפטי ההיקש, תמונותיו, תנאיו וחלקיו מרובים וסבוכים הם והם מקיפים חלק גדול מתורת ההגיון התלמודי, אבל לרגל מלאכתי אין אני צריך לבארם לכל פרטיהם ודקדוקיהם, אלא לתת בקצרה רק את צורת ההיקש ותכליתו בכלל.

תכלית ההיקש הוא ללמוד את שאינו ידוע מן הידוע, לדין מן ההלכות הקבועות והמוסכמות ולהקיש מהם על הדברים המסופקים על־ידי זה, שאנו מחפשים ומוצאים אותן הנקודות היסודיות עצמן של הלכה, שהיא ידועה בנדון שאנו דנים עליו. למשל, כשאנו דנים מן א הידועה לנו על ב המסופקת, צריך „ההיקש לפתוח את היכן הב ולהפרידה ליסודותיה וגם להקיף את הא ולגלות את יסודה ואת גרעינה הפנימי, שהוא טעמה ונימוקה של השמועה, עד שנמצא יסודות משותפים לא וב״ 6). וכשאנו מוצאים אותו היסוד עצמו, העושה את הא, גם בהב, בעל־כרחנו אנו אומרים, שהב שוה לה א ושהראשונה היא תולדה מוכרחת מן האחרונה. וזהו החלוק החיצוני, הפורמאלי שבין הסברא לההיקש: לצורך הסברא אין אנו משתמשים–כפי שראינו למעלה–בהקדמות, באכסיומות ובהנחות מוסכמות והיא רק פרי „תפיסת־הענין״ וההכרה ההלכותית, שאין לה שום נקודת־משען מחוץ לשכלנו שלנו, אבל ההיקש הוא תולדה יוצאת מהקדמה, מהנחה מוסכמת, מאכסיומה, לפעמים אף מצירוף של הקדמות הרבה, באופן שיש בידנו איזה קריטריון, בחון את

1) במסכת בכורות דף י״ב, וביתר ביאור במרדכי (הובא בבית יוסף, יורה דעה, סי׳ ר״א).
2) בעין זה כתב מיל בספרו „תורת ההגיון״, ח״ב, במקום שהוא מדבר על ה„היפותיזה״.
3) ברכות, ד׳ ע״ב.
4) כתובות, כ״ב ע״ב.
5) שבועות כ״ב, ד״ה איבעית אימא.
6) זיגוואַרד, בספרו „הגיון״, § 87—4.

אמתות משפטינו; ובכלל דחלוק שביניהם הוא החלוק שבין דבר סתמי כללי לדבר ניכר ומסוים במצריו. „מדרכו של המופת הסילוגיסטי, הרוצה להראות, ש„א" שוה ל„ב", למצוא איזה מושג־אמצעי, שהוא מאחד את שתיהן, למשל, א=ג, ג=ב, על כרחך אתה אומר ש„א"=„ב" כיון שה„ג" מקשרת ומאחדת אותן" 1). לדוגמא: נחלקו הפוסקים: חולה, ששלח גט לאשתו וקודם שמסר השליח את הגט ליד האשה נשתטה המשלח או נעשה גוסס, אם יכול השליח מן התורה–מדרבנן בודאי בטלה השליחות–למסור את הגט ליד האשה ותהיה מגורשת בו ויהא דינה כגרושה,–או בטלה השליחות. אם נאמר כאן, שהשליח אינו בעל־הדברים והוא עושה הכל רק בכח־משלחו ועכשיו שבטל כח־המשלח, כיון שאינו בן־דעת ולא מצי עביד כלום, אף השליח, שהוא בא כחו, לא מצי עביד–וזוהי דעת הטור 2),–או נאמר, שהשליח עומד במקום המשלח, שמסר לו כחו בשעה שהיה עדיין בן־דעת ושוב אינו נזקק לו ולא איכפת לנו, אם המשלח מצי עביד או לא–וזוהי דעת הרמב"ם 3). הרמב"ם סובר, שהעיקר הוא מִנוי השליחות, וכיון שמנה המשלח את השליח–כל עוד שלא ביטלו–עומד השליח ברשות עצמו ועושה הכל על חשבונו ודעתו שלו, רק שלא יתנגד בפירוש לדעת המשלח; והטור סובר, שבכל זמן שליחותו הוא תלוי ועומד בהמשלח וכל מה שהוא עושה על דעת המשלח הוא עושה. ובעל „קצות החושן" 4) רוצה ללמוד דבר זה ממשנה גיטין: „השולח גט לאשתו או שטר־שחרור לעבדו ומת קודם שנמסר הגט ליד האשה או השטר־שחרור ליד העבד, הגט והשחרור בטלים", ואף אם נמסרו אחר־כך לידי מי שנשתלחו אליהם, אינם מועילים כלום–והאשה נדונית כאלמנה והעבד אינו משוחרר. הרי שבמקום שבטל כח המשלח, בטלה השליחות ובנשתטה או נעשה גוסס, שאינו בן־דעת וכמו שאינו דמי ובטל כחו, בטלה גם השליחות. צורתו הסילוגיסטית של ההיקש היא כזו:

מת המשלח=בטול השליחות;

נשתטה „=מת המשלח,

הכלל העולה: נשתטה המשלח=בטול השליחות.

או כזו: מת המשלח הוא „א", „בטול השליחות"–„ב" ו„נשתטה המשלח"–„ג", ואנו אומרים כך:

כל א=ב

כל ג=א

הכלל העולה: ג=ב

ובטלה השליחות. אבל מפני מה אנו אומרים, שכל ג (נשתטה)=א (מת)?–מפני שמצינו את המושג־האמצעי שביניהם, שהוא בטול כחו ודעתו של המשלח, ואנו אומרים כך:

כל א=צ (המושג האמצעי, בטול כח־המשלח)

כל ג=צ

המסקנא: כל ג=א

1) זיגווארד, שם, § 81—3.

2) באבן העזר, סי' קכ"א.

3) הובא בטור, שם.

4) בחושן המשפט, סימן קפ"ח.

וכיון שאנו יודעים, שכל א=ב, ממילא, שגם נ, שהיא שיה ל-א, שוה היא ל ב.

אבל עתה עלינו לבחון אם המושג האמצעי, הצ, בטול כח המשלח, המשותף לשניהם, הוא באמת הגורם העיקרי והנקודה-היסודית ב א, עד שאפשר לומר, שבכל מקום, שאנו מיצאים מושג זה, דינו כ א ובטלה השליחות. ובעל „קצות החושן" הנז' בירר והעלה, שבאמת אין זו טעמה של שמועה, כי לא מפני זה, שעם מיתת המשלח בטלה דעתו ואפס כחו, ועל-כן בטלה גם השליחות, כי, אם המשלח מסר כחו להשליח, שוב אין אנו נזקקים לו ולכחו; אלא שעם מיתתו בטלו רשותו וקניניו, ושלטונו ואדנותו פקעו לגמרי ואין לו שום יחס עם אלו, שעדיין הם בחיים, והאשה, שהיתה אשתו עד עתה, מעתה חפשית היא לנפשה— ואיך יכול לגרש אשה זרה, שאינה זקוקה לו?—והעבד יצא מרשותו ונכנס לרשות היורשים—ואיך יכול לשחרר עבד שאינו שלו?—. ומשום זה אמרה המשנה הנז', שהשליח לא ימסור את הגט ושטר-השחרור; ולא מפני שאפס „כחו" של המשלח בטלה השליחות, אלא מפני שאפסה „רשותו" ובטל יחוסו וקשורו עם החיים; וממילא בנשתטה, אף אם כחו ודעתו בטלו, הרי רשותו לא בטלה, כי קניניו אינם הפקר, וממילא השליח עומד במקומו והוא אפוטרופסו ועושה הכל בשבילו בכח, שמסר לו אז, בשעה שעדיין היה עוד כחו אתו. ואחר שנתגלה לנו טעמה של השמועה, רואים אנו, שאין שום מושג-אמצעי, שיאחד את ההקדמה הראשונה, שהיא „מת המשלח", עם השניה, שהיא „נשתטה המשלח",— ונפרך ההיקש.

כבר אמרתי למעלה, שתכליתו של ההיקש הוא ללמוד את שאינו-ידוע מן הידוע. ואו"ם הידוע, שהוא הלכה מקובלת, שמשמשת לנו בתור הקדמה (פרֶאמיססע), לא תמיד באופן אחד נתנה לנו. פעמים שנתנה לנו בדרך כלל, בצורת תיאוריה, בתבנית למוד מופשט, וכשאנו מקישים מהקדמות כאלו ההיקש הוא מן הכלל אל הפרט, באופן דירוקטיבי,—ופעמים שההקדמות נתנו לנו על-ידי עובדה פרטית, ע"י הוראה שמושית, וכשאנו למדים מהם הלמוד הוא מן הפרט אל הכלל, באופן אינדוקטיבי.

הלמוד המופשט (התיאוריה), בשעה שהוא מתגלה לנו (אין כוונתי על התגלות המחשבה במוחו של החושב המחדש את התיאוריה, כי הפרוצס הנפשי הזה מהלך אחר לו לגמרי,—כוונתי רק על הכלל, שמוסר לנו המחדש בשעה שהוא דבר בנוי ושלם אצלו), כשהוא עדיין סמוך למקורו, הוא פתוח ופרוץ לכל רוח והוא רחב בלי גבול עד שהוא כולל ומקיף את הכל. כי המורה, הבא להורות מעל הקתדרא הלכה לתלמידיו, אינו דיין או מורה-הוראה שמושי, שהוא מוכרח להתנועע בחוג הצר של איזה פרט. ואף אם הוא ממשל להם משל ומצייר איזו עובדה פרטית, שבה יתגלמו דעותיו, או נותן להתלמידים ציור מוחש, שבו יצטיירו מחשבותיו על איזה ענין,—אף אז אינו עומד על שעל-האדמה של הפרט הצר: רק כדי להראות לנו אפס קצהו של הכלל הוא משתמש בהפרט, אבל באמת רק הקוים הרחבים והכוללים נגד עיניו והוא כולל את הכל. רק אחר-כך, כשהתיאוריה באה לעולם-העשיה והלמוד המופשט בא להתגלם במקרים מוחשים, הוא מוצא מעצורים על דרך התפשטותו, המגבילים את מרחבו האין-סופי. כי חזיונות החיים הם כל-כך מרובי-צבעים ומשוני-גונים, עד שגם אותם החזיונות, שלכאורה יש להם

יחס ללמוד ידוע ובסקירה ראשונה נדמה, שאף אותם כלל המחוקק בתיאוריה שלו, באמת נראים לאחר העיון, שאין הם נכללים בתיאוריה כללית או בלמוד כלל זה: לאחר הבחינה נודע לנו, שיש בהם בחזיונות הללו גורמים ומניעים אחרים, שמכריעים כלפי חוץ, מבטלים ומחלישים את עיקריותו של סימן יחוסם להכלל. עיקר הפלפול בהקשים כאלה הוא יותר עבודת הגבלה, כלומר, מה שהמפלפל רוצה לצמצם ולהגביל את הכלל, שלא יתפשט על הפרט שהוא דן עליו; ואם חוקרי ההגיון השתמשו במבטא „הרחבת הכלל", הרי אין זו אלא אשגרת-הלשון, כי הכלל רחב מתולדתו והצד החיובי מונח בטבעו ואין אנחנו צריכים להרחיבו. אדרבה, להגדירו ולברר את צד-השלילה שבו אנחנו צריכים, כלומר לברר, אם המניעים העומדים על דרך הכלל באמת יש בכחם לעצור ולעכב את התפשטותו הניתנה לו בתולדתו, ואז הכלל הוא מוגבל ומצומצם, או אולי אין בכחם לעשות כזאת, ואז ישאר לו להכלל אפיו וטבעו, וזה אנו עושים על-ידי מה שאנו מחפשים ומבררים את המושג האמצעי, שעליו לקשר ולהראות את מקומו של הפרט בהכלל, שהוא הוא טעמה וסבתה של השמועה.

אמנם, הרבה פעמים מוצא המפלפל למודים וכללים חדשים לגמרי על יסוד טעמו וסבתו של זה הכלל, אבל זוהי באמת הרחבה, ואני מדבר כאן רק על ההיקש הפשוט, היסודי. אביא בזה דוגמא אחת: ידוע, שנכסי-הלוה משועבדים להמלוה לגבות מהם את חובו, אבל אין כל הנכסים שוים: נכסים בלתי-מטלטלים (דלא ניידי), כגון קרקעות ובתים, שהיו לו להלוה בשעת הלואה, אף אם אחר ההלואה מכרם הלוה או נתנם לאחר, המלוה טורף אותם בחובו—אם היתה המלוה בשטר—מיד הלקוחות, אבל נכסים מטלטלים (דניידי), כגון חפצים או בעלי-חיים, אם הלוה מכרם או נתנם לאחר, אין המלוה טורפם ופקעו משעבודם 1). ונסתפקו הפוסקים, אם כשנתן הלוה מטלטליו לגבוה, כגון שהקדישם לבדק-הבית, המלוה גובה אותם או לא, כלומר, אם רשות גבוה כרשות אדם פרטי אחר לענין זה או לא, אחדים מן הפוסקים 2) פהרו שאלה זו בחיוב והקישו מן הכלל „נתנם לאחר" על הפרט „נתנם לגבוה", כי דעתם, שהטעם, שאם נתנם לאחר פקעו משעבודם, הוא—מפני שהמלוה יודע, שהמטלטלין יכול הלוה להבריחם ולהתם במקום שלא תשיגם ידו ומשום כך לא סמכה דעתו עליהם בשעת הלואה ולא לקחם בתור ערבים, ועל-כן לא עליהם היו בטיחותו וסמיכות-דעתו ועל דעת כן הלוה, שיהא הלוה יכול ליתן נכסיו המטלטלין לכל מי שירצה, ומפני זה אינו טורפם מיד הלקוחות; לפי זה אין חלוק בדבר למי מכר או נתן הלוה, אם ליחיד או להקדש: כיון שהמלוה לא הביאם כלל בחשבונו, אינו יכול לטרוף אותם. והרבה פוסקים דנו על שאלה זו ופתרוה בשלילה—כי אין הפרט הזה נכלל בהכלל והמלוה נוטלם מיד הקדש בחובו, ובעל „קצות החושן" 3) הסביר טעמם. לדעתי, אין הטעם כלל משום „סמיכת דעת", ובאמת מן התורה גם המטלטלין משועבדים להמלוה; אלא שהחכמים, אחרי

---

1) עיין „חושן-משפט", סימן ס', סעיף א', ושם, סימן קי"ג, א'.

2) ה„משנה למלך", פ' י"ח מהלכות מלוה.

3) ב„חושן המשפט", סי' קי"ד, ס"ק ; ושני הטעמים מובאים בהסמ"ע וש"ך, בסימן קי"ג. והעיקר—שזוהי תקנת הכמים ולא מן התורה, ודבר זה הובא בשם הרשב"א, עיי"ש.

שראו את התפתחות המסחר ושטף־מרוצתו, נוכחו, שאי־אפשר להמסחר במטלטלין, שיהא נעשה באותה הזהירות והמתינות, כמו שנעשה המסחר בנכסים הקביעים, ואי־אפשר לו להלוקח הבא לקנות איזה חפץ ק־ערך לחקור, אם המוכר הוא בעל־חוב או לא, כי דבר כזה בכחו לעכב את המשא־והמתן בין הסוחרים ולגרום להמסחר נזק מרובה; ולכך תקנו, שהמלוה לא יטרוף מטלטלים המשועבדים. לפי זה מובן מאליו, שרק במקום שיש טובת הלוקחים ותקנת־השוק הפקיעו זכות המלוה, אבל בהקדש, שאין כאן טובה לשום אדם ואין כאן תקנת־השוק—למה זה תגרע זכות המלוה?—ובזה העמידו דבריהם על דין תורה וחזר הדבר לכמות שהיה, והמלוה גובה את חובו מהקדש 1).—וכך אנו רואים, שהדעה הראשונה הכירה את הנדון לחלק מן הכלל— רשות „אחר" הוא כלל ורשות „גבוה" הוא פרט—והניחו לו להכלל את אפיו המקיף והכולל, והדעה השניה הגבילה וצמצמה את הכלל והוכיחה, שקצר מצעו מהשתרע על הנדון שלנו.

וכשבאים לדון ולהקיש מן הפרט על הכלל, כגון מהוראה שמישית של איזו עובדה, שבאה לפני החכם והוא הורה בה כפי שהורהו רוח מבינתו והוראה זו נעשתה הלכה מוסכמת בש"ס או באיזה פוסק מפורסם,—אז כל הפרוצס הזה הוא להיפך: בהפרט נתגלם איזה גרעין הלכותי באופן מוגבל, מכווץ, מקופל ומצומצם, והמפלפל חייב להסיר מן הגרעין הזה את קליפתו, שהיא נותנת לו תכינה מקומית, ולהרחיבו ולעשותו לכלל; וזוהי עבודת הרחבה, ודבר זה מצוי הרבה בספרות התלמודית.

החלוק שבין הקשים אלה הוא, לדעתי, רק חיצוני, טכני ומיתודולגי, שאמנם יש לו ערך גדול לכשעצמו, אבל הערך הפנימי של המסקנות, הנולדות מן ההקשים האלה אינו תלוי כלל בהדרך, שבה הגענו אליהם, כי באמת אין כאן לא דידוקציה ולא אינדוקציה ויש כאן רק חפוש אחר נקודת־המוצא של ההקדמות, כי בשתי הדרכים כאחת עלינו להגביה את עצמנו לאותו נקודת־הגובה, שעליה עמדו מניחי הכלל או מורי ההוראות הפרטיות ולהכיר את הסבה והטעם, שהיו נקודת־מוצאם, ועל־פיהם. על־פי אותם הסבות והטעמים, נדון גם אנחנו. כי רק באופן כזה יש לו להההקש ערך מדעי; וכבר בארתי למעלה, שעיקר ההקש הוא החפוש אחר המושג־האמצעי, שהוא הסבה ועורק־החיים של ההקדמות, כמו שראינו בדוגמאות שהבאתי. ובמקום שאנו רואים את הטעם המופשט, את הסבה הערומה, אין הבדל כלל, באיזו לבוש נִתְּנוּ לנו ובאיזו צירה נתגלו לנו קודם שהכרנוה, כי אנו עומדים מעל לכל התבניות והצורות והטעם כשהוא לעצמו מניע אותנו ולא החזיון, שבו נתגלם ונתרקם. שם, במקום הכרת הטעם, במקום הכרת הסבה והתגלות המקורות,—שם אין תחומין בין הכלל ובין הפרט; שם הם מתאחדים

---

1) אמנם, בעל „משנה־למלך" דן על זה גופו, אם הקדש־דמים חשוב כנכנס לרשות גבוה, כיון שאין גוף הדבר ועצם החפץ שייך להקדש, אלא רק ערכו ודמיו, באופן שיש להקדש שעבוד על החפץ והוא ממושכן אצלו עד כדי דמיו, אבל אם הוא נותן דמיו להקדש ופודה אותו, אין להקדש בגוף החפץ כלום ואין ההקדש יכול לעכב את החפץ ולומר: „איני רוצה בפדיונו", כמו ביחיד הלוקח איזה חפץ. אבל אין אני דן עתה על גוף הדין ועל־כן אניח את הדבר כמו שהבינוהו הפוסקים הנזכרים.

וחותמים בהכרח הגיוני. ועל החלוק המיתודולוגי שבין שתי הדרכים האלו אין כאן מקום לדבר.

ההיקשים והדוגמאות, שדברתי עליהם עד עתה, הם היקשים חיוביים, כלומר, מופתים המחייבים איזה דבר ומוכיחים לנו, האיך הוא; אבל יש גם הקשים שליליים, המוכיחים את אי־אפשרותו של איזה משפט, וזהו „הקש־החלוף" (אפואגאגישער בעווייז, -שלוסס). גם „הקש־החלוף" בנויים על הקדמות והנחות מוסכמות, אבל בהקשים החיוביים משמש לנו הודאי והמוסכם תמיד בתור הקדמה להוציא ממנה את תוצאותיה, שהן תולדות ישרות ממנה, וכיון שאמתות מולידם ירועה, ממילא גם התולדות כיוצא בו. בהקשים השליליים יכולים אנו גם כן לילך בדרך זו, לשמש בהנחות מאומתות בתור הקדמות ולהוציא מהן את המסקנא השוללת את משפט הדבר שדנים עליו, אבל יכולים אנו גם־כן לשנות את הסדר: להניח את המשפט המסופק, לתפוס אותו כאילו היה ודאי ולהוציא את תוצאותיו—את התולדות היוצאות מן המשפט הזה בהכרח הגיוני, וכשתצא תולדה, שהיא מתנגדת לאיזו אמת ידועה, בהכרח שמולידה אינו אמת; וזוהי „המיתודה היותר נכונה להוכיח את אי־אמתותו של איזה משפט: לפתחו ולהוליכו עד קצו ולהוציא את תוצאותיו, ואם התוצאות הללו סותרות ומתנגדות למשפטים, שאמתותם אינה מוטלת בספק, אז אי־אמתותו של משפט זה מוכרח וברור" 1). וזהו למוד חוזר מן התולדה אל האב. אבל אחת היא לי עתה, האיך לסדר, את צורתו של הסילוגיסמים: בין כך ובין כך המסקנא הוא באופן שלילי, שמוכיח, כי אי־אפשר לחייב איזה משפט בלי לסתור אמת מוסכמת. למשל: עדים, שהעידו על אחד שהרג את הנפש, והוזמו—כלומר נתברר, שעדים אלו לא היו כלל במקום פלוני באותו יום, שלפי עדותם נעשה המעשה—נהרגים, ואם לא הוזמו ורק הוכחשו—שלא הועד על גופם של עדים, אם היו שם או לא, ורק נתברר, שפלוני לא הרג את הנפש—אינם נהרגים. ונחלקו בגמרא 2): אם בתחלה נתברר, שהמעשה אינו אמת והוכחשה העדות, ואחר כך הועד על גופם של העדים והוזמו — אם דינם כעדים זוממים וחייבים מיתה או, כיון שהוכחשה ובטלה עדותם, שוב לא איכפת לנו, אם הוזמו אחר־כך או לא, שהרי כבר אין לעדותם שום ערך וידם כבר מסולקת מעדות זו. ופשטו בגמרא שם, שרבי אלעזר על־כרחו אי־אפשר לו לומר, שהעדים חייבים מיתה, שהרי שמענו לו שסובר: עדים, שהוכחשו בנפש, לוקין, משום שעברו על לאו של „לא תענה ברעך עד שקר"; וגם קיימא לן: כל לאו, שאפשר לבוא על ידו לידי מיתת בי"ד, אין לוקין עליו. ועתה אי־אפשר לומר: עדים שהוכחשו ולבסוף הוזמו נהרגין, אם לא שנסתור אחת משתי ההקדמות הנז': או שנאמר, שאין לוקין על ההכחשה, או—לאו, שנתן לאזהרת מיתה, לוקין עליו; וכיון שהקדמנו מראש, כי שתי הקדמות אלו אמתיות הן, מוכרחים אנחנו לומר, שעדים, שהוכחשו ולבסוף הוזמו, אין נהרגין ואין זה לאו שניתן לאזהרת מיתה. וצורתו הסילוגיסטית של משפט זה היא כזו:

---

1) זיגוואַרד, בספרו הנז', § 81.

2) בבא קמא, ע"ד ע"א.

לאו שניתן לאזהרת מיתת בי״ד -- אין לוקין : כל א—ב
עדים שהוכחשו בנפש לוקין : כל ג+ב

ועל־כן: עדים שהוכחשו בנפש—לא ניתן לאזהרת מיתה: כל ג—א
ואפשר לומר גם להפך : להניח את הנדון המסופק להקדמה ולומר :
עדים שהוכחשו ואח״כ הוזמו – חייבים מיתה : כל א=ב
לאו שניתן לאזהרת מיתה – אין לוקין : כל ב—ג

ועל־כן : עדים שהוכחשו אין לוקין : כל א—ג
וכיון שידענו, שעדים שהוכחשו באמת לוקין : א=ג

על כרחך אתה אומר, שאחת משתי ההקדמות אינה אמת; וכיון שיודעים אנחנו את אמתותה של ההקדמה השניה, על כרחנו נוציא משפט שולל על ההקדמה הראשונה, וראש הדין, שהוא המשפט המסופק, נדחה, כי אין ספקו מוציא מידי וַדָאם של האמתות המוסכמות.

הקשים אלו יש להם עוד צורות סילוגיסטיות אחרות, אבל אין כאן מקומן. רצוני רק להראות את היסודות הפשוטים, את האֶלמנטים, שמהם נבנה הפלפול המחודד, שהוא בעיקרו רק הרכבה של הקשים רבים ושונים, שעל־ידי התמזגותם הכימית, שהיא גם הגיונית־טבעית, יִוָלדו יסודות חדשים בעלי צורות וגונים שונים, שהם מבריקים בשלל צבעיהם, ועל ידיהם יִפָּתחו אופקים חדשים לגמרי בכל מלא רוחב הספרות התלמודית.

לדון על ערכו של הסילוגיסמוס במדע בכלל לא כאן המקום. על זה יש ספרות שלמה, —וביותר האריך בזה סטיוארט מיל ב„תורת ההגיון״ שלו וגם זיגוואַרד בספר „הגיון״. אבל אעיר דברים אחדים, הנוגעים להסילוגיסמוס התלמודי, שאנו עומדים בו.

הדוגמא הסילוגיסטית הידועה היא: כל בני אדם הם בני־תמותה; סוקראַטס הוא בן־אדם, אם־כן סוקראַטס הוא בן־תמותה. ועל זה הקשו על ראש־הדין: מנין לך, שכל בני אדם בני־תמותה הם? אולי סוקראַטס זה, שהוא בן־אדם, אינו בן־תמותה, וממילא אין כל בני־האדם בני־תמותה; ואם גזרת מראש, שכל בני אדם בני־תמותה הם, על כרחך, שהמסקנה, שגם סוקראַטס ימות, כלולה היא בידיעה מסותרת בראש הדין, ואם כן ההקש הוא למותר. וגם על ההקדמה השניה—„סוקראַטס הוא בן־אדם״,—יש להקשות קושיא כזו: מנין לך, שהוא „בן־אדם״? כיון שהנחת בהקדמה הראשונה, שכל בני־האדם בני־תמותה הם, אם־כן המושג „בן־אדם״ קשור הוא בעצמותו במושג של ה„תמותה״ וכל שאינו בין־תמותה אינו בן־אדם, ועתה עוד טרם נדע, אם סוקראַטס זה ימות, שהרי על זה אנו דנים, ואם־כן האיך יכולים אנו להחליט בפשיטות: סוקראַטס הוא בן־אדם?—.זוהי תמצית הקושיות והפירכות, שהקשו החוקרים על הסילוגיסמוס. בסקירה ראשונה נראה, שקושיות אלו אינן על אופן ההשתמשות בההקדמות והוצאת המסקנה, אלא הן על ההקדמות כשהן לעצמן: הפקפוקים מספקים עלינו את אמתותן. וזהו משני טעמים: א) בדוגמא סילוגיסטית זו יש לנו עסק עם „מושגים והגדרותיהם״, ומפני שהמושג „בן־אדם״ אינו מוגדר ומסומן אצלנו בלי הסימן של ה„תמותה״, על־כן קשה על סוף הדין: מי הגיד לך, שסוקראַטס הוא „בן־אדם״ כיון שטרם תדע, שהוא

בן־תמותה? אבל אילו היה לנו סימן מובהק אחר על אנושיותו של סוקראטס, לא היו מקשים קושיה כזו. והשתמשות במושגים שאינם מוגדרים למדי בהכרח שלא תעלה יפה. ועוד גם זאת: ההקדמות אינן „אמתות" הגדסיות, שהן אמת בהכרח, כל אחת כשהיא לעצמה, ואין אמתותה תלויה בזה, שראינו אמת אחרת כיוצא בה. כי אמתותה של ההקדמה הראשונה נודעה לנו רק מפי הנסיון והיא חוק נסיוני אינדוקטיבי, שגם הוא מטבעו עָקר ואין בכחו להוליד תולדות. כי מזה שראינו אלפי בני־אדם שמתו, יכולים אנו לשער, ואולי כמעט בבטחה, שאף סוקראטס הדומה להם בכמה ענינים אחרים, לא ישונה מהם גם בזה, אבל להחליט כך בהחלט אי־אפשר לנו, שהרי מי יערוב לנו על זה?—: אפשר שבכמה ענינים דומה סוקראטס לשאר בני־אדם, אבל בדבר אחד הוא שונה מהם; ורק כשיעלה בידינו לגלות את הסבה המחייבת את מיתתם של בני־האדם,—רק אז נהיה יכולים לחשוב את החוק הזה לאמת מוחלטת והכרחית ולהשתמש בו בבטחה גמורה. אבל אז יחדל להיות חוק „נסיוני" אינדוקטיבי, שהרי אז שוב אין אנו נזקקים להאינדוקציה: במקום שאנו מכירים סבה מכרחת יכולים אנו לומר מראש, שאף המסובב יבוא, גם אם לא ראינוהו מעולם. הקדמות כאלו פוריות הן מאד. אבל כל עוד שגִלוי הסבה המחייבת לא עלה בידינו והמדע המחה אותנו אל האינדוקציה, אין ההקדמות מספיקות, וממילא אין בכחן להתפתח כראוי.— אלה הם יסודות הקושיות על הסילוגיסמוס הכללי. ואחרי מעט עיון נראה, שלגבי ההקשים הפלפוליים אין מקום לקושיות אלו.

כי בכאן ההקדמות נתונות מקובלות ומוסכמות, ובשעה שאנו דנים על המסקנה היוצאת מהן אין אנו חייבים לבחון את אמתותן, אלא אנו מניחים מראש, שאמתותן נעלה מעל כל ספק. אם ההקדמות הן הלכות פסוקות—במשנה, בתלמוד או בספרי הפוסקים אחת היא—הרי הרשות ביד התלמודי להשתמש בהן כבאמתות מוחלטות. אבל אף אם המפלפל דן על־פי דעת יחיד או דעה נדחית, גם אז הרשות בידו למצות את המציתה של דעה זו ולהוליך אותה עד קצה, ואם המסקנות שהוא מוציא הן מוכרחות בהכרח דגיוני, הן גם טובות ומועילות. כי לא כאמתות השמושיות־הריאליות הן האמתות־המופשטות. בראשונות אנחנו רוצים לנבא מראש, שמהלך איזה חזיון והפרוצס שלו יהיה כזה וכזה ויגָמר כך וכך. בזה אנו רוצים לידע אמת ממשית הכרחית בלי שום יוצא מן הכלל והעובדא הממשית—המעשה בפועל—היא הקריטֶריון של משפטינו, באופן שאם תבוא העובדא ותטפח על פנינו, לא תועיל לנו שום הצטדקות בזה, שנתלה את הקולר בצואר ההקדמות, שהן הוליכונו שולל, כי אין הבדל כלל, מאיזה צד נזדייף ונתבדה משפטנו, ואין תועלת כלל לפלפל בתיאוריות נדחות. לא כן במדעים עיוניים מופשטים. התיאוריה דיה לעצמה ואנו צריכים להכיר את כל השיטות והתיאוריות בכל גוניהן ודקדוקיהן. ומלבד התועלת התיאורית יש לנו בזה גם תועלת ממשית גדולה, כי התחומים והגבולים שבין תיאוריה אמתית ואינה־אמתית שבמדעים המופשטים אינם כל־כך קבועים ובלתי־משתנים כבמדעים השמושיים: באלו האחרונים התואר „אמת" ו„אינו־אמת" הוא תואר החלטי בלתי־משתנה לעולם ומֵ„אינו־אמת" החלטית לא תולד אמת לעולם, וזה מכריח אותנו לבקר תמיד את אמתות ההקדמות; לא כן במדעים העיוניים: התואר „אמת"

ו„אינו אמת" היא בהם תואר יחיםי, ואין לך שיטה ותיאוריה—שאינה פסוקה—שאין לה מקומה ושעתה, ואנו אומרים לפעמים „כדי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק" 1), אף על פי שאין הלכה כמותו. אם אנו מפלפלים, למשל, אליבא דרבי יהודה, שהיא סובר „מין במינו לא בטל", אף-על-פי שלא נפסק כמותו 2), יכול פלפול זה להועיל לנו, שנלמוד על-ידו לענין דבר שיש לו מתירין, שאין היא בטל במין במינו 3). ויש הרבה כיוצא בזה—ודבר זה נותן לנו הרשות לחקור ולהבין ולהקיש גם בהקדמות כאלו, שנדחו מהלכה ועם כל זה פעמים לא-מועטות יצלח לנו להשתמש במסקנות היוצאות מהן גם להלכה למעשה.

ועוד גם זאת: כבר ראינו למעלה, שעיקר הפלפול הוא—לגלות את הטעם השכלי ואת הסבה ההגיונית של ההלכות הקבועות, שמשמשים לנו להקדמות, כמו שראינו למעלה בכל הדוגמאות בענין „נשתטה המשלח", ב„גביית מטלטלין מהקדש" וב„טענת-ספק של היורשים", שבכולן עמלו המפלפלים לגלות את המקור ואת העורק-המניע של ההלכה; ובאופן כזה אין מקום לקושיא הראשונה הנזכרת למעלה, שהרי כבר אמרתי, שאילו היינו יודעים את סבת מותם של כל בני-האדם שמתו עד עתה והיינו רואים את הסבה המכרחת את המיתה גם בסוקראטס, היינו יכולים להקיש בבטחה ולומר, שגם סוקראטס זה ימות. וכן הוא אף כאן: כיון שנגלה לנו הטעם והסבה—ההקש הוא פורה ומועיל מאד.

ואף לקושיא השניה אין כאן מקום, כי אין לנו עסק בזה עם מושגים והגדרות, כמו בהמשל „סוקראטס הוא בן-אדם", שבו מתנה המושג „בן-אדם" את התמותה וממילא ההקש או שאינו נכון או שהוא למותר, כנזכר למעלה. לא כן בהקשים התלמודיים, בהם אין אנחנו מגדירים את המושגים הפרטיים ואין אנו מקשרים את המושגים בקשר אורגאני; רק נושאים ונותנים אנו ומקישים מענינים וציורים שלמים, וגם לאחר ההיקש אין ההקדמה והמסקנה תלויות זו בזו ואינו מקושרות בקשר חיובי, כמו בהדוגמא של „נשתטה המשלח", שבה אין בטול השליחות מתנה את „חוסר-הדעת", וזה האחרון הוא ענין שלם, שתצויר מציאותו גם בלי בטול השליחות, באופן שאין ענין אחד מגדיר ומסמן את השני, ורק על ידי ההקש אנו מוצאים ביניהם יחס-משפטי וקשר-הגיוני. וכבר בארו חכמי ההגיון, שכל „ההקשים-היחוסיים פורים ומועילים הם מאד מפני שאין להם עסק בהגדרות, סכומים (סובסומאטיות) ומאמרים אנאליטיים 4).

(סוף יבוא).

התוספאי.

---

1) גיטין, י"ט ע"א: „כדי הוא רבי שמעון" וכו'.

2) חולין, צ"ז ע"א, בתוספות ד"ה אמר רבא, ובהרבה מקומות. וביורה דעה, סי' צ"ח, סעיף א'.

3) ביורה דעה, סימן ק"ב, עיי"ש. ובר"ן, נדרים, נ"ב ע"א.

4) זיגוואַרד, § 55—5.

* *
*

I.

הֵם מִתְנַעֲרִים מֵעָפָר, הֵם כְּבָר קָמִים מֵאֶבְלָם,—
וַאֲנִי בְּיוֹם קוּמָם
חָלֹץ אֶחֱלֹץ נְעָלַי, רֹאשִׁי אֶתֵּן בָּאֵפֶר,
אֵשֵׁב יָחִיל וְדוּמָם.

אֹלֶם אֵשֵׁב לִפְנֵי קִיר מִקְדָּשָׁם הָאִלֵּם
וּתְפִלָּתִי לֹא תָבֹא; —
אֶל מִי וְעַל מָה? עוֹד עַל תִּלּוֹ מִקְדָּשָׁם—
וֵאלֹהִים כְּבָר עֲזָבוֹ.

אֵבֶל כָּבֵד לִלְבָבִי, יָגוֹן קוֹדֵר בִּלְבָבִי—
כֻּלָּם עֹבְרִים לְתֻמָּם,
וְאָנֹכִי חֲלוּץ־נַעַל אָבֵל יָחִיד אֵשֵׁבָה,
אֵשְׁבָה יָחִיל וְדוּמָם...

II.

וְאִם אֶגְוַע מִזֶּה־חָרוֹן עַל מַפֶּלֶת מִקְדַּשְׁכֶם—
יְהִי מוֹתִי דוּמִיָּה;
אַל תַּרְגִּיזוּ עַצְמוֹתַי, אַל תְּטַמְּאוּ אֶת זִכְרִי
בְּדִמְעַתְכֶם הָרְמִיָּה.

שִׁבְעָה מְדוּרוֹת לְגֵיהִנֹּם—הֵם שְׂרָפוּנִי בְחַיַּי,—
יִשְׂרְפוּנִי בְּמוֹתִי,
קְלוּ אֶת לִבִּי, זְרוּ אֶפְרִי, אַךְ בְּיוֹרַת דִּמְעַתְכֶם
אַל־נָא תִּשְׁפְּטוּ אוֹתִי.

וְאִם אֶרְקַב בַּקֶּבֶר—הָבוּ אֶרְקַב לָבֶטַח
וְאֶחֱלֹם רִקְבוֹנְכֶם,
נֶאֱכוֹל הַתּוֹלָעִים שֶׁלְּדִי יִשְׁתַּק לְאֵידְכֶם
וְהִתְפַּלֵּץ לְקִלוֹנְכֶם.

ח. נ. ביאליק.

פועלים עבריים או ערביים?

(המשך).

סבה זו היא—„הפקרותם" ואידיאותיהם הריבולוציוניות של הפועלים החדשים. אבל זו אינה סבה מספקת כלל, כי אין הפקרות וריבולוציוניות אלו נוראים כל־כך. כי הדור הצעיר מרחיק ללכת מן הדור הישן—זהו חזיון טבעי ורגיל. והרי הצעירים הבאים לא"י בשנים האחרונות אינם „סתם ריבולוציונרים". אף אלה, שהסוציאליות הכתה שרשים בלבם, נמצאים בשתי רשויות: זו של הסוציאליות וזו של הציוניות. הם נמצאו בגולה בסביבה, שמדביקה בעל־כרחה את הדעות הסוציאליות בבני־הנעורים, אבל בו בזמן לא יכלו להפרד מן הציוניות, שגם היא מקננת בלבם והיתה לעצם מעצמותיהם ולבשר מבשרם. הם נמשכו אחרי שני הכחות—של הציוניות ושל הסוציאליות—ביחד ומצאו להם סינתיזה, שהיא נותנת פתרון נכון בעיניהם למשאלות־לבם. ומכיון שהחליטו לעזוב את הגולה ולהתנדב לעבוד במושבות בתור פועלים, נמצא, שהציוניות היא חשובה ויקרה בעיניהם עד מאד ואינם נרתעים לאחור אף אם תדרוש מהם קרבנות. וכן עלינו לדעת, שהרבה מן הסוציאליות שבהם נקלטה במוחם לרגלי התחרותם עם האורגאניזציות המתנגדות להם שבגולה, שהכריחתם להוכיח, שאף הם דוגלים בשם הסוציאליות לא פחות ממתנגדיהם; אך כשבאו לא"י, שבה אין מקום להתחרות כזו, אבדה הסוציאליות שלהם את אִשָּׁה ואת חומה. מובן מאליו, שמֵאיתם הצעירים, אשר בלבול „הדיסקוסיות" עדיין לא נמחה מזכרונם ורעש הבומבות ושאון הבאריקאדות עדיין לא פסקו מלצלצל באזניהם, אי־אפשר לתבוע, שימהרו לשכוח את ה„מימרות", שכל־כך היו שגורות בפיהם. וסוף כל סוף אחינו בני־ישראל הם, אף על פי שחטאו לדעת האכרים, ואסור לראות בהם סתם „קראמולניקים", כמו שרואים בני המאות השחורות בכל היהודים. אכרינו צריכים לדעת, שלא כל הפועלים החדשים שואפים למלחמת המפלגות, חלק מהם אינו שייך לשום הסתדרות וגם בנוגע להמאורגנים הרי יש להם אורגאניזציה אחת, שנותנת יתרון דוקא להאינטרסים הלאומיים, וגם חבריה של אותה האירגאניזציה השמאלית יותר שהם נושאים את נפשם לפרוליטאריזציה, שתהיה לעתיד לבוא, הם רוצים בהצלחת הישוב על פי שיטתם. ומאלה, שבאו לכאן בתור „אינטרנאציונאלים" או לאומיים רק במקצת, עזבו הרבה את הארץ אחרי שנוכחו, שהחיים בא"י אינם מתאימים לאידיאותיהם, ואחרים נשתנו במשך הזמן והחליפו את מבטיהם הקיצוניים. ואפילו אלה, שנשארו בא"י נאמנים לדעותיהם הסוציאליות, על־פי־רוב היו להם הדעות הללו רק מעין „תורה שבעל־פה", כי בלבם הם יותר קרובים

לאחיהם היהודים בלי הבדל מפלגה ומעמד. כשהתנפלו זה לא כבר הערביים על אכרי גדרה, רצו לעזרת הגדרתים גם קיצוניים על מנת לעזור לנותני-העבודה היהודיים, שזה מתנגד לפרינציפיון של מ׳חמת-המפלגות. אמנם, הם מצאו להם „היתר" לכך בזה, שרצו לא לעזור לאכרים פרטיים, אלא להגן על רכוש היהודים, אבל בכל אופן גם הם וגם מתנגדיהם יודו, שקיום המושבה העברית חשובה ויקרה להם מאד; ולא זה בלבד, אלא שבכל פעם שיראה הפועל היהודי היותר שמאלי, שיהודי נעלב ע"י ערבי או נוצרי, אפילו אם היהודי הוא בעל-רכוש והערבי או הנוצרי הוא פועל, יעמיד לימין היהודי. על פי התיאוריה יאמר, שה„פרוליטאריים של כל האומות צריכים להתאחד", אבל זהו רק להלכה ובשעת חירום מתגברים הרגשות הלאומיים. ולא רק ברגעים של סכנת נפשית יהודיות מתנדפת האידיאולוגיה: אף במקרים, שבהם נמצא רכוש של יהודים פרטיים בסכנה, נשארת ה„סוציאליות" שלהם „הלכתא למשיחא". לפני שלש שנים, כשפרצה שרפה באחת מן החנויות הגדולות שבפתח-תקוה והיה בסכנה רכושו של יהודי סוחר, התנדבו הפועלים היהודיים, שביניהם היו גם קיצוניים, לא רק לכבות את השרפה, אלא גם להוציא מן החנות מה שאפשר להציל ולהגן על בתי שכנים אחרים. הפועלים ההם עבדו במספר רב וזמן מרובה--כמובן, בחנם--ולא דאגו לנפשם שהיתה בסכנה; ולעומת זה, אחדים מן הפועלים הערביים, שהיו במקום-המעשה, התאמצו בשעת המהומה לגנוב ולהסתיר כל מה שאפשר.

ולא זה בלבד, אלא שדוקא אלה הפועלים חסידי המאטיריאליסמוס ההיסטורי, שבעל-העבודה ישמע מפידם לפעמים דעה עוקצות ומרגיזות אותו על הרכוש וגירל הפועלים,--דוקא הפועלים האלה מצטערים על כל צרה שלא תבוא לאכרים יהודים או, על-פי שיטתם, למושבה יהודית. ולהפך, הפועלים הערביים, שעל-פי רוב ישמע האכר מפיהם חנופות וחלקיה, לבם מלא תוך ומרמה ורגשות בוז, ובשויון-רוח ובמנוחת-נפש יתיחסו לכל אסון, שיקרה לבני הישוב החדש, וגם שמחים הם לאיד היהודים בין שהם בעלי רכוש גדול או קטן או עניים וחסרי-כל כמוהם. להפועלים היהודיים לא היה נעים לשמוע את החלטת האכרים לעקור חלק מן הגפנים, ורבים הם בין הפועלים, שלבם כאב על זה, וברחובות היו פועלים יהודיים, שלא רצו להרויח כסף מעקירת גפנים ובחרו בעבודות אחרות; בעוד שהערביים, להפך, היו מרוצים מאד מזה וגם שמחו, שנוספה להם עבודה חדשה ואפשר להם להרויח מן העקירה והנטיעות החדשות. בזמן שרוב הפועלים העברים אינם מרוצים מרוח התמיכה השורר במושבות ומקוים ליום, שהאכרים יחדלו לקבל תמיכות וחלוקה וימלטו מתיצאיתיהן המרות, שמחים הפועלים הערביים כל מה שתרבינה תמיכות האכרים, שהרי על-ידיהן ירבו האכרים להוציא כסף וביחוד לא יקמצו בהוצאות, אחרי שהפ-וטה תהיה מצויה בכיסם, וגם לא יהיו מוכרחים לעבוד בעצמם ויצטרכו, איפוא, יותר לערביים. האכרים בעצמם מיטיבים לדעת, שאף-על-פי שהערביים מרבים בחלקות ורכות כדי למשוך אחריו את לב האכר, אף על פי שהם מסכימים להיות גם אסקופה הנדרסת תחת רגלי האכר היהודי, לבם מלא קנאה לגורל היהודים ועינם צרה בהצלחתם. כשהתישבו האכרים הראשונים בחדרה בשנת תרנ"א היו הערביים מתרפסים לפניהם ומתאמצים להפיק רצון מהם, כי נולד מקום להרויח כסף;

ואולם, כשעברה השנה הראשונה ואכרים אחדים הספיקו להקים להם אהלים בלי רשיון הפקיד הטורקי שבקיסריה ולא התפשרו עם הפקיד הזה, בא הפקיד בלוית חילים אחרים וצוה על הערביים שבחדרה להרוס את הסוכות,-ואז התחילו הערביים הללו, שעד הזמן ההוא נדמו לכבשים תמימים, לעבוד בקנאה ובחשק רב, אף-על-פי שלא קבלו שכר בעד עבודה זו. ובכן, באותה שעה שהערבי אינו דואג כלל להצלחת הישוב החדש באיי ומוצא בו חפץ רק עד כמה שהוא יכול ליהנות ממנו-למכור את פרי אדמתו וגנו במחיר טוב או להרויח מן העבודה שבמושבות,-שואפים ומשתוקקים הפועלים היהודיים, אף אלה, שיש להם דעות סוציאליסטיות גמורות, שהישוב החדש יצליח ויתקדם ויעלה מעלה מעלה.

האכרים היהודים, שהחזיקו פועלים יהודים, יכולים להעיד, שיש מן הפועלים הללו, שעזבו את המושבה ואחר-כך שבו אליה,-ולא יכלו להתאפק ושלא לבקר את הנכסים שנעבדו על ידם ולהתבונן לתוצאות מעשי-ידיהם. רבים הם בין הפועלים היהודים, שכשהם באים אל השדה או אל הכרם, הם שמחים לראות את פרי עבודתם, וביחוד הם מתענגים ונהנים הנאה מרובה כשהם רואים, שעמלם עלה יפה. אחד מאכרי פ"ת ספר לפני שנה, שלפעמים הוא מקנא בשמחת פועלו היהודי, שהוא מתפעל ונהנה מכל שנוי לטובה שהוא מוצא בפרדס, בעוד שהוא, בעל-הפרדס בעצמו, עמוס תמיד דאגות של הלואות, סנדות (משענות-עץ), זבל, מים וכדומה. אין אכרינו יכולים להזים, כי במקרים שהאכר שואל בעצת פועליו הערביים, אין הם משיאים לו עצה הוגנת, איך יוכל לקמץ בהוצאות, ופעמים שהם יועצים לעשות את ההפך ממה שראוי לעשות: הערביים, שעובדים כמה שנים בפרדסים, יודעים כבר, שהירקות מזיקים לפרדס, אבל בכל פעם הם יועצים לבעל הפרדס לזרוע או להחכיר להם את הפרדס לזריעת-ירקות. לא כן הפועל היהודי. הוא, אף אם יעבוד רק שנה (ובפרט אם יעבוד יותר), יעיר תמיד את אדון הפרדס, כי ירקות מזיקים לאילנות. ביחוד אפשר להוכח בנידון זה מדברי האכרים הראשונים, שהיו פונים לפרקים לעצת הערביים בשאלות: אימתי ראוי לזרוע, איך ואיפה לזרוע וכיוצא באלה, והערביים לא היו דואגים לכך, שהעבודה תוכפל או, להפך, שכשיוסיפו עוד מעט עבודה יגדל היבול, - הם היו בוחרים על-פי רוב להשיא לאכרים עצות, שבהן יגדילו את הנאותיהם שלהם וירבו את הצורך בהם.

ובזמן שאכרינו מפחדים מפני הפועלים החדשים, שמא ישפיעו לרעה על בניהם, הם מעלימים עיניהם מן ההשפעה הרעה הודאית של הערביים. הרכבים וה„חרתין" הערביים, שהם נמצאים כל ימות השנה במושבות וגם דרים הם עם משפחותיהם באורוות האכרים, הם ממש סם-המות להדור הצעיר. הנערים והבחורים העבריים, שמתקרבים אל הפועלים והרכבים הערביים ושומעים את שיחותיהם, אי-אפשר שימלטו מנבול-פה ובכלל מדבורים גסים, שהם כל-כך שגורים על פי הערביים. הצעירים הם לוח חלק, שאפשר לחקוק עליו צורות שונות. וצעירי-המושבות מקבלים בעל כרחם את ההרגלים המכוערים, ההעויות המשונות והמדות והתנועות הנתעבות של הערביים הפראים-למחצה. וכך מתרגלים הבנים לכזבים, שבועות-שוא, גנבת-דעת, עקשנות ואֶגואיסמוס פראי, שהרבה מן הערביים ההמוניים מצוינים בהם. מורי-המושבות יכולים להעיד, כמה הם סובלים מדימוי-ראליזאציה זו, שבאה בעקבות ההשפעה הערבית. המורים בוחרים לפסוח על

דברי-עריות שבתורה, אבל התלמידים הרכים כבר הקדימו לשמוע מפי הערביים „חכמת ישמעאל" על כל מיני זמה עד רביעת בהמה ועד בכלל . . . האורחים הבאים לזכרון-יעקב מרגישים רגשות לא-נעימים כלל כשהם רואים את עלמות המושבה יוצאות לטייל בערב ומאחוריהן ולפניהן מטיילים ערביים למאות, שהם לנים באורוות של מושבה זו . וכמה יכאב הלב לראות, שהעלמות כבר התרגלו לחוסר-הנמוס ולהגסות של הערבי ואינן מתאדמות ואינן נכלמות למראה עיניהן ולמשמע אזניהן . וכמה יגדל הצער והחרפה לראות, שמספר הערביים העוברים ושבים ברחובות זכרון-יעקב מכריע לפרקים את מספר הנפשות העבריות,—כאילו הם בעלי הכפר והיהודים הם האורחים...

מלבד ההשפעה המזיקה, שהפועלים והמשרתות הערביים משפיעים על נפש הילדים, הם מרבים להזיק אף לגופם של בני-המושבות. על-ידי מה שהאכרים הרבו ומרבים להכניס ערביים לתוך חצרותיהם ובתיהם הם מדביקים מחלות ידועות ביהודים . כי חוקי שמירת-הבריאות והנקיון זרים לערביים, ומפני זה מצויות ביניהם מחלות-העור, וביחוד מחלת-העינים . אכרינו היו צריכים להמנע מסבה זו כמה שאפשר ממגע ישר ומתמיד עם החולנים והבלתי-נקיים שבין הערביים; אבל איך יעשו זאת—והערביים מקיפים אותם מכל צד ועבר? ואין ספק שתוצאות המגע התמידי הזה רעות הן מאד ביחוד לעינים של בני-האכרים. לפי דברי הרופא הגרמני לורך ביפו, אין בני הגרמנים סובלים מטראַכומה ומחלת-העינים בכלל אינה שכיחה ביניהם . לעומת זה קשה למצוא אף מושבה עברית אחת, שרוב ילדיה לא יחלו במחלת העינים. צאו אל בתי המרקחת שבמושבות ותוכחו, שחומש מבני המושבה—ובסוף הקיץ אף שליש מהם—באים לבית-המרקחת יום יום למשוח את העינים או לטפטף בהן טפות של סמי-רפואה . כשנכנס לגני-הילדים של המושבות, וביחוד בקיץ, נמהר להוכח, שמחצית הילדים, ולפעמים עוד יותר, סובלים ממחלת העינים, ומסבה זו הם מרבים בקיץ לפסוח על הלמודים בבתי-הספר. הד"ר הלל יפה יעץ למורים, בשעורו שקרא ביפו, להושיב את הילדים נגועי-הטראַכומה על ספסל מיוחד; אבל מה יועילו המורים בתקנתם זו, אם בחצר נמצאות נפשות נגועות בטראַכומה? בהרבה מושבות אפשר למצא ילדים, שבקטנותם גדלום משרתות או משרתים ערביים, בגדלם השתעשעו עם בני הרכב או ה„חרת" הערבי, שהוא דר באורות האכר. ואחרי כל אלה כלום ראוי להתפלא, שמחלת העינים התפשטה כל-כך בין ילדי המושבות, עד שהאכרים מביאים בחשבון הוצאותיהם הקבועות—גם הוצאה מיוחדת על רפואות העינים? ואין איש מתעורר להסיר תקלה זו על-ידי המעטת הערביים במושבות. כמעט לא יאמן כי יסופר, שאף אותם האבות, שהם מתיראים, שמא חס-ושלום יגעו בניהם בחול, והם אוסרים לנגוע אף גם בעלה של צבר, שמא יזיק לעיני בניהם האבק שעל אילן זה,—אף הם מוסיפים להתיחס בקרירות-לב למה שבניהם מוסיפים לבוא במשא-ומתן תמידי עם הערביים חולי-העינים, ולבם אינו נוקפם כלל, שמא הם חייבים בלקוי בריאותם של בניהם, כי גרמו לכך במה שמלאו את דירותיהם וחצרותיהם ערביים בעלי עינים חולות?

מלבד ההשפעה הרעה של הערביים על המדות ועל הבריאות של בני-האכרים, יש במציאותם הנפרזת של הערביים במושבות עוד חסרון עצום אחד,

שאין לעבור עליו בשתיקה: על-ידי זה מרבים בני האכרים לשוחח את הערביים וילדי העברים מספרים להם לפי תומם מכל עניני המשפחה ומכל הקטטות והמריבות שבמושבה. הילדים מספרים לערביים מן האחים שיצאו לחו"ל מפני שמאסו בא"י, ומן האחיות, שלא נשאו עדיין מפני שהצעירים מרבים לעזוב את המושבות. וכן גם ממחשבותיו או מהחלטותיו של האב והאם וכיוצא באלה. פעמים שהערביים חוקרים מפי הילדים, כמה כסף קבל האב מן ה„בארון", מיק"א ועוד. ולעתים קרובות מגלים הבנים גם סודות, שפרסומם יכול לגרום נזק לאכרים, כמו: כמות הבקשישים, שנתנו לפקידים הטורקיים, שיקלו או יתירו להם את האסור, התחבולות, שאחזו בהם בני-המושבה בנוגע לתשלומי ה„עשור" ומסים אחרים, קניות נחלאות חדשות על יד המושבה, שעלו בדעת האכרים וכדומה לזה. וכן מבשרים הילדים העבריים להערביים חדשות מעין אלו: שבמושבה פלונית נהרג ערבי ע"י יהודי, איך נהרג ומפני-מה, ובאיזה מקום מתחבא הרוצח, וכיוצא באלו. הפועל העברי, כשהוא יודע סודות כאלה, יזהר מלגלותם לערביים אפילו אם הוא מאמין בעיקר של אחדות-הפרוליטאריים. הפועל הערבי השומע סודות כאלה, כמובן, לא ימנע מלהזיק ליהודי, וביחוד כשתצא לו מזה טובת-הנאה. לפני שנים אחדות אירע, שבעל ה„עשור" שבחדרה לא היה יכול להתפשר עם האכרים במשך זמן מרובה, וכשראו אלה, שהעכברים והצפרים מרבים לכלות תבואתם ובעל ה„עשור" שואף לגזול מהם כמה וכמה פעמים יותר מן הראוי לו, התירו לעצמם בלילה מן הלילות לקחת שלא בפני בעל ה„עשור" מעט שעורים מן הערמות ולתת לסוסיהם. ביום השני, כשאך שב בעל ה„עשור", עוד לא עבר רבע שעה אחרי רדתו מעל סוסתו—וכבר נודע לו לא רק מכל מה שנעשה בלילה הקודם, אלא אף מי היו העושים... הדבר ברור, שהאכרים היהודים מגדלים נחש בחיקם; ורק אחרי שיפעפע הארס בתוך מעיהם תפקחנה עיניהם לראות, שבתוך בתיהם חצרותיהם גדלו מרגלים, שאזנם היתה קשובה לכל דבור ודבור של היהודים ועינם היתה פקוחה על כל צעדיהם ומעשיהם!

כי כדי לדעת את הנעשה אצל היהודים אין הערביים מצטרכים אפילו לשיחות-התינוקות. חלק גדול מן הערביים העובדים תמיד במושבות, וביחוד המשרתות, רוכשים להם ידיעות מועטות או מרובות בז'רגון, ולפעמים אף ידיעה קלה בעברית; ולפי-כך, אף אם אין בנים בבית, או הבנים עדיין קטנים הם יותר מדאי, מבינים הערביים הללו כמה ענינים אף מחצאי-דבורים ורמזים שבשיחת-האכר עם חבריו או בשיחתו עם אשתו. וכך יודעים הערביים את פרטי הרדיפות, שהממשלות רודפות את יהודי רוסיה ורומיניה, ואף את פרטי הפרעות הנעשות בהם. כשיש איזה סכסוך בין האכרים היהודים ושכניהם הערביים, יודעים האחרונים על-פי רוב את מחשבות האכרים, דעותיהם והחלטותיהם. כשמהרו בני רחובות לבוא לפני זמן מועט לעזרת הגדרתים, מהרו הרכבים הערביים לספר לאחיהם שמצאו בגדרה, כי שמעו מפי היהודים שנסעו בעגלה תלונות על שרק כלי-זין אחדים בידיהם וגם—כי היהודים שכחו לקחת אתם זיקים. רק אכר אחד מן הרחובותיים, הבין, שיותר טוב לנסוע בלי הרכב הערבי. במושבה ימה שבגליל-התחתון החליטו האכרים באספה אחת לגרש את הרועה הערבי, שעל-ידו סבלו נזק גדול. ביום השני בא הרועה לאותו האכר היהודי, שהציע את דבר הגירוש, והעיד בו,

שינקם ממנו על שגרם לגזרה זו. האכר חשד בגלוי ההחלטה את שונאו היהודי שבמושבה, אבל האחרון התנצל, כי אחרי שהרועה מבין זירגון, מאד אפשר הדבר, שהתגנב בלילה מאחורי בית־האספה לשמוע את הוכוחים, או ששמע אותה מפי האכרים בשעה ששבו מן האספה ודברו עליה ברחוב, בינם לבין עצמם. הרועה נשאר במושבה.

מי שמכיר מעט את הערביים העובדים במושבות יודע, שהערבי, כשהוא מזדמן עם חבריו שלא בפני האכר, מלעיג על היהודי ובודה עליו בדיחות ושקרים שונים. הערביים ה„חרתים" והמשרתות בקיאים בדיני היהודים בכל הנוגע להלכות טרפה וכשר, אסור ומותר כאחת מן הנשים הצדקניות,—וכל זה הוא, כמובן, חומר טוב לליצנים שבהם. וכשהערבי רואה, שבונים במושבה בנין גדול, אף על־פי שהוא שומע, שהבנין מיועד ליקב, בית־תפלה וכדומה, נוטה הוא לחשוב, שהבנין ישמש בתור מבצר, ואת השערתו המשונה הוא ממהר להודיע לחבריו. ובו בזמן הוא מגלה להם את אפיסת הכחות של „ולַד־אל־מיתה", מוסיף גוזמאות על חולשותיהם ומבטלם בקליפת השום בעיני חבריו. ובכלל נוטה הערבי לחקות את דבורם של היהודי, אשתו ובניו ולמלא שחוק פיו על תנועות היהודים, מנהגיהם ומעשיהם יחד. באחת ממושבות יהודה ראו הערביים לפני ארבע שנים, איך הספידו היהודים את הרצל בחוץ—אחרי שבבית־הכנסת צר היה המקום—ובאותו ערב חקו רכביט אחדים את היללות והבכיות, וחבריהם שמחו וצחקו על המחזה הזה ועל שזכו לראות את סופו של האיש, ששאף לכבוש מדינה ליהודים בא"י, וזמן מרובה אחרי ההספד היו מוסיפים לבדח זה את זה במה שראו ושמעו. ודבר זה הרי ידוע הוא, שה„צחוק ממית", כדברי הצרפתים, ובני־אדם מעוררי־צחוק אינם יכולים להיות חשובים ומכובדים, וביחוד בעיני הערביים, שהם מרבים כל־כך לכבד את הכח.

ואחרי כל אלה, אחרי שבלבותיהם של הערביים יש רגשות בוז וקנאה ליהודים; אחרי שהערביים אינם שואפים להצלחת הישוב החדש; אחרי שהתרועעותם עם בני המושבה מזקת מאד לנפש ילדי־העברים ואחרי שהערביים הרבו ומרבים להפיץ מחלות בין בני־המושבה והם מגלים סודות או בכלל ענינים, שגלוים גורם עלבון או הפסד מוחש,—אחרי כל אלה מוסיפים אכרינו לקבל את הערביים לעבודה בחשק יותר גדול ובנפש יותר חפצה ממה שהם מקבלים פועלים ישראליים. רק כשהערביים מזיקים ליהודים באופן בולט מאד או כשמתפרצות קטטה והתנגשות גלויה בין האכרים והערביים,—רק אז מרגישים היהודים, מה טוב היה להם אילו נמצאו במקום הערביים—פועלים יהודיים, שהם אחיהם בני־עמם. כל מושבה ומושבה יכולה לספר זכרונות מרים מאד מרגעים כאלה, אבל הרי אין שכחן כהיהודי. עוד זה לא כבר אירע לנו מאורע ממין זה. שכני־חדרה הערביים רצו לגזול מאכריה שטח של כמה מאות דונאם וקמה מלחמה בין הערביים והיהודים; ואחרי שהיהודים, שהצדק היה על צדם, הוכרחו לקרוא לעזרה את החילים, העלילו עליהם השכנים מעין עלילת־דם. ואכרי חדרה ראו, כי רעה נגד פניהם, ומהרו להזמין פועלים עבריים, שיעבדו במושבתם, וקצבו להם שכר טוב. גם אכרי מסחה, כשהתקוטטו עם השבט הבידואי „זבחה", שהוא מתגורר סמוך למושבה, חשו לקרא לעשרות פועלים יהודיים מן החדשים, שיעבדו אצלם. במסחה הפיקו הפועלים החדשים רצון מן האכרים אחרי שהיטיבו לעבוד וגם הגנבות נתמעטו

מינם שבאו על מקום הפועלים הערביים; ולמרות זאת, כשאך עברה הסכנה ונטשטשו הרשמים הבלתי-נעימים, חדלו האכרים לשים לב לזה, שבתוך המושבה נשארו „חרתין" ערביים במספר הגון, וכן הדבר גם בנוגע לאכרי חדרה.

והאכרים שלנו לא רק אינם מבכרים את הפועל העברי על-פני הערבי, אלא, להפך, הם נוטים ונוחים להתרעם על ה ח ס ר ו ן המצוי בפועל העברי יותר משהם מתרעמים על ה מ ו ם המצוי בפועל הערבי. כשפועל עברי הוא חלש או עצל, יתר על כן: כשפועל עברי רק אחר לבוא, שכח איזה כלי, או הוא מסרב לצאת ולעבוד ביום גשם או בחג בלתי-רשמי — מיד פוסל האכר את הפועלים העבריים ב כ ל ל ואומר עליהם, שלא יצלחו לעבודה, שעם היהודי אפשר רק לאכול „קוגיל" וגם-כן לא מתוך צלחת אחת, שהפועלים העבריים הם „חוץ לדרך הטבע" ויש בהם חוצפה של יהודים וכו' וכו'. ולעומת זה, כשהפועל הערבי מתרשל או אף מקלקל בזדון, אין אנו שומעים תלונות כאלו מפי האכרים, שמקבלים את זדונו „כרע מוכרח". כשהאכר מוכרח להלין את שכר פועליו הערביים, הוא יודע מראש, שהערביים לא יתנו לו מנוחה, ולפעמים הוא מופרח להסתר מעיניהם, כי הערביים אינם נמנעים מלעשות שערוריות על זה. אחד מבעלי-הפרדסים שברחובות דחה מפני סבות שונות את יום השלום לפועליו הערביים, שבאו לעבוד ממקום רחוק, — ואז לא חשבו הרבה ולקחו ממנו את חמורו. בעל-הפרדס הביאם בעזרת הקונסול למשפט. ואחרי שעלה לו הפרוצס הזה בכסף רב ובבזיון גדול, לא נשמעה מפיו שום תרעומת עליהם; אמנם, מאז התחיל לקבל פועלים יהודים, שעד אז לא היה לבו נוטה אחריהם, אבל גם פועלים ערביים הוא מוסיף לקבל בחפץ-לב.

הערביים, שלמראית-עין הם עבדים נכנעים, אם רק הדבר לידי ריב, מיד הם מראים את צפרניהם החדות. כשהאכר חושד בערבי או מטיל עליו קנס, או אומר לפטרו וכיוצא באלה, מתקוטט הערבי באכר, עונה עזות ופעמים שאף מתרה הוא ביהודי, שיתנקם בו. ואין אלו איומים בלבד. הערבי הנעלב יכול לעקור נטיעות וגם לארוב בדרך ולהתנפל על העולב בכלי-זין, כמו שאירע כבר פעמים אחדות. לפני שנה ומחצה פטרו אכרים אחדים מואדי-אל-חנין ורחובות את שומריהם הערביים ואת שכירי-היום שעבדו בפרדסים, — וכעבור לילה אחד נעקרו מכרמו של זה שתילים, מכרמו של השני — אילנות נטועים ומן השלישי אילנות מורכבים. בפתח-תקוה אירע, שאכר אחד פטר את רכבו, — וכעבור ימים אחדים נגנבו סוסיו. מאורעות כאלה הם במושבות אחדות שבגליל כמעט מעשים בכל יום. ואף על פי כן לא היו לאכרינו ללקח טוב, שלא יוסיפו להרבות בפועלים ערביים. בשעת-המעשה הם מתרגזים, אבל הם סוף סוף מתיחסים אל מעשים כאלה כאל-רע טבעי והם מוסיפים לקרב אליהם ולקבל את הערביים ולבטל את ערך הפועל היהודי. אפילו אם נניח, שבין הפועלים העבריים, שסוף סוף אף הם בני-אדם הם, נמצאים כאלה, שאינם יכולים להפיק רצון מן האכרים אם ע"י חסרון נוגע לעבודה או ע"י מעשה-עול נגד האכר, הרי כבר ראינו למעלה, שהחסרונות והעַוְלות של הערביים מכריעים את הכף למעלה-למעלה. העובדה המעציבה, שהאכרים היהודיים חושבים את כל הפועלים היהודיים לאחראים בעד מעשיהם של גרועים אחדים שבהם, ובעד כל סלוף ותקלה, שבא ע"י איזה פועל יהודי או קומץ קטן של פועלים יהודיים, הם מאשימים את כל מפלגת-הפועלים העברית, —

עובדה מעציבה כזו אפשרית היא רק בבני אומה גלותית, שאין בה לא יחס ישר לבניה ולא הרגשה לאומית נורמאלית.

אם עד עתה מאנו אכרינו קצת מקוצר-רוח וקצת מרפיון-המחשבה לתת להם דין וחשבון על תוצאות הדבר, שהם מקרבים כל-כך את הפועלים הערביים, מן הראוי שיתחילו עתה לשים לב להתרת השאלה הנוכחית, שפתרונה חשוב מאד לשאלת הישוב החדש בכלל ולעתידותיו בפרט. כבר הגיעה השעה, שיפקחו מעט את עיניהם העצומות ויתבוננו בדבר, אולי יש אפשרות להגדיל כמה שאפשר את מספר הפועלים העבריים שבכל מושבה ומושבה, באופן שלכל-הפחות יהיו כל הפועלים הקבועים והתמידיים שבמושבות רק יהודים. אכרינו חייבים לצאת מתוך חוג-השקפתם הצר ולחדור יותר אל תוך-מצב הדברים. הם צריכים להבין, שקרובה לבוא תקופה חדשה הרת תסיסה לאומית, שבה תתחיל התנגשות הלאומים שבארצנו, ואז כל המושבות תבואנה בין המצרים ותהיינה במצב מסוכן מאד. האמת נתנה להאמר, כי לאָשרנו אין בלבות הערביים אותה האיבה והמשטמה, שהיא מצויה כל-כך בלבותיהם של תושבי ארצות-גלותנו ביחוסם ליהודים. אבל אין להכחיש גם את זה, שאינם ידידינו הנאמנים ובכלל „לא לנו" הם. ומי יחוש עתידות, אם מתנגדינו האנטישמיים שבא"י לא יצליחו לזרוע שנאה לאומית גם בלבות שכנינו הערביים? אמנם, כבר אמר מר א. ספיר, ש„השנאה של הערביים המחמדיים היתה רק שנאה חיצונית... קרבת הגזע והתכונות הנפשיות המשותפות לעברים ולערביים, הנטיות והמדות ודרכי-החיים האחדים, שהיו שוים בהם, הועילו לקרב ולאחד את שני העמים האלה בכל מקום שנפגשו. גם קרבת השפה, הפועל והמניע היותר נכבד להתקרבותם והתקשרותם של בני האדם, פעלה תמיד לקרב ולמשוך את לבותיהם אחד לאחד"; והלאה הוא מוסיף: „הם (הערביים) מצטיינים גם היום באי-שנאתם לישראל, ביחוד ההמון הגדול הרחוק עוד מהערים הגדולות וחופי הים, אשר נשאר עוד טהור בגזעו ודמו" 1). אבל הרי גם מפני „שנאה חיצונית" ראוי להזהר. ואפילו אם אנו בטוחים, שבארצנו לא יעשו לנו שכנינו הערביים אותם מעשי-האכזריות, שנעשו לנו בארצות הגולה, עם כל זה אין ספק, שכל מיני ה„שמתות" (מריבות)—תהיינה באיזו צורה שתהיינה,—שהן נופלות בינינו ובין שכנינו, תבאנה בימים הבאים את אכרינו לידי חרטה גמורה על שמלאו את המושבות העבריות ערביים עד אפס מקום. כי כבר נוכחנו כמה פעמים, שכשהערביים מתרגשים לרגלי סבה ידועה ומתעוררים לעשות שערוריות במושבה או להתנפל על בני-המושבה, אינם מפחדים כלל מפני שיודעים הם, כי אין ליהודים כח גופני, ומלבד החילים אין די אנשים אמיצי-לב, שיוכלו למנעם מלעשות ככל העולה על רוחם; ורק דבר טוב זה נמצא בהם, שגם בשעה שהם נוקמים נקמת דם אחיהם השפוך ע"י יהודי, אינם נהפכים לפריצי-חיות צמאים לדם, והם שואפים רק לנקום ברוצח או בני משפחתו ולא בכל בני המושבה, וכן אינם שואפים לאבד ולהשחית את רכוש היהודים רק כדי לספק את רגשות איבתם ונקמתם ביהודים, והם מכלים חמתם רק באותו בעל-הרכוש שחטא נגדם. דבר זה מוכיח, שאין בלבם שנאת-ישראל, כמו שיש בלבם של ה„פורעים האירופיים",

---

1) עיין מאמרו: „השנאה לישראל בספרות הערבית" („השלח", כרך ו', עמ' 222—232).

וכמובן זהו דבר משמח מאד. אבל, סוף סוף, כל עוד שאין במושבותינו יהודים צעירים, שיוכלו לעמיד בפרץ, ולעומת זה יש בהן ערביים למאות וגם לאלפים,— רק חוסר־רצון להשמידנו וחוסר־אנטישמיות עוצרים בעדם, שלא יעשו עמנו כלה. כי מי עוד מיטיב לדעת מן הפועלים הערביים שבמושבות, כי בין היהודים יש מוגי־לב המתחבאים מפני קול יריה? מי יכול להעיד כמוהם על חולשת־העצבים של היהודים, שהם נפחדים ונרעשים וצועקים לעזרת הערבי כשהם רואים שועל בחצר שהם מזדעזעים ועוית אוחזתם כשהם פוגשים בנחש (מעשים שהיו)? מי כמוהם יודע לבדח בדיחות על חשבון היהודים הפחדנים, שהם מתעלפים לרגלי מראה פצע בגופם, על חשבון היהודים המפונקים, שלרגלי כל שרטת קלה על בשרם וכאב מדומה הם רצים אל הרופאים וקונים רפואות לעשרות? אמנם, יש אכרים עבריים יוצאים מן הכלל, שהם מצטיינים בגבורה ואומץ־לב: אבל הערביים אינם דנים על־פי אחדים. אילמלא היו האכרים מוקפים ערביים על כל צעד ושעל, אז לא היו אלה יודעים את חולשותינו וחסרונותינו ולא היו רואים אפילו את הקיסם שבין שנינו. זה לא כבר היינו עדי־ראיה למחזה, שהערביים, שהיו קודם בגדרה וצרו על ביתו של ש—ץ, פגשו במבט של בוז ולעג את הרחובותיים, שמהרו לבוא יותר ממאה נפש במקלות ובחמשה רובים, שרובם היו מקולקלים וחסרי זיקים. כשבאו בזמן האחרון יותר מעשרים פועלים „מוסקוביים" לעבוד במסחה, הטילו אימה על הערביים השכנים. אולם כמה התפלאו הערביים הללו, שהיו כולם מזוינים, כשרדפו אחריהם ה„מוסקוביים" האלה בלי כלי־זיין! הערביים, שהיטיבו להכיר אותנו מפני רבוים המופלג במושבות, מיטיבים לדעת את רפיוננו ואת כחותינו הקלושים. וכל־כך נפל ערכנו בעיניהם, עד שהשם „יהודי" נעשה להם לכנוי לאיזו בריה חלשה ומעטת־ערך, ורק מעשי־הגבורה של אכרים ופועלים עבריים אחרים מחשיבים אותנו בעיניהם פחות או יותר. ובמצב כזה—כלום אין זו סכנה ישרה להקיף את מושבותינו בפועלים ערביים וכלום אין זה צורך הכרחי להרבות בפועלים עבריים במקום הערביים?

ז"ס.

(סוף יבוא).

משוק הספרים.

מאת

י. א. לובצקי.

...וכאשר נחו הלבבות ועבר הסער בעולם הגדול, התחילו להתראות „מתפרצים ומסתערים" בשכונה הצרה של יהודי-הגלות.

זה כמה שנים, שקול השופר נשמע בעולמנו, ושופר זה בשר וחזר ובשר לעולם הישראלי תחית-המתים, לידה וילדות חדשה, שנוי-ערכין ועוד דברים גדולים כאלה, שהרעישו את לבות צעירי השכונה. זה כמה שנים, שהסופרים העבריים התחילו לעורר לגאולה הגדולה, הגאולה העברית, ברמזים ויחודים לשם הגאולה הכללית. ואת תחית-המתים התחילו בקבורת הזקנים, ואת הבנין החדש התחילו בהחרבת ההיכלים הקיימים והריסת המזבחות הישנים. אבל, עוד לא עלה בידיהם לעשות אף צעד אחד—וכבר נחו הלבבות ושקט הסער, ואין זכר לכל המהרסים והמתקנים, מחריבי העולמות הישנים ובוני העולמות החדשים. רק צעירים-זקנים אחדים מן הנמושות הספרותיים מתאמצים עוד להזכירנו את הימים הטובים של מלחמה ושנוי-ערכין, אבל קולם כל-כך זר לנו, עד שהוא נראה כאילו היה עולה מקבר רחוק.

ואחרת אי-אפשר היה שתבוא.

הסבה העיקרית להתהוותם של מהלכים חדשים בעולם האמנות והספרות היא, לדעתי, המומים והפגימות שבכשרונות האמנים יוצרי אותם המהלכים החדשים. לאמן בריא, בעל כשרונות שלמים וטבעיים, אין שום צורך להתפרץ ולברוא לעצמו צורות חדשות ואופנים חדשים של ציור. המסגרת הישנה אינה דוחקת אותו ואת כח יצירתו. מאחר שהוא בריא וכשרונותיו שלמים הוא יכול ליצור בלי לחץ בכל צורה שתהיה. רק האמנים החולים, שנולדו באיזו מום אמנותי ושבכשרונותיהם נמצאת איזו פגימה,—רק הם מוכרחים להתפרץ ולשבר את המסגרות הישנות, את אפני-היצירה ההיצונים של המהלכים הקיימים. מומם האמנותי אינו נותן להם להתפתח כראוי בגבולות הצורה הישנה, האופן הישן מבליט ביותר את חסרונם הטבעי, ועל-כן הם מתפרצים ובוראים להם מהלך חדש, צורה חדשה, אופנים חדשים ואמצעים חדשים, כלומר, ממציאים לעצמם עלי-תאנה כדי לכסות על מערומיהם האמנותיים. המהלכים החדשים באים לעשות את המום והחסרון הטבעי לשלמות ומעלה יתרה. ואם האמן החולה לדבר אחד הזה הוא בשאר הדברים מצוין באישיותו החזקה, הוא מבריח את כל אלה הבינונים והנמושות, שהם מוכרחים ורוצים לתלות את עצמם בזרים, שיקבלו את אפני-יצירתו החדשים בתור מהלך חדש ורצוי. לא הגאוניות האמנותית, אלא אישיותם החזקה של אבות המהלכים החדשים גרמה להתפשטותם של אותם המהלכים החדשים, שרובם ככולם באו לכסות על המומים הטבעיים של ממציאיהם.

אם ספרותנו העברית לא זכתה עדיין לאמן בריא ושלם, כבר זכתה להרבה אמנים בעלי-מום, ובשביל זה רבו בה כל-כך המחריבים והמתקנים. אבל ביניהם לא נמצא אף אחד בעל אישיות חזקה במדה מספקת, שיהא ביכלתו לכוף, לכל

הפחות, את בני סביבתו הקטנה, שיקבלו את אפני יצירתו החדשים בתור סימני שלמות יתרה ויראו בהם מהלך חדש. וזוהי סבת הדבר, שרעש התחיה עבר בספרותנו בלי רושם ניכר. אחרת לא היתה יכולה להיות. מצד אחד היה חסר האמן הבריא והשלם, ומצד שני לא נמצא בין גאונינו החולים והלקויים ובין אמנינו שרובם היו בעלי מום אותו בעל האישיות החזקה, שיהיה ביכלתו לעמוד בראש ולקנות את הלבבות לצירתו החדשה, שהוא צר ושהוא מוכרח לצור מפני מזגו האמנותי. רק שנים אחדות ארכה הסערה בצלוחיתנו הקטנה, וקודם שהספיקה להתפרץ החוצה כבר שוררת בה מנוחה שלמה...

ואותו רעש־התחיה עבר עתה אל תוך הספרות הז'רגונית. אמת, מבשרי הגאולה הז'רגונית אינם מדברים על מלחמה. בתחית־המתים של הספרות הז'רגונית גרים זאבים עם כבשים, ממש כבימות המשיח. התוקעים והמריעים לא שמו שום חציצה והבדל בין הזקנים והצעירים, הישנים והחדשים: האלילים החדשים הקטנים והגדולים מתחממים באותו האור של האלילים הישנים; אבל שמחת־החג מרחפת באוירה של הספרות הז'רגונית לא פחות, ואפשר עוד יותר, מבספרות העברית. רחובות נאלבקי וקומניץ לבשו פנים ובגדים חדשים לכבוד חג־התחיה, ומווילנא עד ווארשא עומדים ומצלצלים בפעמונים הגדולים ומושכים בקרן־היובל, כדי לבשר לכל באי־עולם את בשורת התחיה הגדולה, שהיתה בשכונה היהודית. המתים היהודים, חנוטי־השכונה, קמו לתחיה, הספרות נוצצת ומתפתחת מאליה, על השמות הידועים מכבר נתוספו שמות חדשים. בכל יום ויום בשורות חדשות על תוצאות חדשות, קובצים חדשים. הכשרונות פרים ורבים והספרים מבצבצים כבמהין ופטריות. בקצור: חג היום בעולם היהודי, חג של עבודה וחיים.

וכי יהיה רשמה של התחיה הז'רגונית יותר ניכר בחיינו וספרותנו מרשמה של התחיה העברית?

מסופקני.

לעת־עתה אין אני מוצא בין כל בני התחיה היהודית אותה האישיות החזקה, שתיצור באופניה המיוחדים ותציר את צורתה משלה ושבכח אישיותה תכריח לקבל אותו האופן המיוחד ואותה הצורה המקורית בתור מהלך חדש ומקורי. להפך, בני־התחיה הז'רגונית, עד כמה שאפשו לדון על פי יצירותיהם, הם מן הנמושות הספרותיים. כי, כשאנו מיחדים את לבנו לקולות־התחיה, המגיעים משכונתנו הצרה, ומקשיבים בכוונה מיוחדת לקול השירים החדשים והנגינות החדשות, שירי־הלידה ונגינות־התחיה הנשמעים בה, — אף מיתר אחד אינו מתרעד בלבנו למרות כל הקולות ה„אדירים", שבהמינם ושאונם הם אומרים להכחיד כל רגש, ולמרות כל הנגונים הרכים, שבכאבם הפנימי הם אומרים להשתיק את היקום. כי למרות כל חפצנו אי אפשר לנו לרמות את עצמנו ולהאמין, שהדרכים החדשים, המתגלים עתה בעולמנו, הם דרכי ה„יהודי החדש", שצרים לו ביותר האהלים הישנים של יעקב ומתירא הוא אף מפני הארמוניה המרווחים של ה„תרבות האירופית". לא ולא! בספרות הז'רגונית שורר עתה אותו הרעש, ששרר לפני זמן־מה בספרות העברית — בשעת תחיתה כביכול. ה„דרך היהודי החדש", הספרות היהודית החדשה, לא על פי השם בלבד, אלא על פי העצמות הפנימית, לא נמצאו ולא נבראו עדין. וכל אלה הדברים החדשים, המושטים לנו בספרות

הזירגונית, הם באמת דברים ישנים, שגדולם הוא באותם ה„ארמונות המרווחים של התרבות האירופית", שבני־התחיה כל־כך מתיראים מפניהם. האירופיות בספרות העברית היתה נחשבת לתחיה עברית, והאירופיות בכל החסרונות של חקוי מלאכותי נקראת עתה בספרות הזירגונית בשם „התחיה היהודית". בכל אותה הערבוביה של יצירה שבספרות היהודית אי־אפשר למצוא אף קול אחד יהודי, קו אחד יהודי, תנועה אחת, שתהא מקורית ויהודית. הכל עשוי, הכל נגזר ונחתך על פי האופן האירופי, שהוא זר לגמרי לרוח היהודי. הביטו־נא אל פני כל אלה המחפשים אחר קדושת־הסודות בחול־החיים והמגלים חיים בערפל־הסודות, אל הירשביין, מנחם, אולגין, נסתר וחבריהם—על כשרונם ויכלתם האמנותית איני מדבר עתה, אני מתבונן עתה רק אל עצמיתם,—התבוננו אל קמטי מצחיהם של יהודינו החדשים, שהם מתימרים בעיפות החיים והתרבות ומתיצבים לפנינו כל אחד בתור האדם האחרון של עולם חרב,—ומיד הכירו ותרגישו את כל השקר והזיוף הילדותי שביצירתם וחייהם האמנותיים—זיוף בעד עצמם ושקר בעד סביבתם, שבה נולדו ונתחנכו. הם, הרעבים, שמעודם לא היה ביכלתם לאכול כדי שביעה, מתראים לפנינו כעיפי החיים מתוך שביעה יתרה; דם, נזירים בני נזירים, שרים לנו שירות חדשות מתוך הרגשות שנעשו קהות על ידי הנאה מרובה. שקר שקר הם רעיונותיהם, שקר שקר—רגשותיהם, שקר וזיוף—עצמיתם, שקר ואי־טבעי—תוכן יצירותיהם, שקר ואי־אמנותית צורת־יצירותיהם!

א.

מאסף עברי מטפוס חדש לנו (כמובן, חקוי המאספים הרוסיים), שאין בו לא פיבליציסטיקה ולא מאמרי־מדע, התחיל להופיע זה לא כבר—וכבר הספיקו להופיע ממנו שתי חוברות זה אחר זו 1). המחברת הראשונה יצאה בלי חתימת שם עורך על גבה ורק במודעות שפרסמו את צאתה נאמר, שנערכה ויצאה לאור על־ידי „חבורת סופרים צעירים". אבל בה אינן מורגשות רתיחת־הדם והתרוצצות־הכחות של אמנים צעירים. לכל היותר מורגשת בה איזו ילדות מפעפעת. לא, המלות הללו אינן מתאימות כלל למה שרציתי לומר. כשאנו אומרים „ילדות" אנו מציירים לעצמנו איזו דבר רך ועדין, שהוא לוקח את לבנו בהבטחות לעתיד, בעוד שבאותו המאסף לא תמצאו אותה הילדות הרכה, שהיא מאמינה בכחותיה ועל־כן אינה יודעת גבול בהבטחותיה לעתיד, אלא נערות, שאינה רואה כלום ואינה רוצה לראות, נערות, שהיא שמחה בחלקה כשעולה בידה לחקות את הגדולים והזקנים.

הדבר היותר טוב במאסף זה הוא ציורו של צ. ז. וויינברג „החוטאת". מר וויינברג הוא בעיני כפנים חדשות בספרותנו והרושם של ציורו אינו גדול כל־כך, אבל גם רע איני. החוטאת היא חוטאת יהודית בעירה קטנה שבתחום־המושב. על פי מלאכתה היא עושה פאפירוסות ועל־פי תעודת חייה היא ברמן יהודית, שהיא רוצה עתה לכסות את העבר שלה בפרוכת־החופה. היא

1) ספרות. מאסף לספרות היפה ובקורת. קובץ ראשון. קובץ שני—ערוך על ידי דוד פרישמאן. ווארשא תרס"ח.

יתומה עזובה בבית אביה הזקן ועוגבת על בחורי־העיר. חטאה הראשון בא לה מתוך אהבתה, וחטאיה האחרים באו מתוך קלות־דעתה ותאותה־לחיים. היא כַּרְמֶן יהודית: נטיתה לאהבה ותענוגיה מתרוצצת ומתגוששת עם רגש מוסרה היהודי. חסר לה הכח לטעום מתענוגי האהבה בגלוי. בחשאי ובצנעה היא „חוטאת את חטאיה", כלומר, היא עוצמת את עיניה וחושבת, שגם האחרים אינם רואים ואינם יודעים כלום. וכל מה שהיא מזקינה מתגבר בקרבה אותו רגש המוסר היהודי. געגועיה לנשואין מתגברים והם מתבטאים כבר בצורת רצון כביר. אחת היא לה, מי יהיה בעלה, ובלבד שתעמוד תחת החופה, שהרי הנקודה המרכזית בחייה עתה הוא ענין הנשואים בעצמו. ואחרי שהרֵוָקים שבעירה אינם נוחים כל־כך לציד היא פורשת את רשתה לרגלי האברכים הנשואים. וברשתה נלכד אברך אחד. אמנם, הוא חגר ואינו יפה כל־כך וגם אב לבנים הוא, אבל אשתו מכוערת היא ולה„חוטאת" יש תקוה, שתשיג את מבוקשה—. זוהי ה„חוטאת" של וויינברג. בהרבה מקומות שבציור זה אנו מוצאים התבוננות נכונה, אבל יכלתו של וויינברג עדיין אינה מספקת לציור הגון. ויכלתו זו היא גם מקולקלת מפני שהפיסתו והבנתו את החיים שהוא בא לצייר אינן נכונות. דרך ציורו הוא לפָרֵר את התאור לנקודות נקודות וקוים קוים, כדרך ציור ה„דיוקנים"; אבל בדרך זו עוד אפשר להשתמש בקוים כלליים, שאינם מחוברים עם הזמן והמקום, אבל לא בקוים מוגבלים בחוג צר של איזה זמן ומקום. אופן־הציור בקוים כאלה עושה רושם של פֵּרורים מקריים וקטעים בלתי־שלמים. ונוסף על זה מזויפת היא הפסיכולוגיה של ציור זה, שהיא כולה חשבונית וכימית. בתור ה„כח־המעורר" של אותה ה„חוטאת" מבליט וויינברג את רגשות־הנקמה. היא רוצה להנשא לא מתוך געגועיה לחתונה דתית וחיי־נשואים, אלא מתוך רגשות־הנקמה: היא רוצה להנקם באשת לייב'קלי ובכל העירה בשביל שהיא זונה. וה„לייטמוטיב" של נקמה נמשך בכל הציור מן השורות הראשונות עד הסוף והוא נשנה ברגשנות יתרה וההתלהבות מזויפת, ובשביל כך נחלש הרושם העיקרי של הפגישה האחרונה, שבהרצאה ציורית אחרת היה יכול להיות כביר וחזק. כמדומה לי, שמר וו. היה יכול לאַמת את ציורו באמת החיים והאמנות וגם להגדיל את רשמו אילו היה מבליט בתור יסודו הנפשי את געגועיה לחַיי־נשואים ואת חפצה להיות כאחרות נשואה־בעל ואילו היה מראה, שאף לבסוף, כשנפגשה עם אשת לייב'קלי אחרי שהשלים הרב בינה ובין בעלה, אך אז התפרצו רגשות נקמתה וכעסה על תקותה שנכזבה ועל איתה המכוערת, שאף־על־פי כן היא נשואה ובעלת־בית. ואי־בהיר נראה הציור בשביל שווינברג לא ברר גם לעצמו מה הוא רוצה לצייר. במקומות הרבה הוא מצייר איזו כַּרְמֶן יהודית—ופתאום מתגלית לפנינו זונה פשוטה. מקלקל כמעט את כל הציור הוא גם התאור הבלתי־אמתי של היחס שבינה ובין אביה הזקן. אביה הזקן, בעל מלאכה פשוט. מלמד או שוחט עני ואלמן—כך אני מציירו לעצמי—אינו יודע ואינו יכול לדעת מחטאיה כלום; אדרבה, הוא מתגאה בבתו ה„בריה" והחכמה, המרויחה בעבודתה ויודעת להתהלך ולהתרועע עם בני בעלי־הבתים. אמנם, אין שום תכלית בעבודתה. היא אינה מקמצת כלום, כי מה שהיא מרויחה היא מפזרת בבית ועל בגדיה, אבל העתים נשתנו ועתה הבגד הוא הדבר היותר חשוב. אפשר, שבדבר הזה תֻּשַׁע, והוא

מתגאה בבתו על שבני בעלי־הבתים מבקרים אותה, עלמה יתומה וענייה–ועל־פי־כן הם כרוכים אחריה. מי יודע?–אפשר, שאף בלא נדוניא תשיג את חתנה. דורני עתה–מי יכול לתכן את רוחי? מה שמדברים בעיר על בתו אינו יכול לשמוע ולדעת. בכלל, אבות כאלה אינם רואים ואינם שומעים כלום, ביחוד במה שנוגע לבתם. ועל־כן עושה מחאתה כנגד אביה, על ש„הוא הביאה לידי כך", שאנו מוצאים בציורו של ווינברג, רושם רע. המחאה היא מן האמצעים החביבים על הצעירים. אבל כאן היא שלא בזמנה ושלא במקומה והיא רק גבוב דברים, שמקלקלים את יפיו ואמתותו של הציור. הוא הוא שאמרתי, ש„הבנתו" של ווינברג קלקלה את ראיָתו האמנותית. אבל אחרי כל החסרונות המרובים שבציור הזה הוא הדבר היותר טוב שבקובץ הראשון, כי הדברים האחרים, כמו „השעין" של י. וואַרשאַווסקי, „מלכות מן המוכן" של א. לאַנגזאַם ו„דברים שבינו לבינה" מאת י. שאַף הם למטה מכל בקורת.

המאמרים הספרותיים הם ברובם מאת „הצעירים האירופיים שנזדקנו", הניאו־רומאנטי העברי מר צייטלין ושנים מן האירופיים העבריים, ברייניןופרישמאַן, הואילו לזכות את ה„ספרות" בהרהוריהם, בקרתם והסתכלותם. „הרהורי ביוגרף" של ראובן בריינין הם לא הרהורי הלב והמח, אלא הרהורי העט. בריינין לא כתב הפעם מה שחשב והרגיש, אלא הוא חשב והרגיש מה שכתב. במאמר זה לא תמצאו לא מחשבות ולא רגשות, אלא מליצה נפוחה, ועל־כן, למרות צורתו המלוטשת והמעובדת, לא תמצאו בו אחדות של הרצאה מודרגת ושלמות־הרעיון. בריינין בתור ביוגראף מצטער על שחסר בספרותנו המקצוע של ודויי הסופרים. מילא, את צערו זה אפשר למחול לו–לכל אדם יש טעמו המיוחד וצערו המיוחד–, אבל מה שקשה למחול לו הוא–אופן הסברתו. הוא בא להסביר את צערו ממש כאַדבוקאַט לפני שופטים מושבעים, או כדברן המוני, שרוצה להראות את „לשונו המדברת גדולות". הרי לכם פרחים אחדים: „העולם הוא עשיר בה במדה שנפשנו עשירה. התולעת טוה את חוטי המשי מקרבה פנימה. הפרח נותן ריחו מחביון עליו, ממעמקי כוסו, וכנורו של דוד, ככנורו של כל משורר אמתי, היה מנגן מאליו". וכל אלו המליצות הספרותיות או, יותר נכון, מליצות־הנייר באות להסביר לנו בהסברה הגיונית את צערו על חסרון הודויים של הסופרים. ומליצות־נייר כאלה תמצאו בכל שורה ושורה.

דוד פרישמאַן מכניס לתוך המאסף מעט אירופיות על ידי בקרתו על הדראַמה „משה" של ק. הויפטמאַן. מאמרי־הבקורת של פרישמאן הם כעין באור להצד הרעיוני והסגנוני של הספרים המבוקרים, וגם זה במדה מצומצמת מאד; על־פי רוב הוא מקדיש את החלק היותר גדול של המאמר לסלסולים חיצוניים, שאינם נוגעים כלל לתוכן, או לחרודים פולמיים. ומדתו זו אנו מוצאים גם במאמר שנדפס ב„ספרות". החסרונות הראשיים, שהוא מוצא באותה דראַמה, הם, ראשית, שהויפטמן עצמו אינו אדם גדול ועל־כן אף משה שלו הוא אדם קטן, ושנית, שאין בה שום פעולה. ודברים אלה מביע פרישמאַן על ח' עמודים שלמים של ה„ספרות". בלי משים מתעוררת השאלה בלבני: איזו תועלת ואיזו מטרה יש לבקרתו זו? הויפטמאַן לא יקראנה, ואם יקראנה, גם אז איני יודע, אם חייבים אנו לדאוג לטעמו האמנותי. וקוראי

ה„ספרות" הלא לא יקראו את דראמתו של הויפטמאַן. ואילמלי היה הויפטמאַן, לכל הפחות, אחד מגדולי הספרות הכללית, אפשר היה עוד להבין, בקורת זו למה היא באה: גדולי הספרות הם קנין כל העולם כולו, ובכן גם קניננו. אבל לבוא ולאבד ח' עמודים של קובץ עברי, שלא בכל יום מתרחש נס ואנו זוכים לו, על סופר בינוני זר לנו, שגם במקומו וחוגו הצר אורו אינו גדול כל־כך,--דבר כזה יכול , עשות רק מי שאחזו בולמוס־ה„אירופיות".

ב„שכינה" של הלל צייטלין נפגשים הרעיון והרגש בשתי קצותיהם. וכל אמנותו היא להניח כוונות חדשית--כלפי האומרים--באמרות ישנות.

אי־אפשר לי לגמור את בקרתי מבלי להזכיר את מסקנותיו המוזרות של פ. לאַחובר ב„מסותיו" על ברֶנר ושופמאַן, ברֶנר דומה לדוסטויבסקי ושופמאַן דומה לברנר. ובכן שיפמן גם־כן דומה לדוסטויבסקי. על מסקנה מוזרה ומגוחכת זו הייתי עובר בשתיקה אילמלי הייתי רואה, שהיא מתפשטת ותופסת מקום. כמדומה לי, שבשנה שעברה הביע ב„העולם" מבקר אחד אותה הדעה עצמה. בעולמנו העברי די לבוא ולקרא „אלה אלהיך ישראל"--וכל העם בא ונופל על פניו מבלי לחקור ולדרוש אחר כחם של האלהים החדשים. עתה הגיעה שעתו של ברנר. הרי לפניכם ראיה אחת וממנה תשפטו על הטעם האמנותי וכח־הבקורת של לאַחובר: „בהרבה דברים דומה ברנר לדוסטויבסקי: בשניהם העיקר אותה מסכת הנתוח, שאינם פוסקים (מי?) כלל ממשנתה להתבונן לפעמים ולהסתכל: מה נאה אילן זה וכו', אותו הנקור והחטוט הפנימי התמידי, ושכלול הצורה ולטישתה אינם אצלם אלא טפל. רק בדבר אחד, עיקרי, שונה ממנו (מי ממי?): דוסטויבסקי בכל שלילתו הגדולה הנהו גם מחַיב וברנר הנהו רק שולל. דוסטויבסקי למרות כח ההפרדה שלו הנהו יוצרו של רסקולניקוב, וכח יצירתו של ברנר מתגלה רק בטפוסו השלילי של דוידובסקי. גם דוסטויבסקי מחריב עולמות בנתוחי החריף, אבל העולמות הנם שלו, וברנר אינו נותן לנו, בחיוב, משלו מאומה". אתם שומעים ומבינים את ההשתוות הנפלאה זו, שכולה אינה אלא בצד שלילי--„שאינם פוסקים ממשנתם להתבונן ולהסתכל מה נאה אילן זה"--וגם צד זה אינו שייך כלל להתיכן האמנותי?! רוצה הייתי לדעת, מה היו אומרים לאחיבר וקוראיו על השואה כזו: „בהרבה דברים דומה האדם לחמור: בשניהם העיקר, שאינם דרים בשמים וגם לא בתחתיות הארץ. רק בדבר עיקרי אחד אינם דומים זה לזה: האדם אינו יוכל אבנים והחמור אינו אוכל ברזל". כמדומה לי, שהשואה זו היא יותר הגיונית וגם מלמדת אותנו הרבה יותר מאותה של פ. לאַחובר.

הקיבץ השני של „ספרות" נערך על־ידי דוד פרישמאַן, ושגרתו (הרוטינה) הספרותית של סופר זה גרמה לכך, שהקיבץ השני עישה רושם טוב מן הראשון; ואף בכמיתו הוא עולה הרבה על אחיו שקדם לו. אבל, לצערנו, אף הוא רחוק היא עדיין מן השכלול. כשנטול ממנו את „יפי של מעלה"--צרופי־שירה מאת הלל צייטלין, שהוא דבר טוב וחשוב באמת ורק חבל על שלעתים קרובות היה בהם המצרף למבאר, ואת „בדרים"--פואֶמה לירית מאת ז. שניאור, שהיינו מרבים דברים על ערכה החשוב, הניכר אף מתוך המשכה

הראשון, אילו היתה כבר נגמרת בדפוס,—ישארו לנו דברים בינונים, שלא היה הקיבץ חסר כלום אילמלא נרפסו כלל. והפעם אין העורך יכול להתנצל, שלא נתן דברים יותר טובים מפני שהספרות העברית עניה וסופרים עבריים אין, כנהוג, שהרי אין הוא עורך עתון או ירחון, שצריכים לצאת בזמן ובכמית המוגבלים. הוא עורך קובץ כפרותי, שהוא יכול לצאת בזמן ובמספר־הגליונות, שירצה העורך; ובכן הרי יש לו ברירה להוציאו בזמן שימצא את החומר הראוי ובמספר־גליונות, שידרוש החומר הראוי הזה. ועל־כן יש לדקדק עם עורך כזה ביותר: מה שהוא נותן צריך ויכול להיות סולת־הספרות, שנפה העורך החפשי בשלש־עשרה נפה. וכי יש סולת כזו בקובץ השני של „ספרות"?

ב„קיסמים ושיורים" מתאר י. ח. ב ר נ ר בשלשה פרקים את המפקח על הביבליותיקה הרוסית שבלונדון, איוואן אלכסיוביטש אַלכסיוב. כל עסקו של אותו ה„פוניה" היא הביבליותיקה, הוא מפרנסה ובתוך כך מתפרנס גם הוא בעצמו. ופרנסתו, כפי הנראה, אינה רעה כל כך, בכל אופן היא יותר טובה ויותר מספקת מפרנסתם של אלו הבחורים האידיאליסטים מילדי העברים, משרתיו עושי רצונו, שהיה מוטל עליהם לשרת כל היום ועד אשמורה בלילה בחדר־המקרא, לכבד את הבית ולהמציא מים לצמאים, לחלק את הספרים והעתונים בין המבקרים ועוד ועוד, ובשכר זה היו מקבלים ששה שילינגים לשבוע, שהיה מספיק להם לקנות ליטרא לחם וציר דגים מלוחים בכל יום ויום. ואותו אַלכסיוב, שברנר מתאר את מהלכו, תלבשתו, לחייו, זקנו, שערות־ראשו ועיניו, הוא מאותם „בעלי צורה, ששותלים רגש כבוד בלבותיהם של ישרי־לב. אלא שבשעה שהיה מסיר את משקפיו מעל חטמו ומרים מבלי משים את זקנו, שעל־ידי זה היה מתגלה פי כתנתו הנרפש והמגואל, היה רעיון צדדי בוקע בלב הרואה וטורדו, כי האיש הזה הולך וזקן וכי שרוי הוא בלי אשה". „שתי נגינות היו לו בקולו... בשעת שיחה עם חבר פוליטי ידוע, עם איזה נדבן או עם „באַרישניה"־קוראת, היתה נגינתו באה בלחישת־הקרב, בהתגנבות אל תוך לבו של בן־שיחו... בהתחלת „ווידיטיע־לי, ווידיטיע־לי?" בסימן השאלה, ועל כל אלה קרום של איזה רוך, טוב־לב וצדקת־נפש"; ובשעה שהיה מדבר עם משרתיו עושי־רצונו, או עם המורדים בו, היה משתמש בנגינה אחרת לגמרי. בנגינתו זו לא הסתפק עוד בשתי פעמים „ווידיטיע־לי", לא, דוקא שלש פעמים, בהוספת הכנוי הדוקר „באַטיושקאַ מוי".

ואדם זה הוא המפקח שעל הביבליותיקה הרוסית שבלונדון, שמשמשת בתור קלוב לפליטי־רוסיה. „חבורה חבורה—קורא באירוניה המספר המוחה, האוהב לשים את דמעות הנודדים בנאדו — וקלוב שלה. המשוררים, האמנים והעשירים משתמשים בבתי־המרזח ובבתי־הקהלה המפוארים לבית מאספם. לאנשי־הצבא, בין גימנסטיקה ולמודי־המערכה, ישמשו בתי המחראות לעשון וקלוב", ופליטי רוסיה שבלונדון מוכרחים להשתמש לעשון וקלוב ב„חדר־המקרא שבסימטת־המסגד". וכדי להשלים את ציור־הסביבה נזכרים, מלבד אלכסיוב, עוד ג' זכרים: ליטאי במאַרינאַרקה, צעיר ספק ביסאראַבי בעל פנים אדמדמים, ובחור בעל מצח חור ומרובע כגליון קטן של נייר, ושתי בתולות: ב י י ל ה, מגודלה, אמיצה,

זקיפה, שתקנית, ונערה קטנה שחופה בת י"ב. זהו הפרק הראשון של אותה הרשימה, המשמש כעין אֶכספוזיציה. בפרק השני מדובר על התרוממות-הרוח של מבקרי חדר-המקרא בשעת תקות-החירות ברוסיה, ויש בושני שמות חדשים: נ י י ל מ א ן, בעל זקן רך, קול צרוד, מבטא רוסי נכון ומודגש, והעיקר – התחלה מתמדת — אזנו של ברנר תופסת תמיד רק את התחלת הדבור —: „יאַ טאַק פאנימאַיו",—ו ח י י ם נ ח מ ן, העוזר הראשי ב„המבשר החדש", „בונדאי ווילנאי, פייטן קצת ולאומי קצת, חצי-סופר וחצי-מסדר אותיות". התרוממות הרוח גדולה מאד, אם נבוא לשפוט על פי המונולוג הארוך של המחבר, שמתחיל: „יפה ומלאה זהר היא שירת התקוה, תקות החיים. ובשביל אותה התרוממות-הרוח נסגרה הביב-ליותיקה, אלכסיוב נמלך בדעתו, שמוטב לו שיסגרנה: ישכור לו מעון מיוחד ויכנים שמה את כל הספרים, ונער קטן או אשה זקנה ימצא לשרת לו. נמלך וכן עשה. זהו תכנו של הפרק השני. אחריו בא הפרק השלישי והאחרון, שבו מראה ברנר את כל השחרות והשפלות שבנשמתו של אותו „פוניה גנב". „הוא גר בעליה מרווחה. בעצמו הוא יושב בתוך על המטה, בדד.—על השלחן כוס חלב ושני תפוחי-זהב". העסק הולך וטוב. „ההכנסות התמידיות של הביבליותיקה לא פסקו, וההוצאות—שכר ממונה ושכר דירה—חדלו". „נפשו מוצאת ספוקה בחדשות טובות, שהיו מביאים לו העתונים משדה-הקרב, וגופו שבע רצון מן המאכלים, שהיתה מביאה לו מחלבו ומשמניו של המזון הפרוגריסיבי אַגאַפיה ספירידונובנה, גולה רוסית כבת פחות מארבעים, בעלת לחי אחת חרוכה באש". את אשת ניילמאן שעזב אותה בעלה עם ילד אחד בבית וילד אחד בכרס והיה ברצונה לנסוע אליו לרוסיה, רמה ה„פוניה גנב" ואמר לה, שהוא נמצא באמיריקה, ונתן לה להוצאת הדרך, ובלבד שתסע ויהיה ביכלתו של ניילמאן לשוב הנה ללונדון. אכן נשמה שחורה ושפלה! אבל הוא קבל „שכרו" משלם. בדד הוא עתה. מלבד הקטנה השחופה, שהיתה בינתים לבת י"ד, אין שום אדם מבקרו. גם הגולה הרוסית עזבתו אחרי שהגידה לו בפניו את מוצאו, כי הוא בן כומר רוסי. ועתה משרת אותו נער אנגלי. וגם זה, כשאלכסיוב מצוה עליו להביא את ארוחת-הערב, ממהר לקיים את הפקודה. „קשה לו לאותו האנגלי הקטן העמידה בקרבת אדונו ונחפז הוא להפטר ממנו: איזה ריח רע נודף מפי ה„ראַשיאַן", גר זקן זה, כשהוא מדבר—שוקינג"! ...

כן יאבדו כל הנשמות השחורות, המרמות נשים תמימות והשולחות אותן לאמיריקה בשעה שבעליהן ברוסיה,—אותן הנשמות השחורות, שהן מתפרנסות בכסף הביבליותיקה, דרות בעליות מרווחות ואוכלות את „חלבו ומשמניו של המזון הפרוגריסיבי"!

לפנינו רק שורה ארוכה של צללים. תאור הסימנים החיצונים ב„קיסמים ושיורים" של ברנר הם ממש תאור ה„פרעדמעטעס" בתעודת-המסע: הסימנים מדויקים, ואף על-פי כן אין אנו יכולים לצייר לנו על-פיהם שום צורה: אפשר להחליפם ולהוסיף עליהם בלי שיסבלו מזה האנשים המצוירים. וכשבא ברנר להתעמק בציורו ולהדגיש איזו קוים מיוחדים, הוא נכשל בקוים טפלים ומקריים. באלה הם, למשל, אותו הקו, ש„בשעה שהיה אַלכסיוב מסיר את משקפיו מעל חוטמו ומרים מבלי משים את זקני, שעל ידי זה היה מתגלה פי כותנתו הנרפש והמגואל,

היה רעיון צדדי בוקע ועולה בלב הרואה—בשביל פי־הכתונת הנרפש—וטורדו, כי האיש הזה הולך וזקן וכי שרוי הוא ב,,י אשה", וכן מה שמדגיש ברנר את התחלות־הדבור של ניילמאן: „יאָ טאַק פאַנימאַיו" ושל אַלכסיוב: „ווידיטיע לי" וכגויו „באַטיושקאַ מוי"—, כאלו בהתחלות האלו התקפלה נשמתם של האנשים הללו; בהסתכלותו האמנותית של ברנר התאגדו והתאחדו הדברים הטפלים והמקריים עם הדברים הקבועים והעיקריים. הוא ראה את אלכסיוב ושמע אותו כשהוא מדבר—ובתפיסתו האמנותית נתרכבה תכונתו של אלכסיוב עם אופן דבורו; וכשבא לצייר את אלכסיוב זה חסר לו כח־הבקורת להבדיל בין הטפל ובין העיקר, והוא מוסר על־פי־רוב את הטפל והמקרי מפני שהיה נראה לו, כי בזה מתבטאת תכונתו של אדם זה, בעוד שאנחנו, אשר מעודנו לא ראינו ולא שמענו את אלכסיוב, אנחנו, שרק על פי ציורו של ברנר יכולים אנו לראות ולהכיר אותו „פוניה",— אין אנו מוצאים ב„התחלות" הללו שום סימן מובהק, וכמה שידגישן ברנר, לא תקום לפנינו שום תמונה חיה. המבקרים המנומסים אפשר שיאמרו, כי מפני שברנר עומד עדיין בתוך אותה הסביבה ואין לו עוד אותו המרחק (דיסטאַנס) האמנותי, לא עלתה בידו רשימהו זו; אבל כשנעיין בה היטב נראה, שלא המרחק האמנותי, אלא אי־יכלתו האמנותית גרמה לכך. כי אותם החסרונות באופן־הציור, שמניתי ברשימה זו, מתבלטים וחוזרים ומתבלטים בספוריו „בחורף" ו„מסביב לנקודה",—מה שמוכיח, שהם חסרונות קבועים בכשרונו.

בציור „הלילה הראשון" מטפל מר א. ביילין בשני מוטיבים: הלילה הראשון, שבו אבד צעיר אחד את תומתו—זהו המוטיב הראשון והעיקרי, וחברו של צעיר זה, שהביאו לידי כך מפני שנתקנא בתומתו—זהו המוטיב השני והטפל. את העצבון החרישי, שמרגיש העלם ב„לילו הראשון", לא עלה בידי ביילין למסור כראוי. חסר לו לביילין חוש־השמיעה בשביל הקולות החשאיים והמעומעמים של תקוה חרישית. הוא מתמרמר—והתמרמרותו זו אינה מתאמת כלל לאותו רגש־הצניעות, שאינו רגש יסודי ועל־כן אין הריסותו מתרוממת לעולם עד המדרגה של חורבן עולמות. ובנוגע להמוטיב השני, עושה החבר, שהיא בבחינת יצרו־הרע של אותו צעיר, את הרושם של החוטאים, שהיו רגילים לצייר מספרי התקופות הקודמות, כלומר חוטאים, שנתרקמו משלשלת ארוכה של דטאים ואין בהם שום נשמה. כי ברמן, שחזר ושנה את חטאיו, ירגיש עוד בחטאו ויתקנא בחברו התמים ובשביל קנאתו יפעפע בלבו רגש של משטמה עזה,—וזוהי פסיכולוגיה חשבונית וכימית, שהיא חושבת את החטא לקבוע, ועל־כן היא חושבת גם את רשמו לקבוע ולא ליחוסי.

ושערוריה ממש הוא מעשהו של אותו „בעל־בית הגון" של דוד פרישמאן, שפתה ריבה אחת ואחר־כך לא רצה לתת מזונות לה ולילד שילדה לו. בעל־בית הגון ו„סולידי", בעל לאשה ואב לבנות, מוליך שולל עלמות תמות ויד המשפט אינה נוגעת בו, כי אינו יודע בושת והוא נשבע לשקר. זהו מעשה, שראוי לענוש עליו גלות־סיביריה; ומצוה גדולה היא להוריע את קלונו של אותו „בעל־בית הגון" בעתונים, ביחוד בעתונים היהודיים, כדי שתדענה הריבות היהודיות להזהר מ„בעל־בית הגון" שכמותו, וטוב מזה—

למסור את הדבר הזה לחברות־הנשים הדואגות לטובתן של הנערות שנתפתו. אבל מה להענין הזה ולמאסף „ספרות", שאינו עתון לחדשות ודברים סנסאציוניים, וביחוד אחרי שהדפיסו פרישמאן קודם ב„וכנבלאט" הז'רגוני, כנהוג עתה אצלנו—איני מבין. וכן איני מבין, מפני־מה קרא פרישמאן לתאור מקרה זה בשם „פוטוגראפיה". וכי רק בשביל שהפוטוגראפיה נחשבת כלפי תמונה אמנותית כחסרת־חיים?...

ואם נבוא ונצרף לכל אלה הדברים את שיריו של יצחק קאצנלסון, שתכנם אינו חדש ביותר, ואת „חלחיות" מאת א. ברש, שמפני סבה בלתי־ידועה לי קרא אותן בשם „שירים בפרוזה", אז יהיה לנו מושג נכון מ„חלק הספרות היפה" שבאותו הקובץ.

לא טוב ממנו הוא חלק הבקורת שבו. בקרתו של אליאב על „שולמית" של קופרין יש לה מעלות הרבה בהרצאה וסגנון, אבל תכנה אינו חשוב ביותר. מאמרו של „בעל מחשבות" אינה בקורת ואינה „מסה ספרותית", אלא רשמים אחדים של המבקר, שרובם ככולם הם צודקים.

לבסוף אזכיר גם את מאמרו של שופמאן: „תולעים ספרותיים", שלא נעים לי לדבר עליו לא מפני שגם אני בין המבקרים ה„נשחטים" על ידי שופמאן במאמרו זה, אלא בשביל הרצאתו הגסה וההמונית. ואם אני בא לטפל במאמרו זה הוא—בשביל שהביע בו רעיון מקובל אצל אמנינו, שלכאורה הוא נראה כצודק ומתקבל על הלב. „להבין ולטעום דבר יצירתי—קורא שופמאן כפוסק גמור—אפשר לא על־ידי התפלפלות מהרש"אית על דבר בקורת סוביקטיבית ואוביקטיבית בקורת אמתית ומזויפה וכו' וכו', כי אם על ידי כח יצירה גופא". „המבקר שהוא רק מבקר ולא יוצר בעצמו, אם לא בפועל לכל הפחות בכח (והיכן הוא קנה־המדה ליצירה־בכח?), אינו יכול מעולם לרדת לסוף דעתו של המספר או־המשורר, והוא מגשש תמיד באפלה". „ולפיכך, כשאהם מבקשים אמת בקרתית, בקשוה אצל המבקרים המספרים, המבקרים המשוררים", מפני שהם יודעים „כיצד המלאכה נעשית, הם עומדים מלגו והרי הם בבחינת „מן הגנב אין גונבים", בעוד שהמבקרים הפשוטים „עומדים מלבר ודנים מה שדנים, מהופנזים מדברים וצירופי־דברים, שאינם נובעים ישר מעצם הענין". הדברים העתיקים האלה, שנאמרו בתור הלכה למשה מסיני שאין להרהר אחריה, מתקבלים, אמנם, על הלב, אבל אינם אמתיים, ככל פלפול נוסד על סברא של „שכל מחייב". השכל „מחייב", אמנם, שהמספר „העומד מלגו" והיודע „כיצד המלאכה נעשית" יהיה גם המבקר היותר טוב, אבל מה אעשה והמציאות מוכיחה לנו ממש את ההפך מזה? כל תנועה ספרותית או אמנותית חדשה פגשה תמיד את ההתנגדות היותר גדולה—התנגדות הבאה מאי־הבנה—רק מצד אלו האמנים והמספרים, שהם „עומדים מלגו ויודעים כיצד המלאכה נעשית". גונו, בעל האופירה „פויסט", כששמע בפעם הראשונה את לוהינגרין—דייקו, לא את האופירות המאוחרות של וואגנר!—התפלא, שלזה קוראים באשכנז נגינה: הלא כשיניחו להחתיל לרקיד על מנעני־הפסנתר תצא לנו נגינה ממש כנגינת וואגנר... וגונו אינו יחידי בנידון זה. דוניצטי וחבריו התיחסו כך אל מאיר־בער, שבשעתו היה נחשב למחדש מחריב. ולא לבד בנגינה הדבר כן. אף במקצועות האחרים של האמנות: בפסול, בציור, בספור, שירה ודראמה המטירו אש וגפרית

על המהלכים החדשים דוקא היוצרים דמומחים למקצועות דללו, וקנו לדם את הלבבות וסללו מסלה לפניהם דוקא המבקרים „העומדים מלבר". חזיונות כאלה רואים אני גם עכשיו בכל יום ויום, ומי שאינו דן על פי „שכל מחייב", כמו שעשה הפעם שופמאַן,–כלומר, מי שלא די לו, אם שכלו מחייב מה שהוא רוצה שיהיה, ואז שוב אין הוא נזקק לדעת, אם כך הוא באמת.–אלא הוא דן על פי „שכל מבאר", כלומר, מתחלה הוא מסתכל במחזות החיים ורואה „איך הוא באמת", ואז הוא בא בשכלו המבאר להוציא מן המציאות וההסתכלות הנסיונית את המסקנות ההגיוניות,– אדם כזה יבוא לידי מסקנה אחרת לגמרי מזו, שבא אליה שופמאַן: כשרון-היצירה הוא ענין בפני עצמו וכשרון-הבקורת הוא גם כן ענין בפני-עצמו. יש בנשמת האמן-היוצר ניצוצות מנשמת המבקר ויש בזו של המבקר ניצוצות מזו של האמן-היוצר, אבל בעיקרו של דבר היצירה ובקורת הם שני מקצועות מיוחדים, שעל- פי-רוב -אמנם, יש יוצאים מן הכלל-אינם מתאחדים. ולפיכך נראה לי, שיש לחלק את המבקרים למיניהם רק באופן כזה: מבקרים סתם, שהם משתדלים לרדת לסוף דעתם של המספרים והמשוררים, ומבקרים אמנותיים, שהם שמים את לבם לא לדעותיו של המספר והמשורר, אלא ליכלתו האמנותית, מפני שהם יודעים, שלא ה„מה", אלא ה„איך" מבדיל את האמן מחבריו. להסוג הראשון שייכים כמעט כל המבקרים שבימינו, והמבקרים מן הסוג השני מועטים. הם מאד לא לבד בספרותנו העניה, אלא גם בספרותם של העמים היותר מתוקנים. על כל פנים הראה ומראה הנסיון, שכדי להבין ולטעום איזה דבר יצירתי אין כח-יצירה בלבד מספיק: היוצרים לא לבד שאינם מבינים את היצירות של אחרים, אלא שאין הם מסוגלים על-פי-רוב להעריך אפילו את ערך יצירות-עצמם. כי כדי להרגיש (כי גם את הרגש צריך לפתח) ולהבין בהכרה ברורה איזה דבר יצירתי נצרך פלפול, אבל לא אותו ה„פלפול המהרש"אי", הבנוי על סברות של „שכל מחייב", אלא פלפול מדעי, שהוא בנוי על סברות של „שכל מבאר", כלומר, פלפול על יסודה של הסתכלות נסיונית ואמנותית. ה„שכל המבאר" הזה ילקט ויסדר (שהרי לא יברא יש מאין) את יסודות האֶסתיטקה הנורמאַטיבית בספרות היפה, כמו שעשה כן כבר בנגינה, ואז לא תהיה עוד האמנות היפה כעין „דבקות" של חסידים והתפעלות של „סנובים".

על זלזוליו הגסים של שופמאַן אין הדבר כדאי להשיב. ילדות היתה בו והתפרצה בדברים גסים וחריפים, ומובטחני, שכשיגדל יתבייש במאמרו זה.

טורקיה החדשה, היהודים והציוניות.

(רשמים והרהורים).

א.

טורקיה התחדשה. השולטן נתן חירות לארצו ולעמיה. לפני חודש אחד לא היה שום אדם מאמין באפשרותו של דבר זה. גם אחרי מה שהיה בפרס, העומדת במדרגת־התפתחות עוד יותר נמוכה מטורקיה,—לא היה שום אדם יכול להעלות על דעתו, שהקונסטיטוציה של „ארץ־התוגר" תחזור לישנה. ואף עתה, אחרי כל השנויים הגדולים שנעשו, עתה, כשהועד של הטורקים הצעירים מושל בארץ ממשלה בלתי־מוגבלת, כשהשולטן קורא לעצמו בשם „ראש הטורקים הצעירים", כשהוא בעצמו נושא את ציון־החירות על חזהו,—אף עתה עדיין מתיחסים רבים בקלות־ראש להמאורע הטורקי רב־הערך. אבל קלות־ראש זו היא קלות־דעת. אמנם, אפשר להתיחס באי־אמון, בספקנות בכל הנוגע להעתיד, אבל להתיחס בקלות־ראש—זה אי־אפשר בשום אופן. המאורע הוא רציני יותר מדי.

מה הכריח את השולטן לעשות את הצעד הגדול הזה? אנו לא נכנס לתוך פרטי־פרטים. אי־אפשר עתה לנו לדעת את כל הסבות שגרמו לכך; אותן ידע רק ההיסטוריון הבא. אפשר רק לשער, שלזה גרמו, מצד אחד, קשר־הצבא והסכנה לאבד את מוקדון, ומן הצד השני—מצב־הכספים הרע של הממלכה. יש עוד השערה בדבר ירושת־הכסא, כלומר, שהשולטן ותר מפני שרצה לעשות את בנו ליורש־כסאו במקום זקן־המשפחה, שהוא צריך להיות היורש על־פי חוקי־טורקיה. יש עוד השערות הרבה, אבל כל הסבות המשוערות אינן כל־כך חשובות כשנוי־המצב בעצמו. והמצב הוא כל־כך שונה עתה משהיה רק זה לפני שבועות אחדים, עד שתהום מפרידה בין האתמול וה„היום".

כל מי שראה את התיחסות יושבי הכפרים והערים הבלתי־גדולות והרחוקות מקושטא להמאורע הגדול יכול היה לחשוב, שהעם מתיחס בשויון־נפש אל כל הענין. ביפו, למשל, לא הראו הערביים במשך שבוע תמים שום סימני־התענינות. כלפני זה הוסיפו להתעסק במשאם ובמתנם, לשתות את הקהוה, לשחק בעצמות ולעשן את הנרגילה במנוחה. אבל מי שנכון היה להוציא משפט על סמך זה, שהעם עוד לא הגיע להכרת נחיצותה של החירות—אינו אלא טועה. העם התיחס אל הקונסטיטוציה בשויון־נפש לא מפני שאינה חשובה בעיניו, אלא מפני שלא האמין בה. הוא נלאה כבר לשמוע „בשורות טובות" מרחוק וחדל להאמין בהן. אבל בלבבות פנימה נשתרשה שנאה עמוקה מאד להעול, להחמס ולגזל־המשפט, ששררו במדינה. השאיפה לצדק ולמשפט—זהו חלומם של עמי המזרח. מענין הדבר מאד, כי בשעה

שהאירופיים ומעט הנוצרים המתמשכלים שבטורקיה צועקים: Liberté (חירות), מדברים המושלמים רק על Droit et Justice (צדק ומשפט). בעיני המושלמים אלה הם העיקר, ואוי לה להחירות, אם לא תתן להעם את שני אלה הדברים היקרים לו: העם יפנה ערפו לחירות ולנושאיה. לא בפריקת-עול רוצה העם המושלמי, אלא בטעינת עול-הצדק-והמשפט על כל. ולא לחנם דרשו המושלמים הזקנים וכהניהם במקדש-סופיה שבקושטא את ראשו של עיזט-פחה,—זה סמל החמס וגזל-המשפט בטורקיה. וכדאי להוסיף, שאף בפרוקלאמציה של ראש-המתקוממים בתימן לפני שנים אחדות לא נזכרה המלה „חירות", אלא רק המלות „צדק ומשפט". רק הדור הצעיר בערים היותר גדולות דורש גם חירות. שיטת-הרגול, שהתפתחה מאד בערים הגדולות וששמה מחסום לפי כל, שקוממה כל אדם בחברו ועוררה תמיד חשד בלב כל אחד נגד חברו, — שיטה זו עוררה גם תנועה של חירות בטורקיה. ונוסף לזה דברו גם הנשים על החירות. הפחות והאפנדים התחילו להשכיל את בנותיהם יותר מבניהם. הבנות למדו לשונות ומדעים, קראו ספריות-אירופה—ואחר-כך היו צריכות להסתגל אל חיי ההרמונים. מעט מעט התעוררה מחאה בלבותיהן—ואף הן התפללו וקראו לחירות. אבל רק אלו היסודות השנים. שאר העם מדבר רק על הצדק והמשפט.

וכי תביא טורקיה החדשה, החפשית, לעמיה את משאת-נפשם זו?

לעת-עתה מקוה העם. בכל ערי-החוף מיפו ועד קושטא—חירות גמורה. כשיצא כותב הטורים האלה בספינה מיפו שבוע אחרי פרסום הקונסטיטוציה, שררה עוד ביפו ובחיפה אטמוספירה של עבדות. עוד דקדקו ב„תזכרות", עוד לא הרשו לדבר על החירות, עוד לא נתנו להדפיס כלום בלי רשיון הצנזורה,—אבל בבירות כבר שלטה החירות. שלשה ימים חגגו שם את החג הגדול, חג-החופש. הצבא כבד את העם במוסיקה, בפירות ובלימונאדה. האסירים, שיצאו לחופש (ברובם פקידים גבוהים), דרשו דרשות על החירות, הצדק והמשפט. הנוצרים, המושלמים והיהודים שכחו את ריבותיהם וסכסוכיהם וחבקו ונשקו אלו לאלו. וכן היה בכל עיר ועיר. הצבא—שבע רצון, שעל ידו נתגלגלה זכות זו. על-יד כל שוטר העמד איש-צבא ברחוב לשמור עליו, שלא יפריע בעד שמחת העם. אנשי-הצבא מקוים, כי מעתה יאכילום, ישקום, ילבישום ולא יסבלו עוד מחסור. היחס של הפקידים אל אנשי-הצבא הוטב ביחוד, אף-על-פי שבכלל, לרגלי הסדרים הפאט-ריארכאליים, לא היה רע אף קודם לכן. הרבה מפקידי האזרחים שמחו בתקוה, שעוד מעט יקבלו שכר-עבודתם ולא יהיו מוכרחים לחיות על השוחד. שמח העם-המושלמי, שמחו בני שאר הלאומים והדתות השונים. שמחו האכרים: הם מקוים, שיוקלו המסים מעליהם ויותן להם קרקע; שמחו הפועלים ומשרתי-המסחר: עכשיו יש להם הרשות להתאגד, לקרוא לשביתה בשעת הצורך ולהגן על אינטרסיהם; שמחו הנשים: הן מקוות לימים טובים, לימי אורה וחירות. ולא לחנם ספרו בבירות, שאשה מושלמית צעירה יצאה גלוית-פנים ברחוב, וכשפנה אליה אחד מן השוטרים וצוה עליה לכסות פניה,—הרימה קול צחוק וקראה: חוריה! (חירות!). וכך היה בכל הערים. בכל עיר ועיר חגג העם את חגיו. העם והצבא עדו ציוני-חופש, ואף דרווישים היו, שנשאו ציונים כאלה. העם התאסף. דרשנים דרשו—והימים והלילות היו כולם חגים. מוסיקה ודגלים מלאו את כל הרחובות,—וכשבאנו

לקושטא הראה לנו המצב שם, שיש באמת על מה לשמוח.

כי בקושטא נודע לנו דבר פשוט מאד: השולטן הוא עתה באמת מושל קונסטיטוציוני. הוא מושל רק על-גבי הניר, המושל האמתי הוא הועד של „אחדות והתקדמות". אומר זה הועד לשולטן: הסר פקיד זה והושב אחר במקומו! —והשולטן עושה; אומר הוא לו: נדב נא לבנין שתי ספינות-מלחמה על שם שני המורדים הראשיים ניאזי ואֶנוֶר—והוא מנדב; אומרים לו: הֵראה להעם בשעת הסלמליק—והיא נראה בכל ערב שבת. פואד-פחה רוצה לבוא לקושטא והשולטן אינו מרשה—פואד בא בכל-זאת והעם מקדם את פניו בכבוד גדול. השולטן נכנע להועד, נושא את סמל החירות—והועד מושל, מפקיד פקירים, מחוקק חוקים ומסדר בחירות כרצונו. אפשר שהיה מסיר את השולטן ומעמיד אחר במקומו, אלא שמצד אחד אינו רוצה לעורר מהומה במדינה ומצד שני חושב הוא את עבד-אל-חמיר למומחה בעניני-חוץ ומוקיר את כשרונו הדיפלומאטי.

וצריך להוסיף, שהועד מנהל את עניניו בבינה יתרה ובמתינות הראויה. נצחו בטורקיה לא הקיצונים אלא המתונים, ממינם של האוקטוברים השמאליים אצלנו—: אלה הטורקיים הצעירים, שהוציאו את העתון „מְשְׁבֶּרֶת", שעל דגלו היה חרות: „צדק וסדר", אלה שדברו על קונסטיטוציה עם השולטן בראשה, על טורקיה מאוחדת ועל ריפורמות אטיות. מפלגה זו היא כולה לאומית, כולה טורקית. הדבר, שכל הריבולוציה נעשתה רק ע"י טורקים, שהשתתפו עמהם רק יהודים מועטים ממונאסטיר וסאלוניקי, גרם לכך, שכל התנועה נושאת עליה חותם לאומי. ציון-החירות הוא הציון הלבן-האדום הלאומי, דגל-החירות הוא דגל טורקיה, המנגינה היא מנגינת „חַמִידיה" (של השולטן עבד-אל-חמיד) ובקריאות מתבוללים „תחי החירות" ו„יחי המשפט!" ב„יחי הצבא! ופַדִישַׁהִים טשוק יַשַׁה!" (והשולטן שלי יחיה ימים רבים!). אם הועד של הטורקים הצעירים נוטל לעצמו עכשיו זכיות יותר מדי, הרי אין זה אלא חזיון זמני, שבא מיראה מפני שרידי הריאַקציה, וגם מאי-אמונה בשולטן הנוכחי ובמסירותו להקונסטיטוציה. צריך היה לגרש את חמשה-עשר אלף המרגלים עם כל שרי-האורוות וסרסורי-העבירה של החצר, שמצצו את דמי העם, צריך היה להוציא לחופש את אלפי טובי בני-טורקיה, שהתענו במאסר ובגולה מפני שעוד בער ניצוץ של יושר וצדק בלבם: הרי בין הגולים היו קונסֶרוואטירים מתנגדים לקונסטיטוציה, אלא שדברו בעד הקלת המסים, נגד השיחד וכדומה. צריך היה להביא סדרים חדשים בפוליציה, צריך היה להקל את העול הכבד מנשוא, שהעיק על כל ביחוד בערים הגדולות, צריך היה לשמוע את חוות-דעתו של העם ולהסתמך עליו בדרישות הקונסטיטוציוניות—וכל זה גרם לכך, שהמתונים עשו מעשים קיצוניים במדה ידועה. כשיתאסף הפארלאמנט, בודאי ישובו המתונים להיות מה שהם—מגיני „הצדק והסדר", הממלכה והלאום הטורקיים.

ומתינותם זו של העומדים בראש היא ערובה נכונה בעד התקיימותה של הקונסטיטוציה בעתיד הקרוב. תעבור הבהלה הראשונה—והעם הטורקי והעולם המושלמי יכיר בגבורי-החירות את בניו האמתיים, הוא יאמין בהם וגם השולטן יתן בהם אמון. מונאַרכיסטים כשרים הם. הם ינַקו ויטהרו מעט את טורקיה, אבל לא יוציאו את הישן מפני החדש. טורקיה תשכיל ותתחזק, ויחד עם זה תלך בדרכה שלה—אם רק ישארו אלה המתונים בראש. „אם רק"—וכאן מתחילים הספקות להתעורר.

אמנם, טורקיה התעוררה מתרדמתה. כל מי שראה את קושטא לפני חדשים אחדים, כל מי שראה את הטורקים יושבים ברגלים רבוצות בבית-הקהוה ומעשנים את הנרגילה שלהם כשהם במצב ה„כֵּף" (מעין עלית-נשמה מתוך שלות-תענוג), לא יכיר עתה את קושטא ואת הטורקים. הטורקי הוא עתה מלא חיים ותנועה, הומה, רועש, מדבר ומתוכח. אי-אפשר עתה כלל להבדיל בין הטורקי הנוח והשלֵו ובין היונים החיים והעליזים. אם יארך מצב-רוחם זה אי-אפשר לדעת, אבל דבר אחד מעורר כבר ספקות. אם בחיצוניותו נשתנה הטורקי,—הרי בפנימיותו כמעט שנשאר מה שהיה. לובשים עתה מלבושי-אירופה, רועשים, מתגעשים, צועקים „בראַוו!", מוחאים כף, הולכים במוסיקה ובדגלים, קוראים עתונים, מתאספים, מתוכחים בפּוליטיקה,—אבל מה דל כל זה! נתבטלה הצֶנזורה—אפשר היה לחשוב, שמבחר הספרות האירופית—ביחוד המדינית והכלכלית (שאלת המסים, האכרים ועוד)—תכנס עתה אל טורקיה. ואלם די רק להעיף עין על חלונות בתי-מסחר-הספרים, כדי להוכח, ש„הכל כבראתמול": אותם הרומנים הצרפתיים: „הלילה הראשון", בעל-תאוה", „מטת פרחים" וכדומה, אותם הספרים הסנסאַציוניים,—אותה הריקנות הרוחנית שהיתה. לא נשתנה כלום. וכך הוא הדבר גם בעתונים וגם בדרשות. העתונות האירופית שבקושטא מתרגמת כמעט את הכל מן העתונות הטורקית; ואף על-פי-כן לשוא בקשתי בה מאמר על איזו שאלה בוערת, מאמר על שאלות הקונסטיטוציה, האכרים, הפועלים, המסים וכדומה—אין כלום! עוד הפעם ידיעה על חלוף-פקידים ועוד הפעם פראַזות על חירות, צדק ומשפט, אחוות והתקדמות. רק מלים ומלים—ותוכן אין.

יש בטורקיה „השכלה" במרכאות כפולות, אבל אין השכלה ראויה לשם זה. הפקידים הטורקיים מדברים צרפתית יפה, קראו ספרים על איזו מהפכות,—אבל כל ידיעותיהם הן שטחיות. מי יפתור בטורקיה את השאלות הסבוכות העומדות על הפרק? מי יחוק חיקים? מי ישלים בין הנגודים? לעת-עתה אין בטורקיה בני-אדם מוכשרים לכך. ומי יודע? אפשר יש כאלה בין היותר קיצונים—ודבר זה לא די שלא יועיל, אלא שיזיק: לקונסטיטוציה קיצונית עוד לא הוכשר הדור בטורקיה.

ושאלות יש בטורקיה די והותר. הרי, למשל, שאלת-האכרים. מחצית יושבי טורקיה הם אכרים מעוטי-קרקע או חסרי-קרקע. הקרקע שייך או לקהלות כפריות, או לבעלי אחוזות או—להשולטן עצמו. יש בטורקיה הרבה קרקעות, אבל לא כולם ראויים לעבודה תכופה. יש הרבה אדמת-הרים, שהיא ראויה לנטיעות ודורשת השקעת ממון הרבה, שלפיכך אין יד האכרים מגעת לעבדה; יש אדמת-בצות, שהיא דורשת קאַפּיטאַלים ליבושה, ויש אדמת-חול, שדורשת קאַפּיטאַלים להשקאתה. החלק הראוי לעבודה נמצא ברובו בידי בעלי-האחוזות. ובכן תהיה שאלת-הקרקע בטורקיה בעתיד הקרוב לשאלה חשובה מאד. והיא נעשית סבוכה ביותר מפני שרוב-המסים מוטלים בטורקיה על האכר ועל האריס. אם תרצה הממשלה להרים את מצב האכרים, תהא מוכרחת להביא סדר במסים המוטלים עליהם (ביחוד במס-המעשר) ולהקטינם. ואחרי שהוצאות הממשלה תגדלנה מאד לרגלי התקונים בצבא ובפוליציה, לרגלי בנין מסלות-ברזל וספינות-מלחמה ומסחר, יסוד בתי-ספר וכדומה, תהא הממשלה מוכרחת להכביד את המסים על הסוחרים ובעלי-החרושת. אבל אחרי שטורקיה חלשה היא לעומת

ממלכות־אירופה ואי־אפשר לה להגדיל בבת אחת את המכס על סחורות־חוץ, יתפתחו בה חרושת־המעשה והמסחר רק מעט מעט והממשלה תהא יכולה לשים עליהם רק מסים מועטים מאד. וכך תוכרח הממשלה הטורקית לשים עוד הפעם מסים על בעלי־הקרקע-ודבר זה יפעל לרעה על האכרים. תוצאת הנגודים בין האכרים ובעלי־האחוזות מעבר מזה והמסים הכבדים על האכרים מן העבר השני תהיה, שבעלי־האחוזות (ופקידי־הצבא הגדולים הם כמעט כולם בעלי־אחוזות) יהיו נעשים ריאקציונרים גמורים מתוך יראה מפני האכרים ואלה האחרונים יתיאשו מעט מעט מתקוותיהם, ששמו במשטר החדש, ויתחילו להתיחס אליו בשויון־נפש. Tut comme chez nous!—כי התנאים בטורקיה ורוסיה שוים הם בכמה דברים. הממשלה הטורקית בוראי תתחיל גם היא לעסוק ב„קולוניזציה פנימית"— להושיב מדינות נשמות באכרי המקומות הנושבים יותר מדי, אבל לרגלי חוסר הסכומים העצומים, שהם נצרכי להכשרת הארץ, לא יצלח נסיון זה,—וסוף כל סוף ישוב הכל והיה כשהיה עד עתה.

ועוד שאלה אחת יש—ש א ל ת ה פ ו ע ל י ם. העתונים הודיעו ומודיעים כמעט בכל יום ויום על שביתות גדולות בחופים, במסלות־הברזל, בבתי־החרושת של הטאבאק ועוד. כבר מתאגדים הפועלים והמשרתים בבתי־המסחר שבקושטא לאגודות פרופסיונליות. הרבה חושבים, שאין פועלים בטורקיה מפני שאין בה פבריקאות. באמת לא כן הדבר. יש רבבות פועלים בחופים, יש אלפי פועלים במסלות־הברזל, יש מאות אלפי פועלים בתעשיה הביתית ויש פועלים קרקעיים במספר עצום מאד, אפשר יותר מאכרים. יש גם בתי־חרושת פה ושם. בבית־חרושת אחד של רהיטים בבירות עובדים יותר פועלים מבכל ה„אינדוסטריה" שלנו בארץ־ישראל, שעתונינו מרעישים עליה כל כך את העולם. בפבריקה אחת של נחושת (של יהודי) בדמשק עובדים 300 פועלים—וזוהי לא היותר גדולה בדמשק. מלבד זה יש כמעט בכל כפר קטן שבלבנון בית־מטוה אחד (ולפעמים שלשה־ארבעה בתי־מטוה) של משי, שמספר הפועלים עולה בהם לפעמים למאות. בדמשק ובבירות יש לערך מעשרים ועד שלשים אלף פועלים העובדים במשי בכל אחת, וכמספר הזה יש גם בחמת ובעמאום (שתי ערים בסוריה, מצפון לדמשק), שבהן מוציאים הפועלים סחורות־אריג. וכך הוא המצב בכל עיר גדולה בטורקיה. ומה שנוגע לפועלים קרקעיים, עובדים בפרדסי־יפו עד עשרת אלפים פועלים, אם נביא בחשבון גם את הנשים והילדים, ובפתח־תקוה הקטנה עובדים לערך 1000--1500 פועלים. בנטיעות שבסביבות הערים (ואין לך כמעט עיר, שאין נטיעות סביבה) עובדים תמיד אלפי פועלים עם נשיהם וילדיהם. והנטיעות הולכות ומתרבות. בארץ ישראל ובסוריה יש פרדסים גדולים ומרובים, מלבד ביפו וסביבותיה, גם בצידון, בטריפולים ובסביבות עכו (כאן הם רק מתחילים להתפתח), סביבות אזמיר ודמשק הן גן גדול של נטיעות שונות. שאלת הפועלים תהיה, איפוא, בקרוב לשאלה חשובה גם בטורקיה; גם שם ירימו את הדגל האדום וגם שם יכנסו סוציאל־דימוקראטים, אם לא אל הפארלאמנט הראשון--על כל פנים אל הפארלאמנט השני. ואז יסוגו המתונים עוד צעדים אחדים אחור מיראה מפני הקיצוניים ומתוך רגש השמירה העצמית. סכנת ריאקציה נשקפת לטורקיה אף מצד זה.

וסכנה זו גדולה היא ביותר לרגלי שאלות הדתות והלאומים. בשעת שביעה אדם נעשה וַתְּרָן ומשליך עצם גם לכלב שתחת שלחנו. בשעת חרות־הקונסטיטוציה, בירח־הזהב, שוררות אהבה ואחוה בין האומות והדתות השונות, שמבטיחים לכולן „הרים וגבעות". כי תתקיימנה ההבטחות הללו קשה להאמין. בערי־החוף, ששם הרגישו המושלמים את כל העלבון של ממשלת הקונסילים ושם הירגלו להביט על הנוצרי כעל התקיף,—שם אפשר שיתיחסו המושלמים להנוצרים כהוגן. לא כן בערי פנים־המדינה ובכפרים. שם אי־אפשר שהמושלמי יתחיל לראות פתאום בנוצרי, ב„וַלַד־אַל־כֶּלְבּ" (בן־הכלב בערבית), את אחיו. מלבד זאת, קשה יהיה להבדיל בין „מלכות־הארץ" ובין „מלכות־הרקיע". הקוראן השפיע הרבה על חוקי האזרח ם, ובין פקידי־האזרחים יש רבים, שמשרתם קשורה במשרה דתית. לצאת ממבוכה זו קשה יהיה מאד לממשלת הטורקית החפשית. כל עוד שהדת המושלמית תהיה הדת המושלת אין מקום לשווי־זכיות אמתי. להוריד את הדת המושלמית משאֵתה לא יסכימו המושלמים ולשווי־זכיות־למחצה לא יסכימו הנוצרים. אם נוסיף לזה את שאלות הלשונות והאבטונומיות (הבולגרים במוקדון דורשים אבטונומיה גם עתה), נבין כמה קשה פתרון שאלות הדת והלאום בטורקיה ועד כמה נשקפת סכנת ריאקציה לרגליהן בעתיד הקרוב.

ויש עוד שאלה, שהיא נוגעת בשאלת־הדת: שאלת־הנשים. במשך השבועות האחרונים התחילו הנשים הטורקיות לחלום חירות, לדבר על גלוי־פנים, על בית־ספר חפשי ועל חיים אירופיים. בקושטא אפשר עתה כבר לפגוש נשים מושלמיות גלויות־פנים למחצה ולשליש. באמת שאלה זו סבוכה היא. נשי האכרים הלכו תמיד והולכות עד היום גלויות־פנים. רק הנשים העירוניות ונשי העשירים והפקידים שבכפרים כסו את פניהן. אבל, היו ערים בפנים־המדינה (למשל, עזה ושכם בא"י), ששם הוכרחו אפילו הנוצריות והיהודיות לכסות את פניהן. אפשר יהיה, כמובן, להשיך־אל־איסלאֵם למצוא „היתר" לגלוי־הפנים כמו שהמציא „היתר" ללקיחת יהודים ונוצרים לצבא,—אבל אי־אפשר לדעת, אם יקבלו יושבי הערים את ההתר הזה. אם נזכור, שמחצית יושבי טורקיה יושבים בערים ושבהן נתרכזה תנועת־החירות, נכיר את כל הסכנה שבהתעוררות שאלת־הנשים. מה יהיה באמת כשהנשים תתחלנה לתבוע זכיות־אדם—קשה לנבא מראש; אבל אפשר לומר בבטחה, שתביעה זו תגרור אחריה ריאקציה ותהיה מכשול עצום על דרך התבססותה של הקונסטיטוציה הטורקית.

ויש עוד שאלה אחת: שאלת הזכיות היתרות. הרי, למשל, עבודת הצבא. הרבה מן המושלמים חושבים את העבודה בצבא לפריווילגיה מושלמית, והרבה חושבים אותה לעול כבד, שרק הם צריכים לשימו על צוארם. ואף היהודים והנוצרים מחולקים בדעותיהם על עבודת־הצבא, שאינה חלה עליהם: דבר זה חושבים הרבה מהם לזכות והרבה—לחובה. נג'יב אזורי (זה שכתב את הספר על התנועה הערבית) אומר, שחמשה משבעת ה„קורפוסים" של חיל־טורקיה הם ערביים, ולפי דבריו ממעיטים הטורקים לעבוד בצבא. עובדה זו עדיין לא הוכחשה וכנראה אמתית היא. ומה יאמרו הערבים עתה לזה? כלום יבואו הטורקים לעבוד עתה בצבא במספר יותר מרובה? —לקושטא היתה פריווילגיה, שבניה לא עבדו בצבא—עתה רוצים לבטל פריווילגיה זו. מה תאמר קושטא לזה? כלום לא יפעל הדבר לרעה על

התיחסות תושביה אל הקונסטיטוציה? הקורדים האַלבניים לא היו משלמים מסים עד עתה—כלום יסכימו לשלמם אך מתוך חבה לקונסטיטוציה או, להפך, יתחילו לשנוא ולרדוף את הקונסטיטוציה, ששללה מהם את הזכות היתרה שלהם ? — . בכלל, שאלת הזכיות היתרות היא שאלה קשה מאד בטורקיה. כי, אף־על־פי שהמעמדות השונים עדיין לא נתבדלו זה מזה במדה שנתבדלו באירופה, סוף סוף יש בטורקיה מעמדות בעלי זכיות יתרות, שלא בנקל תשלול אותן הקונסטיטוציה מהם . ואף מצד זה נשקפת סכנת ריאַקציה לטורקיה.

אנו רואים, איפוא, שהקונסטיטוציה הטורקית עומדת על סף של תקופה חדשה ועשירה במאורעות . הרבה מכשולים תפגוש על דרך התפתחותה מבפנים. ואם נוסיף על זה, כי אירופה הנוצרית, למרות הסימפתיה, שהביעה למשטר החדש על־ידי הדיפלומאַטים ועל־ידי החזרת פקידיה ממוקדון, סוף סוף רואה היא בעין רעה את התעוררות טורקיה, שרוצה לגזול ממנה את האפשרות להתערב בעניניו הפנימיים של המזרח הקרוב, כי ממשלות־אירופה תהיינה תמיד על צדם של הכחות הריאַקציוניים וכי יש עוד הרבה נוצרים עותמאניים מושפעים מאירופה, שאף הם מתיחסים לטורקיה החדשה בשנאה,— אז נבין, שעדיין אי־אפשר לומר בבטחה, שהקונסטיטוציה הטורקית תאריך ימים. כחות־החושך עוד לא מתו—הם רק ירדו לרגע מעל הבמה. המאורעות בפרס הראו לנו כל מה שאפשר שיקרה גם בטורקיה. ואם קלות־דעת היא לבטל את הקונסטיטוציה הטורקית כלאחר־יד, אי־אפשר לעת־עתה לבנות על יסודה בנינים שלמים, מפני שיסוד זה יכול להתרועע והבנינים אפשר שישארו רק ארמונות פורחים באויר—ולא יותר .

ולפיכך נצרכת זהירות יתרה בשעה שאנו באים לדבר על השאלות ש ל נ ו : ש א ל ת־ה י ה ו ד י ם ו ש א ל ת־ה צ י ו נ י ו ת בטורקיה המתחדשת. אם אין עלינו למוד את הכל באַמת המדה של ה„אתמול״, אין אנו רשאים לחשוב גם את אמת־המדה של „היום״ לנכונה ביותר. כי אַמת־המדה של ה„מחר״ אינה ידועה לנו לעת־עתה ואנו חייבים להזהר ביחוד מלהשתמש בקנה־מדה של הדמיון—המדה היותר מסוכנת. זהירות ומתינות!—אלו המלים החרותות על דגל הטורקים הצעירים, צריכות להיות חרותות גם על דגלנו. ואנו צריכים להיות זהירים ומתונים עוד יותר מהם.

ובזה אנו עוברים אל ש א ל ת ה י ה ו ד י ם ב ט ו ר ק י ה. אבל כדי להבין את מצב היהודים בטורקיה ואת העתיד הלאומי הנשקף להם בה, צריך, קודם כל, לשים לב אל מצב שאלת־הלאומים בטורקיה בכלל. כי רק מצבה של שאלה זו יראה לנו, עד כמה יכולים אנו לצפות לעתיד לאומי־יהודי בממלכה זו.

את טורקיה צריך לחלק לשני חצאים: להמדינות הטורקיות ולהמדינות הערביות. להמחצה הראשונה שייכות המדינות מוקדון, רומיליה הטורקית, אלבניה ושאר הנפות האירופיים הקטנים, אסיה הקטנה, האיים היוניים, ארמיניה, קורדיסתאַן ונפות הים השחור שבאסיה. למחצה השניה שייכות: ארם־נהרים, סוריה וא״י, את מדינת־ערב ואת טריפולים שבאפריקה אין אני מביא בחשבון מפני שמתוך רחקן לא תהיה להן כמעט שום השפעה בלתי־אמצעית על מהלך הענינים בטורקיה.

המדינות הטורקיות מיושבות הן מעמים שונים. במוקדון יושבים טורקים, יונים, בולגאַרים, סרבים, קוצו־וואַלאַכים (רומינים), אלבנים ויהודים. באלבניה יושבים אלבנים, טורקים ונוצרים שונים במספר לא־גדול. ברומיליה יושבים, מלבד טורקים,

גם יונים ובולגרים במספר הגון, ובקושטא, שיש בה מיליון תושבים ויותר, מחצה מהם הם לא־טורקים: יש בה כמאתים אלף יונים, כחמשים אלף ארמינים (לפני הטבח היה מספרם הרבה יותר ובודאי יגדל גם עתה). עשרות־אלפים אחדות של בולגרים, כמאת־אלף קורדים ואלבנים, כשבעים אלף יהודים ועשרות־אלפים אחדות של אירופיים, חוץ מערביים במספר הגון. הקורדים, האלבנים והערביים מתבוללים בה על־פי־רוב בין הטורקים, בעוד שהנוצרים מחזיקים בלאומיותם. באיי־היונים יש גם טורקים, אבל במספר לא גדול. באסיה הקטנה יש בנפות־החוף ובעריו יונים במספר עצום מאד. באזמיר, למשל, היונים הם מחצית התושבים; ואחרי שיש בה גם ארמינים ויהודים, על־כן רק המעוט של התושבים הם הטורקים. בנפות המזרחיים שלה יושבים ארמינים וקורדים במספר עצום. בארמיניה וקורדיסתאַן יושבים ארמינים, קורדים וטורקים ביחד. בנפות הים השחור יושבים ארמינים וטורקים במספר עצום וגם יונים. במחצה זו של הממלכה הטורקית יש לערך 18 מיליוני תושבים, שבתוכם יש רק לערך 5—6 מיליוני טורקים. רוב יש להטורקים רק בנפות אחדים של אסיה הקטנה; בשאר המקומות הטורקיים הם המעוט. באופן כזה אין כמעט שום אפשרות לטורקים להנהיג שם ממשלה צנטראַליסטית. השאיפה הפידיראַלית תתגבר שם בעתיד, ואם רק יתבצר המשטר הקונסטיטוציוני יהיו הטורקים מוכרחים להביא אותה בחשבון.—אחר לגמרי הוא המצב בחצי־הממלכה הערבי. רק בנפות־הצפון של ארם־נהרים וסוריה אפשר למצוא טורקים וארמינים במספר מסוים 1); בשאר הנפות הערביים הם כמעט היסוד הלאומי היחידי בארץ. עד כמה דל מספר הטורקים בנפות הערביים נראה מזה, שבארץ־ישראל יש בין 750 אלף תושבים רק לערך אלפים נפש טורקים, שכמעט כולם הם פקידים ומדברים גם ערבית. יונים וארמינים יש בערי־החוף במספר מועט. אף־על־פי שהערביים מתחלקים לדתות שונות ולמשפחות שונות, סוף סוף הם לאום אחד מפני שלשון אחת לכולם. גם הפלחים, גם הבדואים, גם המאַרוניטים הנוצרים (חוץ מכפרים אחדים), גם המטולים השיאיטים גם הדרוזים וגם רוב היהודים הספרדים מדברים ערבית. מדברים ערבית גם המשרקסים והיונים המושלמים מקריטא, שהתישבו בא"י ובסוריה. רק הטורקמנים הנודדים המועטים מדברים טורקית. וליסוד זר בכל הנוגע ללשון יש לחשוב גם את היהודים האשכנזיים, הקוקזיים והבוכרים. בין 5 מיליוני יושבי הנפות הערביים יעלו היסודות הזרים רק לרבע מיליון ואולי מעט יותר. אילו היו הנפות הערביים מחוברים ביחד אי־אפשר היה כלל לאיזה יסוד זר לחשוב מחשבות על זכיות לאומיות. אבל המדבר הסורי מבדיל בין ארם־נהרים וסוריה והרי־הלבנון ומול־הלבנון—בין סוריה וארץ־ישראל. דבר זה עושה כמעט כל אחת מן המדינות הללו לחטיבה מיוחדת; אבל יסוד זר, שיהא רשומו ניכר, אין בהן לעת־עתה. אפשר היה, אם כן, לחשוב, שבעוד שבמחצה הטורקית של הממלכה העותמאנית תתגבר השאיפה הלאומית המתבדלת, לא יהא מקום לשאיפה כזו במחצה הערבית (אף־על־פי שמצבה הגיאוגראַפי—ולרגלי זה גם מצבה האיקונומי—מכשיר אותה), מפני שאין בה יסוד לאומי זר, שידרוש התבדלות זו. אבל צריך לשים לב, שבין הערביים עצמם יש נגודים דתיים וקולטוריים, שהם יכולים לעורר שאיפה להתבדלות בתוך המדברים ערבית עצמם.

1) בצפונה של ארם־נהרים יש גם קורדים ובערי־החוף של סוריה—גם יונים.

כי בטורקיה לא רק הלשון היא גורם לאומי, אלא גם—או ביחוד—הדת. הסרבי המושלמי בבוסניה קרוב יותר ברוח להטורקי מלהסרבי הנוצרי. אלפי מושלמים בקריטא, שהם מדברים יונית, עזבו את קריטא ובנו להם בדמשק „רובע" מיוחד (סלחיה) כדי לשבת בין מושלמים, והם מקנים לעצמם את ידיעת הלשון הערבית, שבה הם ממירים את לשונם היונית. אין שום ספק בדבר, שבשנים הראשונות ילכו המושלמים היוניים ובני הגזעים האריים האחרים וגם הערביים המושלמים שלובי-זרוע עם הטורקים, בעוד שהנוצרים הערביים ירגישו יותר את התקרבותם אל הנוצרים האחרים מאֶל הערביים המושלמים. רבבות הארמינים והיונים הנוצריים, ששכחו את לשונם והם מדברים טורקית, יתחברו אל בני-גזעם הנוצריים ולא אל הטורקים. רק שני יסודות נוצריים יש, שאפשר שיהיו ביניהם סכסוכים: היונים והבולגרים; חוץ מאלה אפשר לחשוב, שהנוצרים מכל הגזעים והלשונות יתחברו יחד נגד המושלמים מכל הגזעים והלשונות, ובעוד שהנוצרים ישאפו לפידיראַליסמוס היותר רחב, ישאפו המושלמים לצנטראַליסמוס. יחד עם המושלמים אפשר שילכו היהודים וחלק מן היונים—היונים שבמוקדון,— בעוד שהיונים שבשאר שני הנפות, וביחוד יוני-האיים, ישאפו גם הם לפידיראַ-ליסמוס. אפשר, אם-כן, לשער, שבעד התרכזות יהיו לערך 5—6 מיליוני טורקים גם 4 מיליוני ערביים מושלמים, בעוד שנגדה יהיו כל העמים הנוצרים שעל הבאַלקאַן, רוב היונים והארמינים, המיליון של הערביים הנוצריים (ביחוד יושבי-הלבנון) ושלשת השבטים החפשיים: האלבנים, הקורדים והדרוזים. וכך אפשר לחשוב, שבימים הראשונים תגבר השיטה הצנטראַליסטית, אבל לא בלי ותורים. הטורקים הלאומיים והמתונים, שיעמדו בימים הראשונים בראש הממשלה, ינסו בודאי ליסד ממשלה עותמאנית טורקית-לאומית וישתדלו להנהיג את לשונם בבתי-הספר והפקידות. אבל כך יהיה רק בימים הראשונים. אפשר לחשוב, שאף בפאַרלאַמנט הראשון כבר יהיו מוכרחים להתפשר עם שני העמים היותר תקיפים: הערביים והיוניים,— לכל-הפחות עם הראשונים. באמת יש גם עתה להערביים זכיות לאומיות במדה ידועה. בנפות הערביים שוה שפת-ערב, שהיא קדושה גם לטורקים (אף-על-פי שרק הלשון העתיקה היא הקדושה ולא החדשה, אבל הטורקים אינם מבדילים), בזכיותיה להשפה הטורקית בבתי-הספר ובבתי-המשפט ובכל בתי-הפקידות. העתונים הרשמיים של הממשלה שבנפות אלה מופיעים או בערבית בלבד או בשתי הלשונות ביחד. קשה לשער, שהטורקים ינסו עתה לשנות את המצב הזה לרעה. וכמצב הלשון הערבית במדינות המיושבות מערביים הוא גם מצב הלשון היונית ברוב איי-יון. אם יאותו הערביים והיונים לתת ידם לטורקים ולדכא את הלאוּמים האחרים או לא—קשה לדעת. בכל אופן יעשו בימים הראשונים נסיונות כאלה מצד הטורקים. בזה אין ספק.

יעקב רבינוביץ.

(עוד יבוא).

דרכים חדשות*).

מאת

משה קליינמאן.

התחדשות פני הממלכה העותמאַנית ושנוי הערכים המדיניים שם העמידונו פנים-אל-פנים עם הצורך, שכבר הורגש אף קודם לכן: להעביר תחת שבט-הבקורת את כל מה שעשינו בארץ-ישראל ובשביל ארץ-ישראל עד היום ואת כל פעולותיה של אותה המכונה האורגאַניזאַציונית, שיצרנו לשם התכלית הציונית שלנו. אף קודם לכן הרגישו רבים, שהציוניות נטתה לאט לאט ממסלתה; נתחלפו מטבעותיה הגדולות לקטנות, ובין אלו האחרונות יש גם הרבה אסימונים... הרעיון הגדול נתפוצץ למחשבות קטנות והדעה המזהירה, שהונחה ביסוד כל מפעלנו, הועמה הרבה דוקא בזמן האחרון, בשעה שהיה נראה כאילו הושגה „הרמוניה שלמה" בקרב המפלגה, אחרי שחדלו המלחמות והסכסוכים על-אודות „עבודה ריאַלית" ו„עבודה מדינית". הכל רואים עתה, שבאמת אין לנו לא עבודה ריאלית ולא עבודה מדינית, אבל יש לנו „ציוניות בוטאַנית" מצד אחד וציוניות משטרית, כלומר ציוניות, שכל כחה בטפול אדמיניסטראַטיבי, מצד שני. פרוגרמה לעבודה רחבה ופרספקטיבות מדיניות אין לנו כלל וכלל. כל הידים כאילו מלאות עבודה, אבל מעשה מתאים אל המטרה אין...

והרגע ההיסטורי הגדול, שהגיע בדברי-ימיה של הממלכה העותמאַנית (ועמה, כמובן, גם בדברי-ימיה של ארצנו ההיסטורית), גלה עוד יותר את עניותנו הרוחנית ואת אי-כשרוננו להבין במראה גדול ולהתאים את מעשינו אל מאורעות גדולים. הלא אף תינוק יבין, שמאורע כנתינת הקונסטיטוציה בטורקיה בוקע ויורד עד התהום של רעיוננו הציוני והוא דורש מאתנו התאזרות כל הכחות כדי לקדם את פני המאורעות ולהתערב במהלכם. אפילו מי שאינו „דיפּ-לומאַט על-פי אומנותו" מבין, שלא בכל יום מתרחש דבר כזה ושהוא עלול להעביר קו על כל חשבונותינו. לעבור על פני מקרה כזה בשנים-שלשה מאמרים לא-חמימים ולא-קרירים (ויותר מזה לא עשתה ההנהגה הציונית עד היום!) הוא,

---

*) בחוברת הקודמת (למעלה, עמ' 280—288) התחילה הדפסת המאמר „טורקיה החדשה, היהודים והציוניות", שהוא דן על אותו ענין עצמו, שבו עוסק המאמר הנוכחי. ואנו נותנים את שני המאמרים הללו בעת ובעונה אחת מפני שמחבריהם שונים בדעותיהם ובהשקפותיהם הציוניות, ואף-על-פי-כן באו לידי מסקנות שוות כמעט לגמרי. דבר זה מוכיח, עד כמה הגיעה כבר השעה לשנוי-ערכים בציוניות המדינית, שקפאה בימים האחרונים באותה מדה, שלא זעזעוה אפילו המאורעות הגדולים בטורקיה.

[המערכת].

לכל הפחות, אות נאמן על העדר פרספקטיבה מדינית להנהגה שלנו ועל חוסר־כשרונה להסתגל אל המצב החדש, לכל הפחות, אחרי שהיה לעובדה קיימת.

באמת היינו רשאים לדרוש מאת ההנהגה, שתכיר את הנעשה בטורקי העוד קודם שקבלו המעשים צורה מוחשת ונתגלו לעין כל. דבר זה הכיר דוקא הציוני ה„בלתי־מדיני" אוסישקין עוד לפני הקונגרס השביעי, שאז כתב במחברתו הידועה „הפרוגרמה שלנו" את הדברים האלה: „לעת־עתה עדיין חותך האילדיז־קיוסק את גורלה של הממלכה (העותמאנית) ואין מעיז לקרוא תגר עליו, אבל אנחנו מחויבים לשים לב גם להעתיד. כי הדיפלומאטיה שלנו לא היתה עומדת על מרום־תעודתה אילו היתה מביאה בחשבון רק את המצב באותה שעה ולא היתה מרחיקה לראות עד כדי להרים את המסך מעל העתיד"... כן, הדיפלומאטיה שלנו לא עמדה „על מרום־תעודתה"! אבל, אם נסלח לה את חטאה זה מפני שסוף סוף גם דיפלומאטיה אחרת, שיש לה עסקים בטורקיה, לא ידעה את הנעשה לפנים מן הקלעים, קשה יהיה לסלוח להנהגה שלנו על שגם אחרי שבא ה„עתיד" הזה לא מצאה את ידיה ואת רגליה במצב החדש ולא הבינה את תעודתה. היחידי בין חברי ההנהגה הציונית, שהיטיב לראות את מצב הענינים בממלכת טורקיה, היה—עוד הפעם אוסישקין ה„בלתי־מדיני". במאמר שפרסם לפני הקונגרס השמיני ושעל־ידו עורר עליו את חמת כל חבריו בהנהגה, הוא אומר: „הדבר ברור, שאם תנועתנו רוצה להיות לא פילאנתרופית, אלא מדינית, רואה למרחוק ומכרת את מטרתה; אם רוצים אנו, שתהיינה פעולותינו הציוניות לא פעולות של תוהו־ובוהו, אלא מסודרות ומכוננות על־פי תכנית שלמה ומכוונות למטרה ברורה,—אין אנו רשאים להסיח דעתנו מיושב הארץ, שאנו צריכים להכין אותו בהדרגה לחפצנו ולהכשירו לקבלת המתישבים היהודים. כי, זולת זה, מאד אפשר הדבר, שאנו עושים את החשבון בלי בעל־הבית..."—ואוסישקין מרצה שורה שלמה של רעיונות וסברות ומראה על דרכי־עבודה, שעוד היום ראוי היה להמנהיגים לשים אליהן לב, כי יש מהן, שדוקא עכשיו הגיעה שעתן. אבל אצלנו אין נוהגים להטות אוזן אל דברי המתנגד לדעותינו. די להכריז על האיש ההוא, שהוא „איין געגנער"—וכבר נפסלה דעתו למפרע... וכך נפסלו גם הצעותיו של ה„מתנגד" אוסישקין בלי שום בחינה,—והצעות חדשות במקומן—אין.

אבל לא זהו העיקר. בימי הקונגרס השמיני דרש מר וולפסון, שיבחר ועד־פועל מצומצם „מעור אחד", כלומר בלי אוסישקין, כדי שתהא לו האפשרות לעבוד ולפעול אחרי שכל חברי־ההנהגה יהיו קרובים בדעותיהם זה לזה. דרישתו זו של מר וולפסון נתמלאה. ואולם עברו חדשים ושנה תמימה—ושום דבר לא נעשה, שיקרב אותנו למטרתנו, מלבד אולי הנסיעה לפטרבורג, שתועלתה מוטלת בספק גדול... אבל על כל תלונותינו היתה בקולוניא רק תשובה אחת: הלא אשמים אתם בעצמכם, שלא נתתם להנהגתכם הראשית אותם אמצעי־הכסף, שהם נצרכים כדי שתנהל את העבודה. נאנחנו מרה על התרשלותנו וגמרנו לתקן בעתיד את עותתנו, והוספנו להאמין, שאם רק היו להנהגה האמצעים הנצרכים, היתה יודעת מה לעשות. אבל הנה באו המאורעות בטורקיה ואחריהם—אספת־המנהיגים השנתית,—ונתגלה לנו, ששום הון בעולם לא יועיל להכנים הבנה רחבה למקום שאינה שם...

כי—למה נכסה על דברים, שראוי לגלותם?—הקונפירנציה השנתית

האחרונה בקולוניא חתמה על תעודת־עניות רוחנית: היא הראתה לנו גלוי, עד כמה „אין הדיפלומאַטיה שלנו עומדת על מרום תעודתה" ועד כמה אינה יודעת אפילו להשתמש במצב, שנברא בלי השפעתה ועומד הכן לפניה.

אין מן הצורך להיות דיפלומאַט־אמן בכדי להבין, שאם קוינו, שתגיע בזמן מן הזמנים שעת־הכושר לעשות צעד רחב על דרך השגת מטרתנו, הרי הגיעה שעה זו עתה. המצב החדש, שנתהוה בטורקיה, פתח לפנינו כר נרחב לעבודה מדינית וגם מעשית בהתאָמה מוחלטת אל יסודי השקפותינו הציוניות. אפשר, שלא תתאים העבודה עכשיו אל ה„פרוגראַמה הבזיליאית" לפי המובן שהיה לה בשנת תרנ"ז, אבל מי זה משעבד את עצמו למלה שנתרוקנה מתכנה? ומי יודע, אם לא היו מחבריה של אותה פרוגראַמה בעצמם מסלקים ידיהם ממנה עתה...

טורקיה היתה לממלכה מודרנית וארץ־ישראל שוב אינה עומדת תחת משטר פראי — כמה מעצורים על דרך הישוב נפלו על־ידי זה בפעם אחת! כמה מתנגדים לרעיוננו אבדו פתאום את כלי־זינם! אבל כמה הוכפלה והוגדלה יחד עם זה האחריות המוטלת על ההנהגה הציונית בעד גורלו של הרעיון המסור בידיה!..

„טורקיה היתה לממלכה מודרנית" — אבל טורקיה צריכה ליעשות קודם ממלכה בכלל. המשטר, ששרר בארץ זו עד־ עתה, הביא את הממלכה לידי חורבן גמור. באמת אין בטורקיה שום מוסד ממלכתי, שימלא את תעודתו. הכל צריך להבנות מחדש. לעינינו קמה לתחיה ממלכה חדשה לגמרי; ודבר זה חשוב הוא ביותר לנו, שגם אנו עומדים לפני הצורך לבנות „הכל מחדש". המצב הנוכחי מטיל, איפוא, על הציוניים אחריות מיוחדת ודורש מהם, שידעו לכלכל מעשיהם ביתרון הכשר ותבונה. כשידי טורקיה הצעירה מלאות עבודה, כשהיא צריכה לשוב ולבנות את כל בניני ממלכתה מן המסד ועד הטפחות, הרי ברור הדבר, שכל מי שיבוא ויעזור על ידיה, יש לו רשות לקוות, שיהיה זריז ונשכר... אם נמתין עד שיהיה הבנין שלם, מי יודע, אם עוד נמצא לנו מקום פנוי ואם לא נהיה אז במצבו של העצל, שלא רצה לטרוח בערב שבת?...

כי בשעה זו עדיין עסוקים בוני הממלכה בטורקיה בתקונים ממלכתיים כלליים והם נמנעים בכל יכלתם מלנגוע בשאלת הלאומים; אבל מי שמיטיב לראות, רואה הוא גם עתה, שטורקיה תהיה במה למלחמת לאומים שונים, מלחמה, שתהיה אולי עוד קשה מזו שבאוסטריה, מפני שעליה יטבע גם חותם הדת, שהרי הלאומים שבטורקיה הם גם בעלי דתות שונות ורחוקות זו מזו הרבה (מה שאין כן באוסטריה, שכולה נוצרית). אין אנו יודעים, איזו צורה תקבל מלחמה זו ומה תהיינה תוצאותיה, אבל ברור הדבר, שאנו צריכים להשתדל בעוד מועד, שנכנס גם אנו לתוך משפחת העמים העותומאַניים, כדי שכשתגיע שעת פתרון השאלה הלאומית בממלכה זו נהיה גם אנו על מקומנו —. והדבר ברור, שמנקודת השקפתנו הציונית צריך שתהיה שאלתנו בטורקיה לא שאלה לאומית־קולטורית בלבד, אלא אף לאומית־טריטוריאַלית. ואם כן הדבר, הרי חייבים אנו למהר ולרכוש עתה פוזיציות בא"י בכל מחיר שיהיה, כי כל התרשלות בבחינה זו תהיה מעוות היסטורי, שלא יוכל לתקון...

כי הרגע הנוכחי דורש מאתנו במפגיע, שנעזור לכונן בא"י ישוב של

יהודים־תושבים, שיהיו תופשים בידיהם את כל ענפי העבודה והקולטורה. אם עד עתה היתה זו עבודה בשביל העתיד הרחוק שבה להיות עתה, בתוקף המאורעות, עבודה בשביל העתיד הקרוב. וויותר שנתקצר הזמן, שאפשר היה להמתין בעבודה זו, יותר צריכה העבודה להתרבות ולהתחזק. אנו צריכים ליעשות בא״י אדוני המצב בזמן היותר קרוב, ואם לא—מי יודע, אם לא נמצא בעוד עשרות־שנים אחדות באותו המצב הטרגי, שתאר אוסישקין ב„הפרוגרמה שלנו״: „... מצבו של עם שכבר הספיק להתעורר לחיים חדשים, שכבר סדר את כחותיו ואת רכושו, שכבר הספיק אפילו להטות לחפצו את לב העמים והממלכות, ואולם באותו הרגע המאושר, שאליו קוה כל הימים, הוא מוצא את ארצו, משאת־נפשו בכל הדורות, מיושבת ע״י עם חזק בגשם וברוח. לטראַגיקה של רגע כזה אין דומה בדברי ימי העולם, ופלצות תאחזני בעלות על מחשבתי הרעיון, כי רגע כזה אפשר שיגיע לעם העברי אחרי איזו עשרות שנים! כל ענויינו במשך שנות אלפים יהיו כאין לעומת הרגע האחד הזה!...״

הרגע, שאנו עומדים בו עתה, הוא אולי היותר חשוב שבדברי ימי הציוניות. המצב, שנוצר בארץ־ישראל על־ידי הקונסטיטוציה הטורקית, העמיד את הציוניות על פרשת־דרכים והיא צריכה לבחור בדרך היותר מתאמת למטרתה. בשעה כזו צריכים להתרכז כל הכחות הפועלים בעבודה מקפת אחת וצריך, שרעיון אחד שלם ומקיף ינהג בהם. אבל, לצערנו, רעיון כזה אין אנו מוצאים אצל ההנהגה הציונית הנוכחית. העם הפשוט השכיל, כנראה, להבין במראה יותר מן המנהיגים. כשנתפרסמו הידיעות ע״ד המאורעות הטורקיים קדמו אותן כל שדרות העם בלב מלא ענין מאין כמוהו. את כל מה שהדפיסו העתונים על המאורעות הללו בלע קהל־הקוראים „כבכורה בטרם קיץ״. תאות־הידיעה הגיעה לידי מדרגה, שזה כבר לא היתה דוגמתה בקהל־הקוראים שלנו; והקהל הזה קוה—ועדיין הוא מקוה—שהציוניים יבואו ויאמרו את מלתם. העם חש באינסטינקט טבעי, שדבר גדול, היסטורי, אירע בעולמו. וכל הידיעות מן הגטו משמיעות פה אחד, שגלי הציוניות מתרוממים, חשק היציאה לא״י מתגבר וכמעט שעומדת להתפרץ תנועה אֶמיגרציונית, שתשוה, לדברי אחרים, לתנועת היציאה לאמריקה. ואם כל זה נעשה בלי שום השפעה מצד ההנהגה הציונית,—מה גדולה היתה התנועה, אילו היו הציוניים יודעים להשתמש בכחות־העם המתעוררים?!

אבל ההנהגה הציונית איננה יודעת להשתמש לא בתנועת־העם המתעוררת ולא במצב האוביקטיבי, שנוצר לפנינו בארץ־ישראל בפרט ובטורקיה בכלל. התאספו המנהיגים בקולוניא ודנו שם על כמה ענינים וביניהם גם—על המצב הנוכחי בטורקיה. אבל מה החליטו?—להמתין!—. בקולוניה בודאי בטוחים, שזוהי הפוליטיקה היותר „פקחית״, אבל אנו מן הצד רואים, שהיא אינה אלא עלה־תאנה לכסות על המערומים, לחפות על העדר האינציאַטיבה וחוסר כל פרספקטיבות. איך אפשר „לשבת דומם וליחל״ בשעה כזו? איך אפשר שלא לפנות אל העם הישראלי בשעת־התרגשות כזו? איך אפשר שלא לעורר את הלבבות על הרגע ההיסטורי החשוב, שאנו עומדים בו?

לפני ההנהגה הציונית יש עתה שורה שלמה של עבודות חשובות.

קודם־כל צריכה היא להשפיע על התנועה האינסטינקטיבית, שנתעוררה בעם מאליה, ולעשותה לתנועה מסודרת. אין הדבר קשה כל־כך למצוא בשעה כזו אנשים עברים, שיבינו את חובתם לעמם ולעתידו ויעשו אפילו יותר מכחם בשביל גאולתו. ובתנועת־העליה לא״י, ההולכת ומתגברת, צריכים אנו להשתמש באופן רצוי למטרתנו ולנהלה בדרך מתאמת למטרה זו. חוץ מזה מחויבת ההנהגה שלנו לבוא עתה עוד הפעם בדברים עם המוסדות הישראליים שבארצות־המערב, שיחוסם אל הציוניות היה עד עתה פחות או יותר שלילי ושעתה אפשר שישנו את יחוסם זה, ובפרט אם נדע להשפיע עליהם באופן רצוי. בשביל יק״א אין עתה עוד שום אמתלא לפזר את כספיה לכל ארבע רוחות־העולם בעוד שיש לפניה עתה בארץ־ישראל עבודה גדולה, שאינה מתנגדת לחפצי יק״א ותכליתותיה. כמו־כן אפשר הדבר, שאף שאר האורגאַניזאַציות היהודיות באירופה ובאמריקה, שעמדו עד עתה מנגד לעבודתנו בארץ־ישראל או התעסקו בה רק כלאחר־יד, היו משנות עתה את יחוסן לעבודה זו אילו היו רואות התעוררות ואיניציאטיבה מצד הציוניים והנהגתם ואילו היתה הנהגה זו משתדלת לפעול עליהן גם באופן ישר.

זהו מצד אחד, ואולם מצד שני צריכה היתה ההנהגה להבין, שעכשיו צריכות כל פעולותיה להתרכז בטורקיה עצמה. בעתונים באו שמועות ועדויות שונות, שבקרב היהודים הספרדיים שבטורקיה ניכרות נטיות להתבוללות ויש ידים לשער, שבקרוב תקום בקרבם מפלגה של „בני דת משה" ברוח המתבוללים באירופה. והדבר הזה הוא טבעי מאד. יחד עם התרוממות־הרוח המדינית נולדות תמיד נטיות כאלו בקרב היהודים: זוהי אחת מתוצאותיהן של הגלות וה„שכנות" הכרוכה בה. — ואם היתה ההתבוללות אסון לאומי ליהודי־המערב, תהיה אסון כפול בממלכה העותמאַנית. היהודים הטורקיים יכולים להיות משען חזק להציוניות ולעתידותינו בא״י, אם יהיו לאומיים ואם יחדור גם לתוכם רעיון התחיה הלאומית בארץ־האבות; והם יכולים להיות למכשול גדול על דרכנו אם יתחילו לכפור בלאומיות העברית. מציאותה של ההתבוללות הלאומית בקרב יהודי טורקיה עצמה חותרת חתירה עצומה תחת הרעיון הציוני ויכולה לפסול מעיקרה את תנועת־ההתישבות שלנו בא״י. ועל מי החובה לקדם את פני הרעה, אם לא על ההנהגה הציונית? אם בכל הארצות האחרות כבר הבינו טובי הציוניים, שהם חייבים לסדר את ההמונים ולעשותם תרים בפני שאיפות ההתבוללות של העשירים והמיוחסים, על אחת כמה וכמה שהם צריכים לעשות זאת בממלכה, שבידיה נתון גורלנו ושבקרבה אנו רוצים להסתדר בתור לאום חי על אדמתו!

ועוד מצד אחד על ההנהגה הציונית לבוא בדברים עם דעת־הקהל ומנהיגי־המדינה בטורקיה: היא צריכה לבאר להם את שאיפותינו ותכליתנו. אנו צריכים להודיע להם ולהשתדל, שתחדור ידיעה זו לתוך השדרות היותר רחבות של אנשי־המדינה, שאין אנו רודפים כלל אחרי מטרות מתנגדות לפרינ־ציפיון של שלמות הממלכה העותמאַנית. אדרבה, מה שאנו מבקשים שם יתאים להרעיון הממלכתי הזה, לכל־הפחות, במשך דורות אחדים. שום ציוני הוגה־דעות לא יחשוב, שאנו יכולים לשאוף עכשיו לממלכה יהודית בארץ־ישראל ואפילו לאַבטו־נומיה, שעכשיו היו משתמשים בה, כמובן, הערביים — רוב התושבים — הרבה יותר

מאתנו. רוצים אנו לעבוד בארץ־ישראל הבלתי־נפרדת מן הממלכה העותמאַנית עבודה כלכלית וקולטורית, שתגרום רק לחזוקה של ממלכה זו, ובשכר זה רוצים אנו ליהנות מן החירות המדינית והלאומית בארצנו, ארץ אבותינו מעולם. רוצים אנו, שתתן לנו הממלכה העותמאנית אפשרות לפתח את הקולטורה הלאומית שלנו בארץ־האבות ולהתבצר בה בתור לאום חי בארצו, ובשכר זה אנו מקבלים על עצמנו למלא את חובותינו האזרחיות ושלא לגרום או לעזור לקריעת ארץ־ישראל מעל טורקיה. ועבודתנו הכלכלית והקולטורית וגם התחייבותנו האחרונה אינן חסרות־ערך לטורקיה. כי ארץ־ישראל, שעינינו אליה מיום שגלינו מעל אדמתה, היא עוד היום ארץ בלי עם וכאילו היא יושבת ומחכה לבניה. הערביים היושבים בה אינם שואפים להחזיק בה מעמד לאומי, מפני שאין קשר לאומי בינם ובין ארץ זו. הערבי, כל כמה שהוא בא לידי הכרה לאומית, לבו ועיניו פונים לארץ־אבותיו, ארץ ערב ה„יפה והמאושרת", ואפילו אם נשאר הוא בא"י, הוא מתיחס אליה כמו שמתיחסים הקולוניסטים האשכנזיים לרוסיה ואמריקה, כלומר: יש לו יחס של חבה למקום־המולדת, אבל בלי אותה ההתלהבות, שמתעוררת באותו האשכנזי עצמו לזכר ארץ אבותיו. ארץ־אשכנז. „חכמי־המדינה" החדשים שבנו רגילים ללעוג להתלהבות זו וחוקה הם חוקקים: כל אדם אוהב את מקום־מולדתו, את כברת־האדמה, שעליה גדל ונתחנך, את שפת־הנהר, שעל ידו רץ והשתובב עם הנערים בילדותו; ומכאן, הם אומרים, יונק הרגש של אהבת ארץ־האבות. ואולם זוהי טעות גמורה. רגש האהבה ל„ארץ־האבות" הוא מקיף הרבה יותר מרגש החבה הטבעית למקומות, שבו בלינו את ימי ילדותנו, וגם עמוק הוא יותר. רגש זה מוצאו מ„שדרות של דורות" והוא מכיל „אימפונדירּאַביליות" לאומיות אין מספר, שהן מתנחלות בלי משים מדור לדור. הלא אנו לא נולדנו ולא גודלנו בארץ־ישראל—ומי יכול להכחיש, שעוד עתה מזדעזע הלב העברי, ובפרט לב הילד העברי, כשמספרים לו ע"ד ארץ־ישראל? אילו היה הפאַטריוטיסמוס רגש אינדיווידואלי בלבד ולא קבוצי, לא היה מצויר הפאַטריוטיסמוס של הפולנים באמריקה ובאויסטראַליה וכדומה. אבל באמת זהו רגש קבוצי ומסורתי והוא יונק לא מכברת־הארץ בלבד, שעליה נולדנו וגודלנו, אלא אף מן־ההיסטוריה, שניצוצותיה מאירים בנשמתנו. ולפיכך אין—ולא יהיה—רגש פאַטריוטי כזה, רגש לאומי יוצר ופורה, לא לערביים שבא"י ולא לשום אומה אחרת, שתתישב שם. אילו היתה ארץ־ישראל מושכת אליה רבבות אלפי מתישבים, היתה יכולה להתהוות בה ברבות הימים אומה פלשתינית חדשה, כמו שנוצרה ה„אומה" האמריקנית,—אומה בלי שרשים ובלי מסורת באה ממרחקים, אבל אוחזת ביצירי־רוחה החדשים, והעיקר—ברכושה המשותף; אבל כל עוד שלא נהיה כדבר הזה, כל עוד שארץ־ישראל לא נתמלאה מתישבים כאלה, עדיין יש יכולת לנו לתפוס בה מקום ולהתחזק בה חזוק לאומי, מפני שאנו הרינו העם היחידי, שמרגיש לארץ זו אהבת „ארץ־האבות", אנו היחידים, שאנו יכולים להיות פאַטריוטיה במלוא מובן המלה הזאת. קריאה גדולה קרא אותו „משורר־הגטו" בשעה שאמר: „הבו ארץ בלי עם לעם בלי ארץ", ויש רק להצטער על שנטה לבו לא אחרי הארץ, שקריאתו זו ראוי ואפשר שתתקיים בה.

ואולם תקומת האומה העברית בא"י אינה רק דבר טבעי ובלתי־

מ ת נ ג ד לשאיפות הממלכתיות של הטורקיים בלבד; אותן השאיפות הממלכתיות אף מכשירות הן תקומה זו. וכאן אנו נוגעים בערך הגדול, שיש בשביל טורקיה להתחייבותנו, שלא נגרום ולא נעזור לקרוע מעליה את ארץ־ישראל. טורקיה אינה ממלכה „מעור אחד"; היא מקובצת מעמים רבים, ואחת מן הפרובלימות המדיניות שלה בעתיד היותר קרוב תהיה—ש א ל ת ־ ה ל א ו מ י ם. האידיליה השוררת עכשיו ביחוסיהן של האומות העותמאניות זו לזו תחלוף עד מהרה והן יתחילו בקרוב להתנגש זו בזו. נקוה, שתהיה למלחמה צורה יותר קולטורית ממה שהיתה לה עד עכשיו, אבל מלחמה תהיה בלי ספק. והשאיפה הראשית של הטורקים במלחמה זו תהיה: החזקת ההיגימוניה הטורקית בממלכת העותמאנים. ומסוכן לשאיפה זו יהיה, קודם כל, ה ע ם ה ע ר ב י. הטורקים והערביים יש להם זה עם זה חשבונות היסטוריים, שמקורם לא ביחוסיהם ה מ ד י נ י י ם בלבד, אלא גם בתולדות התפתחות ה א מ ו נ ה ה מ ח מ ד י ת ו ש ל ט ו נ ה ב ע ו ל ם. הערביים עוינים את הטורקים על שגזלו מהם את כסא הכליף, שהוא מגיע בירושה מאת מחמד הערבי ל ע ם ה ע ר ב י י ם. ומלבד זאת שורר בין שני העמים האלה גם הבדל גמור בלשון. ולפיכך אין ספק בדבר, שבין שני העמים האלה תתלקח בעתיד הקרוב מלחמה על שדה החיים הצבוריים ועל ההיגימוניה המדינית. בתנאים כאלה בודאי שלא ירצו הטורקים, שיתאחזו הערביים, שהם יושבים בארץ־ערב העצמית ויש להם אחיזה גדולה בסוריה ובמצרים,—גם בארץ־ישראל. השכל המדיני יחייב את הטורקים, כתופשים את רסן־הממשלה בידיהם, לתמוך בידי ישוב היהודים בא"י, כדי לברוא מישוב זה כח צבורי מכריע בעניני המדינה העותמאנית הזו. כמובן, אין זאת אומרת, שעלינו להשתמש בכח הטורקים ללחוץ את הערביים; ככל האפשר נשתדל לחיות עם הערביים בשלום ושלא להזיק להם בפועל; אבל יש לנו רשות להשתדל, שלא ילחצו ה ם א ו ת נ ו ולא ידחקו את רגלינו בארצנו ההיסטורית.

ובשביל לבאר את כל הדברים הללו לקוברניטי הספינה המדינית בטורקיה ובשביל להשפיע השפעה מתמדת על מהלך הדעות והתפתחות הענינים בממלכה זו ולהיות על־ידי־כך בין י ו צ ר י ההכרה המדינית של העמים העותמאניים, צריכים אנו להטות את כל האנרגיה הציונית לצד המזרח. הגיעה השעה לברר לעצמנו ולכל העם כולו, שלא בקולוניא וברלין או בווילנא ואודיסא נבצר את עתידות העם העברי בארצו ההיסטוריה, אלא בארץ־ישראל עצמה ובבירת הממלכה העותמאנית, ששם משתזרים כל החוטים המדיניים שבממלכה. הרעיון, שיש לנו לדרוש „משפט בטוח" ו„ערבות־הממשלות", בעצם הרי פשט את הרגל זה כבר; ואולם, אם נשאר עוד ציוני, שלא רצה לזוז מן המלה הריקה הזו, צריך הוא לראות את כל ריקנותה לכל הפחות עכשיו. באירופה אין לנו לבקש כלום, כי לא נמצא. לכל היותר יכולה ה י ה ד ו ת האירופית להיות לנו לעזר ידוע בעבודתנו: לתמוך אותנו בכספיה ובהשפעתה הז'ורנאליסטית. את העזר הזה אנו דורשים וצריכים לדרוש מאחינו האירופיים, ו ל ת כ ל י ת ז ו אפשר שתהא נצרכת לנו לשכה בקולוניא או בברלין אף להבא. אבל העבודה הציונית ב ע צ ם צריכה להעתיק את מרכזה אל המזרח, אל מ ק ו ם ־ ה ע ב ו ד ה. כל מה שיש לנו מן הכחות הפועלים ומן המחות החושבים צריך מעתה להתרכז א ך ו ר ק במקום־העבודה—ב א ר ץ ־

ישראל ובשאר מדינות־טורקיה.

והעבודה עצמה צריכה מעתה להתנהל על־פי תכנית יותר רחבה ולהתבסס על השקפה יותר מקפת. צריך לשים קץ לאותה הפעיטות וקטנות־המוחין, שכל האורגאניזאציה הציונית נתמלאה עתה מהן. „יורשי־הרצל", שנלחמו בפעיטות של חובבי ציון מן המין הישן, הנהיגו עתה שיטת־עבודה, שהיא עוד יותר פעוטה ועוד יותר צרה בהשקפותיה מאותה של „חובבי־ציון" היותר טפוסיים. השקיפו־נא על פני עבודה זו במשך השנים האחרונות ותראו, איך מעט מעט נתחלפו המטבעות הגדולות בקטנות מאד ואיך נתכווצה ההשגה הציונית והגיעה עד לנגסיות מעציבה מאד. אמנם, ירושה גדולה הניח לנו הרצל: רעיון רם ונשא, השגה רחבה והסתכלות עמוקה. אם אפילו הוכזבה שטתו ודרך־עבודתו, הלא יזכר שמו לברכה בעד אותה הנשמה הציונית, שהפיח בנו, בעד אותו המרחביה, שפרש לפנינו. אבל מה עשו „יורשיו"? הם המעיטו את דמות רעיונו, קצצו את מעוף המחשבה הציונית וצמצמו את אופקי־מבטנו. והגיע הדבר לידי כך, שאפילו על היצירה היותר יקרה של הרצל, על הקופה הלאומית, שבעד שלמותה ובעד תעודתה הלאומית הגדולה היה נלחם תמיד בחרף־נפש,—אפילו עליה הרימו ידם להשחיתה...

את כל הדברים האלה אפשר היה לסבול כל עוד לא היתה השעה דוחקת אותנו כל־כך, כל עוד יכולנו להתנחם ולומר: כל אלו רק חזיונות מקריים ועוברים הם, כל זה הוא רק פרי השעמום—מאפס עבודה נכונה, ואך תגיע השעה המקויה, ימצאו אנשים אחרים וגם העבודה תהיה אחרת. עכשיו הגיעה השעה, היא דוחקת אותנו וקוראת בקול גדול: עצלים! העבודה כל־כך מרובה והזמן כל־כך קצר!—ובשעה זו אנו רואים את האנשים והם חרשים לגמרי, אינם שומעים ואינם מבינים את הקול החודר לאזניהם,—כלום אפשר לנו לסבול ולחכות אף להבא? כלום אפשר לנו לעשות לאחראים בעד כל העבודה הצריכה להעשות אותם בני־האדם, שכנראה אינם מכירים באחריותם כלל? וכלום אפשר להניח בראש ההנהגה אנשים, שכנראה אינם חשים כלל בחשיבות הרגע ואין להם לא תכנית של עבודה ולא פרספקטיבות מדיניות במובן האמתי של מלה זו? וכלום, אם לא תעשה העבודה הצריכה להעשות, לא נשא אנו בעצמנו, כל קהל הציוניים, את האחריות הגדולה בעד תוצאת הדברים, מפני שכשיבוא היום והעם ידרוש מאתנו דין־וחשבון לא נוכל אפילו להשיב: „עשינו ולא עלתה בידינו"?!

אין אנו רשאים לחשות עתה, אפילו אם ישתמשו מתנגדינו בדברים אלה בתור כלי־זין כנגדנו. במקום שאנו רואים סכנה כל־כך גדולה לרעיון הגדול, שהוא משאת־נפשנו כל הימים, אין אנו רשאים לחלוק כבוד למי שיהיה, ואפילו אם הוא איש תם וישר, שהציוניות חייבת לו תודה בעד עבודתו התמה, וחלילה לנו לכסות על פשעי הנהגתנו כולה. דומה אני, שדעת־הקהל הציונית מחויבת עתה להכריח את מנהלי המרכזים שלנו להתאסף עוד הפעם,—אחר שלא הבינו להשתמש בקונפירינציה השנתית כראוי,—ולגשת תיכף ומיד לעבודה על־פי תכנית רחבה ומתאמת לחשיבות הרגע, שאנו עומדים בו. ואם באמת קצרה השגתם מלהבין את חשיבותו של הרגע ואת החובות שהוא מטיל עליהם, אל נא יגדרו את הדרך בעד אחרים: יניחו בהקדם היותר אפשרי את מקומם לאחרים, שהם מיטיבים לראות מהם ומסוגלים לעשות יותר מהם.

אם הציוניות היא תנועה לאומית בריאה, אי־אפשר שלא ימצאו לה מנהיגים כאלה בשעה חשובה כזו!

בעמק הבכא.

ספור־המעשה

מאת **מנדלי מוכר־ספרים.**

סוף מעשה *).

בפרוע פרעות בישראל בשנת תר״מ... ונהרסו עיירות הרבה חרבה גם קבציאל עירנו! בעלי־בתיה נעשו קבצנים, וקבצניה, חדשים גם ישנים, הללו יצאו מתוכה והם נודדים בעולם, והללו מקלם בידם ותרמילם על שכמם ומזומנים ליציאה.

פרעות ושרפות אלו הן שני מזיקים רעים, שדרכם לילך ולהזיק לישראל, שמכלים אותם ואת בתיהם ורכושם ומרבים אלמנות ויתומים ואביונים בכל מושבותם—מזיקים נוראים, שהזכרת שמותם בלבד מעלה על דעתו של יהודי מחזות איומים: שבירת כלים וחלונות, קריעת כסתות ופריחת נוצות, דם ואש, הרג ואבדן!

קבציאל שוממה. ברחובותיה דממה ובבית־הקברות שם קול נהי ובכיה!

והימים לא ימי אלול, ימי תשובה ותפלה וזעקה ליהודים וימי אבל וכמישה להבריאה; אלא ימי אביב, ימי אורה, זיו שדה וזוהר רקיע; ימי צמיחה, לבלוב ותחיה בכל העולם—ימים, שאסורים בצידת חיות ועופות ומותרים, אוי ואבוי, בצידת יהודים!

והקבציאלים השדודים הללו, שאין להם מנחם בין החיים, משתטחים על קברי אבותם, בוכים ומבקשים עליהם רחמים מן המתים. נשים מעוררות שוכני עפר בקול בכי ותחנונים ומזרזות אותם, לעמוד להתחנן לפני אבינו שבשמים ולהיות מליצי יושר לפני כסא כבודו על בני ישראל העלובים! בנפש מרה נפטרים הגולים למדינת הים מקברי מחמדיהם, שלא ישובו עוד לראותם, בוכים ומבכים עמהם וכלם נאנחים ושופכים דמעות.

רבונו של עולם! אם נאד, נאדך דמעות אצלך, עדיין לא נתמלא מדמעות עשוקים, מדמעות יהודיך הרצוצים, הרי בזה אתה נותן מקום לטעות ולומר, שהוא כביכול כחבית מפולשת זו של בנות דאנאידיות בגיהנם, שאינה מתמלאת לעולם. ואם כן הנאד הזה למה ושפיכת דמעות לתוכו למה ומה היא מועילה?

ובשעת אבל זה להקבציאלים מרכבה באה עד שער בית־הקברות, ואדם כבן ארבעים במלבושי כבוד ירד מעליה. העניים העומדים צפופים בשער פנו לו מקום ופשטו לו ידיהם והוא נתן לכל אחד מהם את נדבתו ובא לתוך בית־

---

*) עיין למעלה ע׳ 204.

הקברות. ראוהו היהודים שם ותמהו. אמרו בלבם שמא שר וגדול הוא, קרוב למלכות, ונתבלבלה דעתם ולא ידעו איך להתנהג בפניו. ומפני הטירוף הללו אוחזים בכובעיהם, נרתעים לאחוריהם ועומדים מרחוק, והללו כובעיהם רוקדים ומרפרפים על ראשם, משתחוים לו ממקומם ומרתיתים, והבכיה פסקה בכל מקום. ואף הנשים המקוננות נשתתקו כלן בבת אחת, גורפות חוטמיהם ומביטות מתוך רסיסי דמעה להפנים החדשות בסיקור עין ובלחישה אחת באזני חברתה.

הקבציאלים כלם צורתם באותה שעה צורה משונה, שיש בה מעין נמיסת רוח והתבטלות בפני עריצים תקיפי עולם, וכלם נצבים כאשתו של לוט שהיתה נציב מלח.

דממה!...

–מי כאן שמש של בית־הקברות?–שאל האורח בלשון יהודית.

דבור זה, שיצא מפי האורח, חזר על כל אחד ואחד מהנצבים והעיד על זה שלפניהם, שהוא יהודי, ומיד חזרה להם נשמתם שפרחה בתחלה. נתיישר להם עמוד־השדרה הכפוף, נתיישב הכובע על ראשם ועמדו בקומה זקופה!

–אם יהודי הוא–אמרו הרחוקים, נושאים רגליהם ופוסעים הלוך וקרוב להאורח ומסתכלים בפניו ובמלבושיו.

–אם מאחינו בני ישראל הוא–אמרו הקרובים, הולכים ובאים להאורח ופושטים ידיהם ונותנים לו שלום.

הוא מדבר יהודית!–נענו הנשים ואמרו בקול גדול, רומזות באצבעותיהן על האורח ומעמידות עליו עיניהן, וצורתן חציה שוחקת וחציה זועפת כזו של תינוק לאחר הבכיה.

–הראני נא–אמר האורח אל השמש, שנזדרז ובא–היכן קברו של לייזיר־יענקיל.

–של לייזיר־יענקיל!–תוהים צעירי הקבציאלים–מי הוא זה לייזיר־יענקיל?

–מי שהיה בעל תפלה בימיו?–אומרים הזקנים ומתחילים לספר בשבחו–יהודי כשר היה לייזיר־יענקיל ומתפלל נפלא. כל תיבה, שהיה מוציא מפיו היתה נכנסת בלב שומעיו ונבלעת באברים. כשהיה אומר „ונתנה תוקף", מיבב וקורא: אוי־ווי! „מי יחיה ומי ימות, מי ברעש ומי במגפה, מי ינוח ומי ינוע" געה כל הצבור בבכיה, ואפילו מי שלבו אבן היה נימוח. אין בדור הזה בעל־תפלה כמותו. אוי־אוי־אוי!

על קברו של לייזיר־יענקיל כבר עלו עשבים והמצבה עליו רובה נשקעה בעפרו עד שהיה קשה למצוא אותו. החזן עמד והתפלל עליו „אל מלא רחמים" וכשהזכיר בתפלתו „את נשמת אליעזר יעקב!" נתמלאו עיני האורח דמעות ונתן ידו על פניו ופרש ובכה. משם בא האורח לקברה של האשה מלכה־טויבא והחזן נשא תפלה גם עליה. אבל קולו לא היה נשמע כאן מפני קול המונם של הבוכים הרבים אצל הגל הסמוך, גל חדש וגדול–זהו קבר אם וקברות שתי בנותיה, שנאנסו ונהרגו ביום אחד, ביום עברה ופרעות. מתוך הבוכים שם קול ברמה נשמע, קול מתפלל ואומר: „את נשמת הקדושה האשה ביילא בת בנציון ונשמות בנותיה הטהורות והקדושות!" והקול הולך למרחוק ומרגיז העוף הפורח באויר. נבהלו העורבים שם על ראשי האילנות, פרשו כנפיהם ונתעופפו ברעש וצוחה.

שמע האורח את שם ביילא ההריגה ונזדעזע בכל אבריו. עמד שעה קלה נדהם ותלוי ראש, ואחר כך ספק את כפיו, נאנח אנחה קשה מתוך לבו ויצא ועלה על המרכבה ובא לאכסניא אחת בקבציאל.

למחר היה האורח מטייל בחוצות העיר ונכנס לתוך חרבותיה–לתוך חנויותיה השרודות ולתוך בתיה ההרוסים וכותב ורושם בספר זכרון לפניו. אז רוב נסים נעשו לקבציאל שלא יצאה מדעתה מגיעת המוח והרהורי לב ומחשבות רבות על עסקי אורח זה, מי הוא ומה לו אצלה?

ואני מנדלי הייתי באותה שעה בקבציאל, וכיון שבא האורח לרחובה של בית־הכנסת וראה אותי עומד שם כדרכי אצל העגלה שלי עם ספרים מיד הכיר אותי בטביעת עין, ואף אני הכרתי אותו ושאלנו איש לחבירו לשלום.

את האורח הזה ראיתי בפעם הראשונה בעיר בטלון, ושם מצאתי חן בעיניו להכירני ולהסיח עמי בדברים נכבדים. גם בבטלון עשהה ביאתו לשם רעש גדול. זו בטלון העיר, המתמדת לנום, הקיצה מתנומתה והעמידה עליו עיניה, משתאה לו ומשתוממת: מה לו לזה, שבא אליה בחלום הצהרים! ולמה הדבר דומה? לעופות מעריבים ויושבים בתוך הלול ומתנמנמים בכנופיא, וכשאדם נכנס לשם פתאם עם אבוקה הם מזדעזעים, סוקרים בעפעפי עיניהם, האחוזות בחבלי שינה, ואלו לאלו תמהים באנקה ודגירה משונה: מי זה המשוגע, שהוא ער בין השמשות, בשעה זו, שהכל ישנים! התרגשו הבטלונים ובאו אצלי תיכף לביאתי ובנשימה אחת אמרו כלם: בן־אדם, רבי מענדעלי, מין בן־אדם בא אצלנו פתאם! עיניו משוטטות בכל מקום, חוקר ודורש והולך לתוך „הקדשנו“, לתוך „תלמוד־תורתנו“, „חדרינו“ ובתי־כנסיותינו ובתי־תפלותינו, ודאי לא בכדי הוא. שמא שלוח הוא בסתר ולרגל את עירנו בא. מה דעתך, רבי מענדעלי? החנונים מתפחדים... המלמדים רועדים...

לאחר שנתפטרתי מעבירתי והתרתי חבילות סחורתי והייתי מוכן למשא־ומתן ראיתי אדם אחר בא לרחובה של בית־הכנסת לבוש כתונת בד מגוהצה, איצטלא נאה ומגבעה, והיה מראהו בין הבטלונים, שאינם מהדרים במלבושם ואינם מקפידים על רגלים מיוחפות ועל ארכובות וזרועות חשופות, משונה מאד כמי שנכנס לבית־המרחץ מלובש בגדים בתוך הערומים שם. ואדם זה הוא שהרעיש את בטלון, את הנרדמה הזו. כשבא אצל עגלתי עמד, מסתכל בי ובסחורתי ושותק, ואחר כך פתח פיו ושאל לי ואמר:

–רבי יהודי! הספרים הללו לך מה טיבם?

–הספרים ספרים!–והחזרתי לו בשפה רפה ובעקימת חוטם כאומר: סחור סחור, דודי, לי לא תקרב.

–אף על פי כן!–אמר לי, מעמיד עלי פנים מאירות ומושך את נפשי בנועם וחן שפתיו, ומיד נעניתי לו ואמרתי:

–הספרים ספרים עברים: סדורים, סליחות, מחזורים, תחינות, קינות וכיוצא בהם.

–אלה הם כל ספריך ולא יותר!

–יש עוד והם מועטים ואין כדאי לטפל בהם–ספרים בלשון קידש, ממיני ספרי השכלה. הם אבנים ואינם סחורה כלל. יהודי המקום הזה לא ביד יקחום.

–יהודי מקומכם-·אמר לי האיש, נאנח מתוך לבו–יהודים עלובים הללו לחם הם צריכים, לחם ולא ספרים.

–מה מעלתו אומר?! – אמרתי לו, וקול דבורי כנזיפה מתוך תרעומת, שהיתה בלבי עליו בשביל שהוא מזלזל בספרי ומבטל את כל ענין פרנסתי–לחם ולא ספרים, אתה אומר, יהודי מקומי צריכים? ואני מעיד עלי שמים וארץ, שלא היו ימים טובים לספרים שלי–לקינות ולתחינות וכיוצא בהם, כימים האלה. היום לא על הלחם לבדו יחיה האדם מישראל, כי על תהלים וקינות ועל כל מה שמוציא דמעות.

–חלילה לי!–הצטדק האיש ואמר–לא בספריך אלה אני מדבר. ידעתי מה ספרים אלה לישראל. שדמעתם היתה להם לחם יומם... הא איני מדבר אלא באותם הספרים–במיני ספרים הללו, שהכל יש בהם, תוכחות ועצות, הצעות ונצות. הכל חוץ מדברים של ממש. בספרים הללו אני מדבר, שאינם כדאים, לפי דבריך, לטפל בהם. ומה ליהודי מקומך ולהם? לחם לאכול ופרנסה הם צריכים, עזרה ממשית ולא דבור פה. דברי מוסר ודרוש אינם מספיקים לבטן רעבה, ולתקנה בעצה טובה, במאמרים מפולפלים, במליצה ודבר שפתים אי אפשר. הקובל על מוכנות עזובות, שאין משתמשין בהן ומגנה אותן בשביל שהן מחלידות בקרן-זוית, אינו אלא שוטה: טלו את העזובים והנחשלים בכם והעמידו אותם על מכונם, השיבו אותם לעבודתם, בפועל ולא בדבור פה–ויהיו טובים ומתוקנים, דרושים לכל חפציהם. אבל, כפי שראיתי, אנשי מעשה במקומכם מועטים. אצלכם נאה דורשים, נאה מוכיחים, מדיינים ומנצחים זה עם זה, נאה מעירים ומעוררים, ועושים אינם עושים כלום.

דברים של טעם הללו האירו עיני וראיתי כמה נואלנו וכמה טעינו. השעות שעות רעות. שבר בכל יום ואנחה, בהלות וזוועות. את קבציאל, את בטלון וכיוצא בכן עיירות ישראל, שקועות אתן בצרות, כבהמה שקועה עד צואר בטיט, ואותם בני-אדם, הקולנים והדברנים שבכן, עומדים ויועצים, מעירים ומזרזים, מלבבים ובצלצול מצלצלים: עורי, עורי, קבציאל! התעוררי, התעוררי, בטלון, קומי וצאי לך, בהמה, מטיט היון! – הוי, קבציאלים! הוי, בטלונים, הוי, בזוזים, מיבסים ורמוסים, חלשים ומדוכאים ורצוצים, קומו והתעודדו! אם אין אתם לכם מי לכם? קבציאל, אל תהי קבציאל! בטלון אל תהי בטלון! חולי וגוחי, בהמה, שרבבי זנבך, עקרי רגליך והתרוממי בכח, התרוממי וצאי לך!...

שעה קלה עמדתי שותק ותוהא על האורח שלפני, שדבריו משונים והוא משונה מאותן הבריות שכמותו אצלנו. כלום שמעתם מימיכם יהודי מנומס יחייב את הבריות מבני מינו, אותם ומאמריהם, ויזכה את המין עמנו וספריו? מין אדם זה נראה לי כמין כלאים: אפיקורוס–וחסיד, פראק–וטלית-קטן מורכבים ביחד–טופס חדש, שצריכים לברך עליו שהחיינו! אבל מה כחו, קטרגה עליו מדת הדין בלבי, ומה זכות יש בידו להוכיח אחרים, שהם מדברים ואינם עושים–והוא מה עושה? מי הוא, ומאין בא, ומה לו במקומנו? ומיד נמלכתי בדעתי מה לי להתבייש מפניו, אקיים בו מנהג יהודים בשעת שאילת שלום, ופתחתי את פי ושאלתי לו:

–מה שמכם? מה מעשיכם? ומאין אתם?

בנדנוד ראש ובשחוק נעים יצא האורח ידי תשובתו על שאלותי הללו, ונראה שרוחו היתה נוחה מאד ממני. הזמין אותי אצלו להאכסניא שלו. כבדני בכוס חמין ושאל לי על כמה וכמה דברים, והיינו יושבים ומסיחים זה עם זה והוא מסר לי מעט, מה שאפשר, מענינים מרובים ונכבדים. הינריך–זה שמו וכהן שם משפחתו, והוא אחד מההולכים בשליחותם של חברת נדיבים, עשירי עם בחוץ-לארץ, לבקר את אחינו בני ישראל בתחום הישוב, השדודים בימי הפרעות. ועליהם המצוה לתמיך תמיכה לפי שעה את העלובים, מוכי הפרעות, להתבונן לכל מעשיהם ודרכי פרנסתם וצרכיהם ולראות מה טוב לתקנתם, שלא יאבדו בעניים ויתקיימו בעולם. השלוחים האלו עוברים בתפוצות ישראל, מקהילים קהלות ונמלכים עם פרנסי הצבור. וזה השליח הינריך כהן, אדם גדול, חכם ונשוא פנים, עובר בכל המקימות שבאיפרכיא הכסלונית.

ומאותה הפגישה הראשונה בבטלון עד פגישתנו זו בפעם שניה בקבציאל עבר כחודש ימים, ובזמן קצר זה נשתנו פניו של האורח כל כך עד שלא הכרתיו אלא לאחר שהייתי עומד ומסתכל בי שעה קלה.

–למה אתה מסתכל בי כך? – תמה עלי האורח–לא הכרתני? משעה שנתפטרנו איש מחבירו ועד עתה הרי לא עברו אלא ימים מועטים!

–ולפי שנוי פניך נראה כאלו עברו מאותה שעה כמה שנים. זקנה קפצה עליך, רבוני! – אמרתי לו, מנענע בראשי כמצטער עליו.

–ולפי מנין הצרות ימים מועטים הללו שקולים כנגד שנים הרבה. אוי, אוי, רבי מנדלי, נורא העיני של בני ישראל, שראיתי בימים מועטים אלו. גדול מאד שברם וצרותיהם תהום רבה!–אמר לי האורח, נאנח בנפש מרה – בוא נא אצלי בערב, כשתהא שעתי פנויה, ונשתה חמין ונדבר. ועתה עלי לראות „פני" העיר, להסיח עמהם ולעשות מה שבידי לאחי הקבציאלים.

כשבאתי בערב להאורח ראיתיו יושב בכפיפת ראשו ורובו וכותב בעיון גדול, ועל השלחן כתבים הרבה וספרים פתוחים לפניו. כיון שהרגיש בי הזמין אותי בפנים יפות לישב כנגדו.

–אורח בזמנו אתה לי,–אמר לי בידידות, זוקף את ראשו, מתמתח ומיישר את גבו – ביאתך רצויה, שהיא נותנת לי מניחה לשעה מכתיבה ועיון בצרת ישראל. עבודה זו, הנתונה עלי, מפרכת את גופי ומתשת כחי בימים האחרונים, מפני שעתה, בימים האלה ובמקום זה, היא לי עבודה, שאין עמה תקוה לתולדות ידועות ולתכלית מכוונת כבתחלה. המחשבות הקודמות נתפקעו, כאניה מנופצת אל הסלע, מכל מה שראיתי בימים האחרונים בעיני.

–אף על פי כן אין להתיאש–אמצתיו מפני הנימוס בדברי פיום ונחומים– נאמר אפילו, שהמחשבות הקודמות, שחשבתם עלינו בחוצה-לארץ אינן אלא חלומות, ואצלנו היהודים כאן הרי גם החלומות יש להם ערך, ממש כזה של שטרות סוחרים ידועים, ואנו באים עמם לרבונו של עולם, בשעה שהוא עסוק בברכת כהנים, כדי שלא ידקדק עמנו הרבה ואומרים אמירה חטופה ובהולה: אם טובים הם חזקם ואמצם ויתקיימו... ואם צריכים ר פ ו א ה... רפאם כגודל דעתך ותבונת כפיך!

–יפה אמרת!–אמר לי בשחוק קל ובכובד ראש–המחשבות, שאחרים

בחוצה־לארץ חושבים עליכם, יהודי רוסיה, באמת הם חלומות, ושם זה נאה להן מעתה. סבורים, או חולמים בני־ברית אצלנו שם, שהפרעות כאן מכה עוברת היא; שבהשתדלות לפני שרי מעלה על היהודים כאן ובצדקה למוכים ולעניים אפשר להיטיב, פחות או יותר, רוע מעמדם. יתנו הם ועשירי היהודים כאן ישתתפו עמהם; שיהודי רוסיה כלם בורים גמורים, שנוררים נבזים ובוערים הם, אינם לא בהשכלה ולא בנימוסים ודרך ארץ-ובכן אין להם תקוה אלא להשכילם. ועשיר אחד, הרוצה בתקנת ישראל וממון קירח לו, נשאו לבו להביא אלפי אלפים כסף לגנזי המלכות על מנת שתיסד בתי־ספר מיוחדים לבני ישראל. הדבר עדיין לא נתאשר והוא תלוי ועומד.-כך סבורים שם והמציאות באה ומטפחת על פניהם! מכל מה שחקרתי ודרשתי וראיתי בעיני כאן למדתי, שאני והם שם היינו כחולמים. הפרעות, אוי ואבוי, מכה מדינית היא ומשמשת כטכסים מדינה לתרים בפני הפורענות! השתדלות אינה מועילה, ולא עוד אלא שהיא מזקת, שיש בה השפלת כבוד של עם ישראל וריח „מה יפית" נודף ממנה. העניות מתרבה והעניים כפלי כפלים כיוצאי מצרים צר להם המקום בתחום הישוב ושערי הפרנסה ננעלים לפניהם ובאין כל הם מניחים את מקומם ותועים כצאן בעולם, חוזרים על פתחי נדיבים ומתבזים על הבריות. הצדקה בלבדה מה היא ומה כחה כנגד עניות נפרזה ועניים מרודים, ההולכים ומתרבים בצוק העתים! צדקה זו, שבני ברית בחוצה לארץ נותנים, אין בה מועיל אלא לחיי שעה ובצמצום גדול, ואנשי מקומכם כמעט שאין משתתפים בה כלל. יש יכולים ליתן ואינם רוצים, ויש רוצים ואינם יכולים. אומללים הם היהודים כאן לא משום שלא השכילו ופראים הם, אלא אדרבה משום שלדברי שונאיהם השכילו הרבה יותר מהמונם האזרחים. היהודים, הם אומרים, מחוכמים הם וידם בכל- במלאכה ובחרושת, במסחר ובעסקי ממונות ובכל ענפי מדע ועניני פרנסה וכלכלה, ולפיכך יש להרחיקם מעל גבול המונם, שהוא תם ואינו יודע ואינו יכול להתחרות אתם.

-ומה לעשות? -- אמרתי לו.

-הושע השם את עמך, את שארית ישראל! -השיב לי באנחה מתוך לבו.

-תפלה זו היא עתה דברי יאוש בפיך-אמרתי לו כתוהא ומתרעם קצת-אדם שכמותך היאוש אינו טוב לו.

-שני ספרים גדולים הללו שאתה רואה אצלי- אמר לי, מ־אה באצבעו על השלחן-אחד ספר זכרון הוא: כל מה שראיתי, שחקרתי ומצאתי בקהלות ישראל, שעברתי שם, כגון עסקי הצבור והנהגתו בעניני הצדקה והחינוך ובכלכלת צרכיו, הכל רשום בו; ואחד הוא ספר „התקונים". בו אני פוסק הלכה מתוך הדרישות והחקירות שלי ומציע הצעות מה לעשות לתקנת אחינו העלובים כאן. והריני מודה לך, הרבה דברים בו, שעכשיו אני תוהא עליהם, והרבה דברים אני עתיד לחדש בו לפי התפתחות אותו דבר, שמבצבץ ועולה עתה על אופקו של עולמנו והוא לפי שעה בבחינת דמדומי עת חדשה. המלאכה שמוטלת עלי מרובה ורחבה ואין בידי עכשיו לעשותה. צרות אחינו הממוני ודלדלו את כחי.

צערך זה הגדול, שאתה מצטער על צרת ישראל-אמרתי לו-הוא כבורך ותהלתך. וחבריך השליחים, כפי השמועה, צערם אינו גדול כל כך.

–חברי, אתה אומר? – אמר לי לאחר שעמד ממקומו ושתק שעה קלה–
חברי הם בני ברית, כלומר בני דת משה. שומע אתה? ואני בן עמי, יהודי
ככל אבותי. הריני חוט סרוג ומסורג באריגה אחת עם אחי בני עמי האומללים.
חברי הורתם ולידתם בחוצה לארץ ואני–קבציאלי...

–אתה! – אמרתי לו תוהא ומשתומם–אתה, קבציאלי אתה!

--להרגיש בצרת עם ומכאוביו–האריך את דבורו שלא להשגיח בי,
שנכנסתי לתוך דבריו – אינו יכול אלא מי שהוא עצם מעצמיו, אלא מי שחלקו
ביסורים היה או הוה כהם וגורלם ככל המונם. רעים היו ימי ילדותי, הייתי
מסתגף ברעב ובעירום ובחוסר כל ובגלגול-ספסלים בבתי מדרשות עד שבחמלת
אדם נכבד עלי, נקראתי לבוא אליו לחוץ-לארץ והוא גדלני כאב והכניסני לבית-
מדרש גבוה ויצאתי משם מלומד בדברי חכמה ומדע ומוכשר לעבודה בעסקי
העולם, ואני מתפרנס עתה בכבוד ובריוח.–כן, כן הוא, קבציאלי אני, נולדתי
בקבציאל ושמי הירשילי.

*

*   *

למחר נתפטרנו איש מחבירו, מברכים זה את זה בשלום ובכל טוב.
וידידי רבי הירש הבטיחני לשלוח לי בהמשך הימים פרקים פרקים מתוך
כתביו להדפיסם בהשתדלותי ולהפיצם בישראל.

הַסּוֹפִיסְטִים הָעַתִּיקִים וְהַחֲדָשִׁים.

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר.

ג.

(סוף).

מסוף המאה הי״ח ואילך נתרבו ההמצאות הגדולות, שגרמו להתפתחות־החרושת והטבת החיים החמריים ולהתרבות התנועה ממקום למקום והמשא־והמתן בין העמים השונים, והיו גם מהפכות ומלחמות הרבה, שהביאו לידי התפשטות החירות המדינית וההברותית ולידי יחוסים יותר קרובים בין עם לעם. כל אלו ביחד הרבו את מספר ה„משכילים״ במדה, שלא היתה מצויה בשום תקופה. וכשנתרבה מספר ה„משכילים״, כשנתהוה ה מ ו ן של „משכילים״, נתרבה גם מספר ה ס ו פ י ס ט י ם, שבאמת אינם אלא „משכילים״ במובן המרוחב של מלה זו. ולהתרבות זו גרמו גם ד אַ ר ו ו י ן, שבאמת בא לידי שיטתו מתוך ידיעות־הטבע ורק אחר־כך נסתגלה תורתו למדעי־הרוח בצדק ושלא בצדק, ו נ י ט ש ֶ ה, שאם רק לא נשכח, כי סופיסטים כפרוטאַגוראַס לא היו כלל וכלל דברנים מטהרי שרץ בקין טעמים, אלא בעלי שיטה פילוסופית מיוסדת על הרגש, לא נחטא להאמת, אם נאמר עליו, שהוא היה הגדול שבסופיסטים מכל הזמנים—במובן המעולה של מלה זו. הדאַרוויניסמוס הורה, שכל הבריות נשתלשלו זו מתוך זו על־ידי התפתחות בלותי־נפסקת, שהיא כרוכה ב„מלחמת־הקיום״—ובכן אין מחיצה אמתית בין הבריות ואין ההבדלים שביניהן קבועים ומתמידים; ומזה הוציאו ה„משכילים״־הסופיסטים משפט, שהכל אינו אלא יחוסי ואין שום דבר קיים ומתמיד במציאות: „הכל שוטף״. והניטשיאַניות הורתה על־פי דאַרווין, שההתפתחות באה מתוך התגברות עשירי־התשוקות ומלאי־כחות־החיים על עניי־התשוקות וחלושי־כחות־החיים -- ובכן כל אותו המוסר כולו, שאינו בא לקיים את תקיפי־החיים ולחזק את כחות־החיים, אינו אלא מלאכותי, עשוי בבית־החרושת של החלשים לשם הגנה־עצמית מפני התקיפים; ומזה הוציאו ה„משכילים״־הסופיסטים משפט, שאין יסוד למוסר חוץ ממדת התגלותו של ה„רצון לשלוט״ והכל תלוי, איפוא, ברגש האנושי־הפרטי: „האדם הוא מדת כל הדברים״. הסופיסטיקה העתיקה שבה לתחיה, ולא עוד אלא שמספר מעריציה נתרבה בהתאמה אל הדימוקראַטיזאַציה של ה„השכלה״ וה„חכמה״.

ואם נתרבה מספר הסופיסטים ב כ ל האומות—בישראל לא־כל־שכן. כי באומות אחרות יש, חוץ מ„משכילים״, הרבה מלומדים מומחים למדעים שונים

מצד אחד ופילוסופים מעמיקים מצד שני, שהם עצמם מתו־חקים מן ההשקפות הסופיסטיות ומרחיקים מהן גם את תלמידיהם. לא כן בישראל — ובפרט בסופרי־ישראל. מפני שבארצות, ששם יושב רוב־מנינו של עמנו, אין צעירינו יכולים לקבל חנוך מדעי מספיק, נעשים כמעט כל סופרינו „משכילים" מן המין הידוע, ו„משכילים" כאלה, שאין להם ה„מכשירים" להתעמק בפרובלימות עיוניות, נעשים לסופיסטים בעל־כרחם. ולפיכך אין שום פליאה בדבר, שספרותנו החדשה נעשתה לשדה שכבשוה סופיסטים.

וחושב אני להכרחי להזכיר עוד הפעם, שיש שני מיני סופיסטים: יש סופיסטים, שאינם אלא מעקמי ההקשים ההגיוניים ואוחזי־עינים על־ידי פלפול של הבל ופראזות ריקות, ויש סופיסטים ממין יותר מעולה, שכוונתם לשם האמת, אלא שהם תועים ומתעים מפני שהרגש (במובן הפילוסופי של מלה זו) מסמא את עיניהם עד שאינם רואים את המצע הפנימי של הפרובלימות המעסיקות אותם ואינם יורדים לעֻמקן. סופיסט מן המין האחרון, אולי הסופיסט הישראלי היותר גדול שבזמן הזה, הוא ד"ר מ"י ברדיטשובסקי. בתור מספר בעל נפש פיוטית הוא יוצא מתוך הרגש ומעין שיטה יש לו, שהיא מלאה, אמנם, סתירות והפכים, אבל רצינית היא ומבקשת את האמת על־פי דרכה, דרך הטובים שבסופיסטים. סופיסט מן המין הראשון הוא מספר־פוליטוניסט ז'רגוני־עברי אחד, שכבר הגיע לאותו הציניסמוס של המחשבה המצוי בין הגרועים שבסופיסטים העתיקים והחדשים, שעל־פיו כל רעיון רציני אינו אלא צעצוע או בטלנות. היותר חריף ושנון שבין הסופיסטים הישראליים שבימינו הוא סופר רוסי־עברי אחד, שיש לו שמות של יתרו. אחריו הולכים: פובליציסט עברי אחד, שמעמיד פנים כ„עמקן נורא", בעוד שאם נסיר מעל דבריו את העמקנות המדומה, שלא באה אלא מתוך אי־בהירות מכוונת ובלתי־מכוונת של הסגנון, לא תשארנה במאמריו אלא פראזות שטחיות ובאנאַליות, וחברו בעל הסגנון ה„בהיר" יותר מדאי, אחד מן היותר טפוסיים שב„זרזירי־העט", שהמלה „יהדות" היא לו כמטפחת האדומה לשור־האצטדין, ועוד ועוד.

כל הסופיסטים הללו שונים ומשונים הם בכשרונותיהם, בנטיותיהם ובהלך־רוחם, אבל בשלשה דברים הם מתאחדים: ראשית, אינם מודים, שאפשר לדבר על מהות־היהדות, כי, לדעתם, אין מהות כזו במציאות כלל, כמו שאין במציאות מהות־האשכנזיות, מהות־הצרפתיות, מהות־האנגליות; שנית, הם רואים בקביעת תעודה לישראל, שהיא מסתעפת מתוך מהותו, כפית השקפה סוביקטיבית על העם ולא דבר אוביקטיבי, — ושלישית, אידיאות מופשטות וספרים אינם יכולים, לדעתם, לקיים שום אומה. אלו הן שלש טענותיהם הראשיות של הסופיסטים החדשים. הבה, נבדוק כל אחת מהן בפני עצמה.

הטענה הראשונה היא: אי־אפשר שתהיה „מהות" מיוחדת ליהדות אחרי שזו מתפתחת ומשתנית בלי הפסק, פושטת צורה ולובשת צורה. באמת הרי היהדות של כתבי־הקודש אינה היהדות של התלמוד, וזו אינה היהדות של הרמב"ם, וזו אינה היהדות של הבעש"ט, וזו אינה יהדותו של „אחד־העם". וכהאמונה הישראלית כך המוסר הישראלי, שאף הוא משתנה מתקופה לתקופה, ובכן אי־אפשר לדבר עליו כעל דבר מסוים כלל.

כל טענה זו אינה אלא סופיסטיקה במלא תפוסתה. מתוך כל מה שאמרנו למעלה על הדעות הסופיסטיות הכלליות הוברר כבר שתי הטעיות שבדעה הסופיסטית הישראלית הזו. הטעות הראשונה היא זו: באומה הישראלית נשתמרה אחדות־ההכרה והיא חושבת ליהדות את כל מיטב היצירות הלאומיות שלה שבכל תקופות חייה ההיסטוריים; ואחדות־הכרה זו לא נפסקה על־ידי כח רוחני בא מן החוץ כמו שאירע להעמים האַריים, שקבלו עליהם את הנצרות השמית; ובכן אין כל ה„יהדיות" של כל התקופות ההיסטוריות הישראליות אלא יהדות אחת,—ממש כמו שההכרות השונות והמשונות (של הילדות, הבחרות, ימי־העמידה והזקנה) של כל פרט אנושי, של כל יחיד, אינן אלא הכרה אחת, מפני שיש לכל יחיד הרגשת אחדות־ההכרה הפרטית (סוקראַטס בשם דיומימה). והטעות השניה היא זו: אמנם היהדות נשתנתה בכל תקופה ותקופה; אבל, כדי שיהא מה להשתנות הרי צריך שיהא במציאות מצע אחד, שהוא היסוד הכללי והמשותף של כל ה„השתניות", כלומר, של כל ה„יהדיות" השונות. במלות אחרות: כדי שתהיינה אפשריות הצורות השונות של היהדות ההיסטורית צריך שיהיה במציאות חומר אחד, שיתלבש בכל הצורות המרובות הללו. מי שחושב אחרת בעל־כרחו הוא מאמין, שאפשר לבני־אדם או לאומות לברוא יש מאין, ובכן אינו אלא סופיסט או בכלל אדם, שלא חשב שום מחשבה מורכבת עד תומה 1).

אבל כאן באים הסופיסטים שלנו בשאלה: מפני־מה עוסקים רק היהודים בבירור מהות־היהדות, בעוד שהאשכנזים, הצרפתים או האַנגלים אינם עוסקים במהות האשכנזיות, הצרפתיות או האנגליות?—. שאלה זו היא טפוסית בשביל סופיסטים: מתוכה נראה, כמה אוהבים ה„מתחכמים" (תרגום מדויק של המלה היונית sophistes) להחזיק במלות מבלי להרבות מחשבות על התוכן שלהן. בודאי ובודאי אין ספרים מיוחדים על מהות האשכנזיות, הצרפתיות או האנגליות, אבל מי שקרא את הספרות האשכנזית, הצרפתית והאנגלית יזכור מאליו מאות ספרים, שמחבריהם מדברים על רוח אומתם ועל התכונה המיוחדת של יצירותיה; אדרבה, קשה למצוא ספר הגון בספריות הללו, שלא ידובר בו על אלו. ועוד גם זאת: היהודים הרי אינם רק בני אומה מיוחדת בלבד: הם גם בני דת מיוחדת; וכל עוד שלא יהיו השמות „יהודים קתולים", „יהודים פרוטסטאַנטים" וכדומה שני הפכים בנושא אחד (בעוד שאין שום נגוד פנימי בשמות „אשכנזים קתולים", „אשכנזים פרוטסטאנטים" וכיוצא בזה), אפשר יהיה לדבר על „מהות־היהדות" כמו שאפשר לדבר על „מהות־הנצרות" או אף על „מהות־היונות". — ובכלל, מי שאינו סופיסט אינו יכול כלל להשוות את היהודים לעם אחר. הגע בעצמך: במשך שלשת אלפי שנה אנו רואים בפועל עם חי חיים נבדלים ומשונים מחייהם של כל העמים אשר על פני־האדמה (אחת היא, אם טובים

---

1) „פרובלימה סוקראטית" זו הוצעה כבר בקצרה במאמרי „בין הכרה ורצון" („השלח", כרך י"ד, עמ' 394—395, שאגב יש בכולו מלואים למאמר הנוכחי. ואולם מר א. מ. ברוכוב כתב על זה ב„הזמן" (ש"ז, גליון 105), כי מהות בלתי־משתנית זו, שדברתי עליה במאמר ההוא, אינה אלא „האמת ההגיונית שבמאמר: „א", „ב" ו„ג" אינם שוים זה לזה, אבל „ד" שוה לכל אחד מהם". מכאן יש לראות, כמה מבין „עמקן" זה מה שהוא קורא...

מחייהם או רעים מאלה), יוצר דת שונה מדתותיהם של כל העמים, מעמיד נביאים, שאין דומה להם בקרב שאר העמים, מתקיים שמונה-עשרה מאות שנה במצב, ששום עם אחר לא היה מתקיים בו אפילו מאה שנה,—כלום כל אלה אינם אלא מקרה? כלום עובדות כאלו אין להן יסוד מיוחד במינו, טוב או רע, אבל שונה, אחר, מובדל? ואם רק נודה, שיש לעם ישראל יסוד מיוחד כזה בדמות תכונה לאומית מיוחדת במינה, שהיא המצע הריאלי לכל העובדות הללו (ומי שלא יודה בזה הריהו מאמין בהתהוות יש מאין או עומד עדיין בנקודת-השקפתם של סופרי המאה הי"ח, שבארו את הכל על-ידי תחבולותיהם של ה„כהנים הערומים")—בעל-כרחנו שוב לא היינו יכולים לקבול על שאף היהודים עוסקים בבירור מהות-היהדות ולא שאר העמים בבירור מהותם שלהם, אפילו אם היה הדבר כן באמת: אם טוב ואם רע הדבר—היהודים אינם כשאר העמים, כי שום עם לא נסה עדיין להתקיים בלי ממלכה ובלי אחיזה בארץ, ובכן מה שלא קים שום עם אחר יכול לקים את עם ישראל.

הסופיסטים אומרים: בירור מהות-היהדות אינו נצרך כלל. מי שהוא יהודי נשאר יהודי מתוך הרגש הלאומי הטבעי שבו, והשאר, שאין בהם הרגש הטבעי הזה, ילכו לעזאזל.— אף שטחיות וקלות-דעת אלו מציינות יפה את הסופיסטים שלני. אילו היו המתנצרים חלאת-האומה, אף אז לא היינו רשאים לשלחם לעזאזל, אף היתה חובתנו האנושית והלאומית לטהרם מחלאתם ולהשיבם אל חיק אומתם. אבל באמת הרי ריב המתנצרים הם מן האינטיליגנציה הישראלית שנשבתה לבין הגוים, מסלתה ומשמנה של האומה מצד השכלתם ומצבם בחברה. ואם אנשים כאלה עוזבים אותנו, אם היינה וברנה, ריקרדו ומארכס מתנצרים, הרי אומתנו מתרוששת, הרי היא נעשית עניה ודלה. ומה ינחמנו זה, שישארו ביהדותם רק אותם ההמונים החשוכים, שאין להם השפעה בעולם ושבאמת הם הולכים ברוב מעשיהם אחרי האינטיליגנציה המתבוללת והקרבה לשמד?--. ואם ברנה, למשל, שהגין על היהודים, דבר על היהדות דברים צורבים את האוזן מאי-ידיעה והדברים האלה מחלחלים כארס במעי הקוראים מישראל, ואם מארכס, למשל, תאר את היהדות—גם-כן מאי-ידיעה--בצבעים שחורים כאחד מן האנטישמיים היותר גרועים ותאורו זה נעשה קודש לרוב תלמידיו,—הלא במסתרים תבכה נפשנו על זה. ודוקא על אנשים כאלה, דוקא על האינטיליגנציה המתנצרת, אפשר להשפיע על-ידי ויתחילו לחבסה, וממילא ישארו במחנה וישפיעו לטובה אף על ההמונים בירור מהות-היהדות והתעודה היוצאת ממנה בשביל ההוה, באופן שיתקרבו אליה ויתחילו לחבבה, וממילא ישארו במחנה וישפיעו לטובה אף על ההמונים.

אבל כאן באה הטענה השניה של הסופיסטים שלנו: תעודה זו, שכמה מהוגי-הדעות העבריים החדשים מוצאים לישראל, כפויה היא על העם. היא אינה אוביקטיבית, אלא סוביקטיבית; היא באה מתוך חפץ-הלב ולא מתוך המאורעות ההיסטוריים, שעברו על ישראל, ואף לא ממצב-חייו, נטיותיו והשקפותיו בהוה.

על זה יש להשיב: הוגי-הדעות העבריים החדשים מדברים לא על תעודה תיאולוגית, אלא על תעודה טיליאולוגית. זו התעודה האחרונה ראויה יותר לשם יעוד, כי אותה בורא האדם בתור „בריה מיעדת-תכליתות" 1). התכליתות האלו אינן אוביקטיביות במובן המיכני—מה שאפשר

1) עיין על זה מאמרי „תעודת-ישראל" בספרי „יהדות ואנושיות" הנזכר, עמ' 109—128.

רק במדעי־הטבע, אבל הן אוביקטיביות באותו מובן, שאינן באות מתוך איזו פניה סוביקטיבית, מתוך איזה אינטרס פרטי. אלא אך ורק מתוך ההסתכלות במאורעות ההיסטוריים, הכללתם והעלאת המסקנות היוצאות מהם למדרגת „יעוד". אמת הדבר, שהסתכלות זו במאורעות אלה שונה היא בכל דור ודור, אבל דבר זה הוא הכרחי ובמובן זה אוביקטיבי, מפני שלכל דור ודור יש הערכה מיוחדת של ההיסטוריה. מ„רילאטיביות" או „סוביקטיביות" כזו לא ינצל האדם — לא האדם בתור פרט, אלא מין האדם בכלל. אם יהיה מיעד התעודה סוביקטיבי בתור פרט, אפשר לבקר אחרי תעודתו ולהראות את טעותה. אבל מי שיאמר, שבכלל אין תעודה לאומה מפני שכל תעודה כזו היא סוביקטיבית, מערבב את התעודה הטיליאולוגית בתעודה התיאולוגית־המיטאפיסית. האחרונה דמיונית היא, בעוד שהראשונה היא לא רק אפשרית, אלא גם הכרחית. כי, כשם שהאדם, בתור בריה מיעדת־תכליתות לעצמה, אינו יכול לחיות כלל בלי שיציב מטרות לעצמו, — תהיינה קרובות או רחוקות, צרות או רחבות, — כך אף האומה, בתור מקובצת מבריות מיעדות תכליתות, אי־אפשר לה כלל בלי תעודה טיליאולוגית. תעודה זו יכולה להשתנות, אבל, מאחר שהמצע שלה הוא האופי של האומה [1]. אשר, כמו שראינו כבר, אי־אפשר לו שלא יהיה מסוים, שאילמלא כך לא היתה הכרת־האחדות של האומה אפשרית, — בעל־כרחם השנויים החלים בה נעשים אף הם בגבולות המצע הזה ועל־יסוד אחדותי וכללי, שבהתגלותו הריאלית הוא נראה אך ורק בהיסטוריה הישראלית וכל דור מכיר אותו לפי הערכתו. כי סוף סוף גם להערכה זו יש מצע אחד כולל ומשותף, ומעולם לא ראינו סופר יהודי או נכרי בשום דור ומקום, שיעריך את היהדות והיונות, למשל, הערכה אחת ושוה לגמרי.

נשארה לנו עוד הטענה השלישית של הסופיסטים שלנו, שהיא כבר מעשית לגמרי: אידיאות מופשטות וספרים אינם יכולים לקיים שום אומה. האומה חיה על אינטרסים חמריים, מדיניים וחברותיים ריאליים, אבל לא על רעיונות מופשטים ולא על ספרים.

חוץ מבתשובה, שבאה על הטענה הראשונה — מה שישראל שונה בפועל מעממים אחרים — גלומה התשובה על טענה זו בתוך התשובה על הטענה השניה: מאחר שהאדם הוא „בריה מיעדת־תכליתות" שוב אין האידיאות הנותנות „תכלית" (תעודה טילואולוגית) לאומה והספרים המבררים תכלית זו יכולים להיות כל־כך קלי־ערך בחיי כל האומות, ובפרט בחיי האומה הישראלית, שהם רוחניים ביותר (אחת היא, אם טוב או רע הדבר). התכלית הרי אינה באמת אלא השאיפה העיקרית של האדם, שלה הוא מקדיש את חייו; ושאיפה זו הרי היא עצם הרצון, שזולתו אין החיים אפשריים כלל. החוקר הישראלי יוצר את התכליתות ומשנן אותן לעם, נאמר אפילו: כופה אותן על העם. אבל הרי גם החוקר אינו בורא יש מאין; ואם החוקר הישראלי מוצא לעמו תכליתות שונות כל־כך מאותן שמוצאים לעמם החוקר האשכנזי והאנגלי, על־כרחך אתה אומר, שיש יסוד לתכליתות אלו בחיי אומתו. כי מנין שואב כל חוקר לאומי את האידיאלים הלאומיים שלו, אם לא ממקור אומתו? אין מן הצורך, שהאידיאלים האלה יהיו ידועים להמון־העם ידיעה

---

1) באמת מדברים החוקרים העבריים החדשים על „אלהי־האומה" ו„רוח־האומה" רק בדרך־השאלה, והספיסטים המתנפלים על המלות הללו ומתלוצצים בהן מוכיחים גם בזה, שהם מקדימים את המלה להתוכן.

ברורה ויתקבלו על לבו; הרי כבר ראינו [1], שהעמים הבלתי־מפותחים מיעדים תכליתות שלא בהכרה ברורה ורק העמים המפותחים קובעים את תכליתותיהם בהכרה ברורה,—וההמון של עם מפותח הוא כעם בלתי־מפותח בכללו. רק המפותחים שבכל עם קולטורי הם ההכרה הברורה של עם זה, ועל־כן הם גם „מיעדי־התכליתות" שלו מדעת, כלומר, יוצרי הדעות המופשטות שלו, שאף עליהן, ולא על הלחם לבדו ואף לא על האינטרסים האחרים לבדם, תחיה האומה. כי התכלית של האומה בעצם אינה איזה רעיון מופשט, אלא הרצון הפנימי של האומה, שנתגלה ע"י טובי־אישיה שבכל דור־ודור.

זהו מן הצד העיוני. מן הצד המעשי יותר קשה להשיב להסופיסטים על טענתם האחרונה מפני ש—„כל הפוסל במומו פוסל". הם, שאינם מאמינים בעצמם בדעותיהם אמונה עמוקה ושהאידיאות הן להם רק מלוי חפצי־הלב והספרות אינה אלא צעצועים, אינם יכולים לחשוב, שאידיאות וספרים עלולים לשנות את חיי הפרט והכלל. אבל מי שאינו סופיסט יודה, שכך הדבר, אחרי שיתעמק בזה ויצלול עד קרקעיתו של הענין, ולא רק ירפרף על פני שטחו העליון.

הסיף כובש את המדינות והספר מנהיג אותן. החוקים פועלים על חיי הפרט והאומה בלי שום ספק; אבל מי הם מחוקקי־החוקים? „אנשי־הספר", שהם או יוצרים בעצמם אידיאות מאידיאות שונות, טובות ורעות, או הם מוקפים ומושפעים מבעלי־עיון, שהם בתור בעלי־השררה אינם אלא ממלאים רצונם שלא מדעת. כל ההנהגה המדינית והחברותית היתה נמצאת מאז ומעולם בידי בעלי „אידיאות" ומחברי „ספרים". והרי כל אלה הלועגים כל־כך לה„אידיאולוגים" מעריכים את ערך ה„אידיאות" וה„ספרים" בשער כל־כך גבוה, עד שהם יוצאים ליהרג על „אידיאות" ויוצאים להכלא לא רק על חבור „ספרים", אלא אף על קריאתם והפצתם. ההכרה העליונה שלהם מעוררתם לעשות בפועל דבר, שהם מלעיגים עליו בפה. הם מרגישים במעמקי־נפשם, שאף־על־פי שכל מהפכה וכל חוק באים מתוך שנוי תנאי־החיים, אבל בכדי שאותם תנאי־החיים ישתנו ובכדי שיורגש השנוי (או שתורגש נחיצותו) כראוי, צריך שיתרבו בחברה בעלי־„עיון" ויתחברו „ספרים" מתאימים לתכלית ידועה, שהוגי־הדעות של האומה מיעדים אותה לאומה זו בהכרה ברורה.

כי ה„ספר" כשהוא לעצמו יכול לשנות את החיים שנוי ניכר—דבר זה אנו רואים מתוך מה שספר מר ז. אַניסימוב על „יהודי־ההרים" [2]: עוד לפני ששים שנה לא היה התלמוד ידוע ליהודים ההרריים כלל, רק אחרי שכבשה רוסיה את קוקז והיהודים הללו התנגשו ביהודי־רוסיה, עורר רעיון האחדות של כל ישראל בכל מקומות־מגוריו אחדים מיהודי־ההרים ללכת לליטא וללמוד בישיבות, ובחזירתם הפיצו את התלמוד בין כל אחיהם; ועכשיו לא רק חיים היהודים הללו על־פי התלמוד, אלא אף נעשו קנאים גמורים בכל הנוגע לשמירת פרטי־הפרטים שבו.— אידיאה מופשטת גרמה למהפכה גמורה בחיי שבט שלם מישראל וספר גדול הקנה לשבט זה חיים חדשים.

רוצה הייתי, שלא יטעו בדברי: איך אני וחברי, ה„מיעדים תכליתות"

---

1) „השלח", החוברת הקודמת, עמ' 203.

2) עיין „השלח", כרך י"ח, עמ' 561.

והמאמינים בכחו של ה„ספר", חושבים כלל וכלל, שאידיאות מופשטות וספרים יכולים בלבדם לברוא חיים חדשים (להתעוררות בין יהודי ההרים קדם כבוש־קוקז על־ידי הרוסים), ועל־כן דוקא אנו, בעלי התעודה הטיליאולוגית (בהפוך מבעלי התעודה הדתית והמיטאפיסית), מרגישים בנחיצותה של מדינה יהודית על האדמה ההיסטורית של היהדות; אבל משום זה עדיין אין שום אדם רשאי לבטל חשיבותם של אידיאות וספרים.

וכך אין כל טענותיהם של הסופיסטים החדשים שלנו אלא סופיסמים פחות או יותר דקים, שכשתגע בהם בקורת רצינית לא ישאר מהם כלום.

יודע אני, שהדברים האלה לא יפעלו על הסופיסטים שלנו. הם ישיבו עליהם בסופיסמים חדשים. והסופיסמים האלה בודאי יהיו מבריקים וביחוד החדודים שבהם יהיו שנונים. אבל לא בשבילם נכתבו הדברים. יש בתוכנו אלפי צעירים, שהם מוכשרים לעיון יותר עמוק בשאלות העומדות ברומו של עולמנו; ומפני שספרותנו נכבשה על־ידי סופיסטים „שנונים" ופראזורים „מבריקים", ומאחר שאין בספרותנו אפילו ספר אחד, שירצה את תולדות הפילוסופיה הכללית ויתן בזה את היכולת לבני־הנעורים שלנו לקבל מושגים יותר נכונים מאותן הפרובלימות הפילוסופיות הכלליות, שבלעדיהן אף הפרובלימות הפילוסופיות הישראליות אינן מובנות כראוי, — על כן הולכים צעירינו אלה כסומים אחרי הסופיסטים ומדמים, שדבריהם של אלה האחרונים הם ה„מלה האחרונה של המחשבה המודרנית", ועל־כן אין להם מלות־גנאי יותר נוראות ממלת „פילוסופיה" וממלת „יהדות". בשביל הצעירים האלה כתבתי מה שכתבתי. אפשר שיתעוררו, לכל־הפחות, אחדים מהם לדרוש ולחקור אחר ה„אמתות החדשות", שמלעיטים אותם בהן עתונינו בכל הלשונות, ואז אפשר שימצאו, כי אינן לא „אמתות" ולא „חדשות"...

אודיסא, כ"ז תמוז תרס"ח.

עִם דִּמְדּוּמֵי הָעֶרֶב *).

פּוֹאֵימָה דְרַמָּטִית במערכה אחת.

מאת

יצחק קצנלסון.

הנפשות:

גיטל — אלמנה אמידה, אשה אצילה ונוחה, ניכרים עוד בפניה רוך ועדנת=נעורים, השער השחור של פאתה הנכרית הדוק לראשה מזה ומזה ושביל לבן וישר עובר באמצע לאורך קדקדה.

צלה — בתה. נערה בת שבע=עשרה, אלא שפניה הענוגים והנוגים עוד רכים וצעירים מכדי שנותיה אלו. שתי קווצות עבות וארוכות נופלות על ערפה; שמלתה קצרה קצת במדרתה ושחורה ומשוה עליה לוית=חן של עצבות. תנועותיה רפויות וחולניות.

זלדה — שכנה. אשה פשוטה, דברנית, בת=ארבעים. גרה בדיוטא שלמעלה ממעון גיטל.

שְׁלֹמֹה — סטודנט. צעיר לימים, מנומס וטוב לב, אוהב את החיים כמו שהם.

פֶּרֶל, לֵיבֶּל, חֲזְקאל'י, פֶּשְׁקָה — ילדי השכנה.

הוא — חזיון סמלי.

חדרה של צלה. בקיר שממול הרואים דלת אל המסדרון. בקיר הימני, קרוב לרואים, חלון כלפי החוץ, אחרי החלון באותו הקיר—דלת זכוכית אל הגזוזרה. דלת זו כמעט שאינה נראה לעין; מסך כבד וכהה יורד עליה משני הצדדים. אצל הקיר השמאלי בירכתים עומד מסב ולפניו, בקיר קרוב לרואים, דלת לחדר האוכל; אצל מראשותיו של המסב עומד שלחן קטן ועגול ועליו נר נתון במנורה כהה. מימין, לנוכח דלת הגזוזרה, עומד פסנתר שחור, לידו כסא נמוך קצת. על אדן החלון ותחתיו עומדים עציצי=פרחים, רובם חבצלות לבנות. על הכתלים תלויות תמונות של יערים שוממים, של דרכים בודדים, של נשמות נוגות, תמונות של בין השמשות וכו'. רהיטי החדר הם של קטיפה כהה. על כל החדר הצנוע הזה טבוע חותמה של עצבת רכה. נכר שיד נוגה דואגת ומטפלת במראה החדר.

שעה של בין השמשות. החדר מואר באור כהה כל אותו הזמן עד הדלקת הנר שעל גבי הדלפק העגול.

---

*) הוצגה בפעם הראשונה על הבמה בלודז, ביום 15 לפברואר ש"ז, באולם „הזמיר".

צלה (יושבת אל הפסנתר הפתוח, כשראשה מורד על זרועותיה. הפסקה ממושכה).

הוא (רק קולו נשמע מימין, מאחורי המסך. הקול כאלו בא מלב שבור). אָ — — — ...

צלה (מרימה ברטט קל את ראשה, כשפניה כלפי המסך).?

הוא (קולו בא כבראשונה). אָ — — — ...

צלה (קמה מכסאה, מתהלכת נבוכה אחת הנה ואחת הנה בחדר, נוטלת את מגבעתה וחובשת אותה בראשה).

הוא (קורא מאחורי המסך בפעם השלישית). אָ — — — ...

צלה (מאזינה, ועונה לו גם היא). אָ — — — (נגשת אל הדלת של חדר האוכל, פותחתה לחצאין, תוחבת לשם את ראשה וקוראת): **עוד מעט ואשובה, אמי!** (יוצאת בעד הפתח שכנגד הרואים).

גיטל (נכנסת מחדר האוכל כשהיא סורגת פוזמק, צועדת בעקבות בתה, נדה אחריה בראשה ונאנחת בחשאי מתוך צער אלם ועמוק. סוקרת את החדר במבט דומם. נגשת אחר כך אל הפסנתר, מעבירה עליו בשרולה בדרך אגב ומוחה את האבק הקל שנח עליו, וסוגרתו).

צלה (באה שוב מן הרחוב, תועה בחדר כמחפשת שם דבר־מה).

גיטל. מה את מבקשת, צלה'ניו?

צלה (כשהיא מחפשת עוד בפנות החדר). הרי אני מחפשת—אני מחפשת... צריכה אני למצוא דבר־מה, אמא!

גיטל. דבר־מה, צלה'ניו! דבר מה?

צלה. איני יודעת בעצמי, אמי... כמדומה לי שזה היה לי כבר, אך אבד, אבד לי...

גיטל. מה אבד לך, בתי?!

צלה. אבד לי מבלי שאמצאהו—

גיטל. צלה'ניו:

(דממה קצרה).

צלה (פונה פתאום אל אמה). אמי—ואפשר שלא היה לי הדבר מעולם, לא היה לי—ואני שואלת לו... שואלת לו—? (נגשת אל דלת המסדרון).

גיטל. לאן את הולכת, צלה?

צלה (מתעכבת מתוך הרהורים אצל הדלת, בחשאי, כשואלת את עצמה). לאן? לאן?— אוני יודעת, אמי, את דרכי...

גיטל (מתוך רחמים). סורי־נא, צלה'ניו לבית גרדון... הרי הם רואים את עצמם נעלבים על שאין את באה לביתם.

צלה (מעוה מתוך אי־נעימות את פניה).

גיטל. שְׁלָמָה, בתי? טובים האנשים האלה, ונוחים, גם בנם—אמנם יכולה אַת לסור אל חוה'לי... זו היתה אתמול כאן עם אחיה—ולא מצאוך—

צלה (מתוך הרהורים). אל חוה'לי? (באי־רצון) אי...

גיטל. סלקינד ורעיתו פרסו היום בשלומך ובקשוך—

צלה (מניעה מהר ובאי־רצון בכתפיה).

גיטל אם כך השארי כאן, צלה, עוד מעט ובא הוא הנה, שכננו החביב...

צלה (פתאום, מחשבה חדשה נצנצה במחה). לא, לא, אמא! כבר מצאתי את

דרכי !... לבי ינהה לשם מעצמו, מתוך כל הרחובות וסמטות העיר יהא מושכני לשם. (פתאום, נרגזת קצת) למה זה סגרת, אמי, את הפסנתר ? (פותחת אותו).

גיטל. הרי הולכת את מזה, צלה'ניו .

צלה. יהי הפסנתר פתוח ! נדמה לי, אמי, שמאן דהוא נשאר כאן בשעה שאני הולכת מזה—נשאר כאן ומנגן...ומנגן לו...

גיטל. מי נשאר ?

צלה. מאן דהוא—

גיטל. הבלים, בתי, את מדברת הבלים, אין מי שיבא לכאן... אינו בא לכאן ואינו מנגן...

צלה. הוא בא! הוא בא!—יהיה הפסנתר פתוח, אמא! (יוצאת בעד פתח המסדרון).

גיטל (מסתכלת בתנועת=ראש בעצמות הפסנתר הלבנות). יהיה פתוח... אוי, אוי... צלה'ניו שלי החולה, בתי שלי!..(יושבת על המסב וסורגת מתוך גניחות חשאיות)

(הפסקה ממושכה).

זלדה (נכנסת בעד דלת המסדרון, נשארת רגע קל אצל הפתח). הרי את יושבת כאן, גיטלי ?

גיטל (קמה מכסאה ומזמנת את זלדה לשבת). אוי... תשב נא, זלדה, כלום נפקא=מינה היא איפה סורגין את הפוזמק.

זלדה (יושבת וגבה אל דלת המסדרון) אשריך, גיטלי, אשריך! ... הרי גם לי, כביכול, יש לי חדר מקושט בתוך ביתי . כמדומה לי שזה ידוע לך, גיטלי. עוד בשבוע זה הביא אתו הירש שלי שני עציצים מן השוק, עציצי=חרם יפים . מתחלה חשבתי שעקר שני עצים מאיזה גן וסחבם לתוך ביתו—אלא שאין אני יכולה בשום אופן להשתחרר אף לשעה קלה מחדר המבשלים ... ש מ ו נ ה, בלי עין הרע, אינם דומים לאחת—וכי מה שלומה של צלה'ניו?

גיטל. אך זה יצאה .

זלדה. וא, וא—הזאטוטים ! החוצה, רק החוצה מושכם לבבם של אלה!... (בגחוך) את, גיטלי, ואנכי—הרי אנחנו זקנו. אותנו כולאים בבית ותו לא מידי ... אצלם, אצל אומות העולם, נשים שכמותנו עודן מתקשטות, עודן מתיפות, חפצות עוד למצוא חן בעיני בני=אדם...— הנה ירדתי רגע לכאן, עוד מעט, גיטלי, ותראי, השליחים יתחילו באים זה אחר זה ; אפשר לחשוב, שהנחתי את כלם בתוך העריסות .

גיטל. בלי עין=הרע, זלדה, יש לך מכל המינים, גם במטות וגם בעריסות.

זלדה. הלואי שיהיו אצלי בריאים ושלמים ! מתחלה לא התפללתי להם , אלא מכיון שבאו לעולם שוב אין לי מה לבקש מאת הקב"ה בשבילם כי אם אריכות ימים. מבכורי—שבעה אני נחת, ברוך ה'.

גיטל. מן הסטודינט ?

זלדה. מה אומר לך, גיטלי, ומה אדבר? הריהו נחשב שם, אצל הפרופיסורים, כבנם ממש ; הוא בעצמו אינו מספר לי כלום. כל מה שאני יודעת,

בא אלי מן הצד... אָם בדורות הללו — אוי, אוי, גיטלי ... מספרים עליו גם כן שספרא רבה הוא ומשוים אותו לאיזה—נו, השם יודע אותם... אחרים הגידו לי, שאלתי אותם והגידו לי, שמשוים אותו לאיזה... לאיזה—השם יודע אותם ואת שמותיהם!...

גיטל. אכן, מעלות טובות יש לו לבכורך, זלדה.

זלדה (נאנחת מתוך הנאה עצמית). בודאי, בודאי... אלא שכל זה אינו שייך לאֵם; מה לכל אלה ולאם?!... לכאורה יראה לך הדבר מפליא ומוזר במקצת: שלמה שלי, כמעט שאינו בא אתי בדברים; פעמים שאיני רואה אותו יום כלו; בשעת לילה מאוחרת כשאני שוכבת כבר, יש שאני נזכרת שמאז הבקר לא ראיתיו בבית...אצלך, גיטלי, כמדומה לי, שהוא מבלה הרבה יותר זמן מאשר בביתו הוא....אצל הדודה הייתי! אצל הדודה גיטלי"...—„הדודה גיטלי"—כך הוא קורא לך...

גיטל. האמיני לי, זלדה—

זלדה (משסעתה בדבריה). בשם ה', אל תדברי, גיטלי! אל תדברי...אַת, ודאי תחשבי, שהדברים לא יצאו מפי כי אם להוכיח לך... אח, אח ... גיטלי... הסיחי מחשבה זו מלבך...כסבורה אני שלפי כבודי הוא, אדרבא... צלה'ניו—הרי אין דומה לה ביפיה וברוחה האציל ...

פרל (פותחת לחצאין את דלת המסדרון ותוחבת בעדה את ראשה). אמא, אַת כאן?

זלדה (כשגבה אל הדלת ופניה כלפי גיטל). נו, רואה את, גיטלי, היכולה אני לצאת מפתח ביתי? (מפנה ראשה לפרל) כאן אני—וכי מה?!

פרל. בואי נא הביתה, הקוטליטים נחרכו קצת בתיך המחבת...

זלדה. הלואי והתחרכתם כלכם ביחד, רבונו של עולם!

פרל (מוציאה את ראשה וסוגרת אחריה את הדלת).

זלדה. עכשו רואה את, גיטלי ... הכובע הכחול לא יטעם עוד מן הקוטליטים... מעט אם לא כשורה, פגם כל שהוא—הריהו מניח את המזלג מידו ודוחה את הפנכא... צלה'ניו שלך— ודאי שגם היא קפדנית לגבי מאכלים.

גיטל (מתוך דאגה נסתרה). לגבי מאכלים ולגבי כל דבר... אוי לי—

זלדה (נעלבת קצת). שלמה שלי, כמדומני, שאין בו פסול...אצל הפרופיסורים ואצל הכל הריהו—נו... ואף-על-פי שצלה'ניו היא צלה'ניו, ואעפ"י שאת נותנת לה, גיטלי, את האלפים שלך...

גיטל. ה' עמך, זלדה, אדרבא... בתי שלי ושלמה הרי הם משתעים בכל יום; ואני, אני מחכה לאותה שעה—אוי, אוי... מחכה אני, כמו לביאת המשיח... (מתאנחת לאחרונה).

זלדה (מסתכלת בה תחלה מתוך תמיהה ואחר כך היא מכירה ומרגישה בצרת רעותה). הסי, הסי... אם לזה—אל תדאגי, גיטלי...

ליבל (פותח את דלת החוץ ותוחב בה את ראשו). אמא?

זלדה. ראי נא, ראי נא, גיטלי, כיצד באים אחרי ואינם נותנים לי לנשום... (אל ליבל) וכי מה אתה מבקש?!

ליבל. בואי הביתה. פרל נערה את המרק בתרוד, שהיה מונח אצל הנפט.

זלדה. נו, גיטלי, כלום רשאית אני לצאת מפתח ביתי, מראש אמרתי לך שלא יתנו דמי לי (לליבל).—לך לך מזה, פגע רע! פגע!

ליבל (מוציא את ראשו וסוגר אחריו את הדלת).

זלדה. גם את המרק לא יאכל עוד!... נו--נו... (נזכרת בשיחה הקודמת) אולם ראי נא, ראי, בא הקטן ובלבל את הכל—במה נדברנו מקודם?—כך! הכרתי בך, גיטלי, שהנך חוששת ויראה דבר-מה;—אל תדאגי, גיטלי, הירש שלי, יחי', הרי הוא אומר, שאני חכמה... ואני—הריני אומרת לך שהדבר בוא יבוא, יבוא ויבוא!... צלה'ניו—בלי עין-הרע, וואַ, כשהוא בא מכאן הביתה, הרי פניו נוהרים ואינו אלא כאלו ירד מן הרקיע השביעי... צלה'ניו—בלי עין-הרע.

גיטל (מתוך דאגה), כך, כך, צלה'ניו...

זלדה. ושלי, שלמה שלי, גם הוא, בלי-עין-הרע, אצל הפרופיסורים.

חזקאל'י (פותח את הדלת ותוחב בה את ראשו). אמא?!

זלדה. נו, גיטלי... מה את אומרת לזה? אין רגע בלי פגע; לדידהו חיבת אני לשמור תמיד על הבית כאותו הכלב ממש. (לחזקאלי) וכי מה לך, מה לך פה?

חזקאל'י. חנה'לי הוציאה את כל הרך מתוך הלחם והשאירה רק את קלפתו.

זלדה (גוערת בו). צא, צא מזה, הלואי שיוציאו מכם—רבונו של עולם!

חזקא'לי (מוציא את ראשו וסוגר אחריו הדלת).

זלדה (לגיטל במנוחת נפש), עם התינוקות, גיטל'י, לא תעשי כלום. גם אם יהיה לך מח של מיניסטר לא תתורי לך מקום להצפין שם את הלחם מעיני חנה'לי זו... היא תמצא אותו גם מתחת לאדמה ותחפור בו ותנקר בו בצפרניה הקטנות עד שלא תשאיר גם פרור מכל הרך שבו. כמה פעמים, סבורה את, גיטל'י, כבר הוכיחני הסטודינט שלי על לחם שכזה?... אולם אין זה שייך לעניננו, הענין שהיינו נדונות עליו—כך!... כשהוא בא מכאן, הריהו—הט-הט—הדודה גיטלי! הדודה גיטלי!

גיטל (גונחת בחשאי), הדודה גיטלי...

זלדה. בקריאותיו הללו מורגש עוד דבר-מה... קורא הוא בשם המחותנת ולבו אל הבת...

גיטל (אינה מאמינה לה). אוי, זלדה... מי יתן...

זלדה. אין לכחד, הוא קשור, אמנם, גם אליך, גיטלי, בלב ונפש... אין לכחד! יש בך, גיטלי, מעין זה המושך אליך—וכי מה לך עוד: בשנה העברה התאכסן בביתי איזה בחור, בן-גילו של שלמה והיה נגרר אחרי תמיד מתוך שיחה לחדר המבשלים. נוהג היה בחור משונה זה לומר לי שיש בי מעין דבר המושך אלי...

גיטל. וכי מה את סבורה, זלדה.

זלדה (מגחכת). ובאמת! באשר שהנחנו, גיטלי, את המושכות מידינו, אולם לכשנאבה—יכולות אנו להוליך שולל אחרינו עוד עשרות בחורים!... יפה עוד כחנו משלהן, משל הפעוטות!... פרל שלי

עד שהיא יוצאת החוצה, הן יודעת את, גיטלי, איזו סדרה מתחלת? מגבעות, בתי ידים, חגורות, צעיפים, צניפות ועוד סמרטוט ועוד — בחוץ שוהה היא כמה שלבה חפץ, וחוזרת הביתה בלי גוף ובלי נשמה, עיפה ומדוכאה. לבי — ממש בוכה עליה... (משנה את הטון) כדאי הוא שתשמעי, גיטלי, מה שאמרתי לה, לבתי, בשבוע דנא. אישי שלי הירש, יחי' — התפעלות היתה לו מזה. עומדת היא, פרל, כנגד המראה, ובעיניה לא תישר העניבה שעשיתי לה בצדה — לא ישר כל זה בעיניך, בתי? גם בעיני אני לא ישר כל זה! את מרבה רק בהוצאות כסף ודמים וכלום לא יעלה בידך!... נסי נא, בתי, ושימי נא את כל אלה התכשיטים והקשוטים עלי ותני לי לצאת לשעה קלה אל העיר — חייך אם לא תריסר של בחורים, אחד יפה ממשנהו, אסחב אחרי לביתי — מה אומר לך, גיטלי, ומה אדבר, הירש שלי היה עומד כל אותו הערב וידיו כך — בצלעותיו — וחה־חה־חה וחי־חי־חי!

פשקה (פותחת הדלת ותוחבת בה את ראשה). אמא?...

זלדה. נו, גיטלי, אדרבא, ראי־נא כיצד אינם מניחים לי לחיות — (לפשקה) וכי מה את רוצה?

פשקה (מאיצה באמה). בואי־נא...

זלדה. וכי מה נפל שם עוד?

פשקה. בואי נא...

זלדה. מה קרה שם, הגידי!

פשקה (מתביישת קצת). יוסילי.

זלדה. אַי־אַי־אַי!... מהרי וטלי שם סחבה — ואת החלון פתחי, את החלון!...

פשקה (מוציאה את ראשה וסוגרת אחריה את הדלת).

זלדה. אין לעשות כלום, גיטלי, תינוק אם קלקל קצת... כשהכל שלם אצלו פעוט זה הריהו מבין כבר ומכריז על זה בעוד זמן... עכשו יבוא הוא מן הרחוב ויעקם את פניו; לך, גיטלי, אני מגלה: איסטנים הוא, נשמה אצילה... בבית שילדים קטנים גדלים בו הרי יקרה לפעמים — ואז אין הוא יכול לשבת על כסאו, והיריקות והרקיקות — ה' ירחם!

שלמה (בא מן החוץ, לבוש בגדי סטודינט. בכניסתו הוא מסיר כובעו).

זלדה (טועה, בחשבה שעוד מי מקטניה בא אחריה ועומד אחורי כתפה). נו, גיטלי, אדרבא, ראי, ראי... (פונה לאחוריה ומכירה בטעותה) אוי, הן זהו בכורי, בכורי! גם אתה ודאי שבאת לקרוא לי?

שלמה (פונה יותר לגיטל). ערבא טבא!

גיטל (גם זלדה). ערבא טבא! ערבא טבא!

שלמה (אל אמו בצחוק קל). יותר משאַת יושבת, אמא, למעלה יושבת אַת למטה.

זלדה. אל נא תדאג, בני, אחיך ואחיותך הפעוטים כלום נותנים לי לשבת כאן?

שלמה. אוהבים הם את סנורה של אמא...

זלדה (בתלונה עשויה ובעקיצה). אמנם, רק את הסנור... הילדים, הילדים — כל־זמן שהמה עוללים לאמם הם כלים, ובמשך הזמנים הם כל

כך משתנים...

שלמה (קצת בנזיפה). אמא!...

ולדה (כשהיא שוחקת וקורצת בעין ערומה לצד גיטלי). צלה'ניו לא יכלה לחכות עוד לבואך ויצאה לבדה לטיולה...

שלמה (בתרעומת). אמא!

ולדה. נו... נו... לילה טבא לכם, לילה טבא! (יוצאת. הפסקה ממושכה) (גיטל. סורגת את הפוזמק כשראשה מורד קצת).

שלמה (מתהלך רגע הלוך ושוב בחדר, נשאר מתוך הלוכו לפני גיטל, מסתכל רגע שלם בעבודתה ושואל מתוך הרהוריו). סורגת את, דודתי, זוג פוזמקאות חדש?–

גיטל. זוג חדש, שלמה... היום אך התחלתי.

שלמה. והיום–לכלות?

גיטל. אם תשב עמדי גם הלילה עד חצות... ונשוחח כבליל אתמול– אכלה מלאכתי גם היום.

שלמה. לכשתפצרי בי, אשב גם הפעם עם דודתי.

גיטל. אוי, שלמה, שלמה, אמך מתאוננת עליך...

שלמה. נו, נו... עמך אני יושב הלילה! (יושב אצלה).

גיטל (מראה באצבע על הפסנתר). והיא?

שלמה (ברצינות). מניחין לו לאדם לישב בדד אם רצונו כך...

גיטל (עצובה). אוי, אוי... הבדידות! אני בנערותי כלום ידעתי מזה? הבדידות! הבדידות! (הפסקה, מסתכלת בו מתוך מחשבה חדשה שנצנצה במחה). חמסי עליך, שלמה!

שלמה (תמה קצת). עלי?

גיטל (מורידה קצת את ראשה, כמפתה). צעירים שכמותכם–

שלמה (מתחיל תופס רעיונה). דודה!

גיטל. צעירים שכמותכם–להתחבב הם צריכים, זה על זה הם צריכים להתחבב!

שלמה (נכלם ונבוך). דודה!

גיטל (מתוך טוב לב ודכדוך נפש). לך־לך, שלומיאל אתה.. הנך בא הנה בכל יום, שוהה כאן כל ערב וערב–ולא כלום... אָח, זוכרת אני את מאיר שלי, עליו השלום...

שלמה. זה אישך?

גיטל. „אישי"! איזה אישי? חתני לא היה עוד... (הפסקה. סורגת בדממה את פוזמקה).

שלמה (מוריד את ראשו גם הוא ומצפינו בחפניו).

גיטל (מתחלת לדבר מאליה). כלום יכול אתה לדעת, שלמה?... אָח־אָח... הרבה ימים לאחר כך היתה חתונתנו.

שלמה (בתום ובלחש). דודה, הוי דודה...

גיטל. חתונתנו! מי שאינו יודע בכמה יסורים ודמעות עלה לנו זה... אח! הן אבא ז"ל סרב לכתחלה; מאיר היה מורה באותו זמן, בחור בעל פנים חורים וקמטים במצחו, והיה בא בכל יום לביתנו, יושב עמדי

שעה והולך לו... אנכי הייתי אז כבת שש־עשרה, שבע־עשרה, למדתי וגם כתבתי יפה—ופעם, איני יודעת איזה רוח עבר עליו, התחיל מתאנה לי: כיצד תופסת אַת את העט?

שלמה. אישך?!

גיטל. מורי. עודני זוכרת את כל אלה, כאלו הכל לא קרא כי אם היום: אני ישבתי אז כפופה על גבי המחברת, באותו יום היינו כותבים הקראה, הוא—תחת להקריא לפני, מתאנה לי ולידי: כיצד תופסת אַת את העט?! כיצד תופסת אַת את העט?!—חשה אני באדם העולה בלחיי, הנני נבוכה ואיני יודעת מה זה רוצה ממני... אלא שאני סוקרת בו סקירה כל שהיא, כך, מן הצד... גם אני הייתי אז „בחורה" הגונה, והריני סוקרת בו סקירה כל שהיא, כך, מן הצד—וכבר אני יודעת את הכל... היו לו אמנם למאיר, עינים בְהירות!.. מאז לא נתן דמי לי—בידי התחיל, כל אצבע ואצבע משך אל שפתיו... ואחר כך מצא ענין בשערותי לענות בהן—פותח היה את שתי קוצותי והיה קולע מהן חמש או שש קוצות... ובכל קוצה וקוצה היה אוצר וטומן תריסר „מנינים" נשיקות, נשיקות פיו... אכן כבדות היו הקוצות... ואחר כך!—אי!... כלום יכולה אני לספור את כל תעלוליו של זה?... אמנם מה שלמדתי אצלו—על שונאי ציון יאמר!

שלמה. נערה חמודה היתה דודתי בנעוריה.

גיטל. איזו חמודה?! נערה עם כל הנערות!... והיום!—הנך ממאן לשבת אתי ביחד ולשוחח עמדי עד אשמורה אחרונה?

שלמה. רוצה אני! רוצה אני! (אוחזה ונושקה ברגש בידיה).

גיטל. הזהר שלמ׳קלי, המחטים...

(הפסקה קצרה)

גיטל (סורגת וכאלו מדברת לעצמה). כלום יכול אתה לדעת, שלמ׳קלי... כלום יכול אתה לדעת—ושמא תאמר: מזגי החם—לאו דוקא... אולם מה? משהייתי מרגישה בשפתיו... לו רק נגע בהן בקוצתי—היה הרטט עובר בכל בשרי, בכל בדי גוי... אח, אח!...

(דממה).

שלמה. הדודה מתגעגעת.

גיטל. שייך לומר: מתגעגעת... געגועים שלמ׳קלי... אָח, עודך צעיר—ואינך יודע,—משמזקנים חדלים גם להתגעגע, יקירי... (דממה קצרה, פתאם בשנוי הטון). עליך, עליך שלמה, חמסי! (ידיה פוסקות מהניע את המחטים הארוכים, כשהיא סוקרת זמן רב בפני שלמה).

שלמה (מסתכל גם הוא וחוקר רגע קל בעיניה, ויורד לסוף דעתה). אל נא, אל נא, דודתי...

גיטל (סוקרת בו כבראשונה). אינך אוהב אותה כלל! אינך אוהב את צלה!

שלמה (טומן את ראשו בידיו).

גיטל (שבה לסריגת הפוזמק). אִי, אִי... נערי שלי—הרי היא טובה.

טובה מאמה...

שלמה (כשראשו מורד קצת, לאט ובחצי קולו). אני אוהב אותה.

גיטל. בטלן אתה. פחדני!...

שלמה. אל נא, דודתי, אל תדברי אלי ככה...

גיטל. פעם אך להעיז ולקרוב אליה!... לתפוש אותה בזרועותיה ולנשקה! לנשקה על שפתיה.

שלמה (מתוך יאוש). אל תדברי כך, מרת גיטל!

גיטל (מכלה לדבר את שלה). ודי! אל תירא, שלמה, אל תירא... על ברכיה תכרע לפניך, לרגליך תפול, את ידיך תשק—(פוסקת פתאם ומתחילה בטון אחר) אוי אוי!... צלה'ניו חמדתי, בתי שלי החמודה!״' בתי שלי...

שלמה. הה... מה את מדברת! מה את מדברת!...

גיטל (הפוזמק נופל מידיה, היא תופשת בידי שלמה, מתרגשת ומתחננת). הבה לי את ידיך ואשקן גם אני, שלמ'קלי שלי, שלמ'קלי...

שלמה. אפשר שאין היא אוהבת אותי כלל... אפשר.

גיטל (משסעתהו). אינך יודע את זה... גם היא עצמה אינה יודעת זאת! ממתינה היא למאן דהוא, ממתינה היא... צריך הוא לבוא—צריך הוא לבוא ולנגן—כך אמרה לי.

שלמה (קם נפחד קצת). כך אמרה גם לי: צריך הוא לבוא—צריך הוא לבוא ולנגן—!

גיטל (קמה מתוך פחדה). כך אמרה גם לך—?

שלמה (מוסיף לדבר). צריך הוא לנגן כל מה שבלבה; עמה ביחד, לענות לה וללותה בשיריה הוא צריך.

גיטל. מי? מי?

שלמה. לא אדע אותו גם אני.

גיטל. אל תאמין לה, שלמה, שום איש אינו בא לכאן.

שלמה. ולא ישיר עמה, ולא ילונה בשיריה?

גיטל. איזה שירים?

שלמה. שיריה, שלא שרה עדנה.

גיטל. אל תאמין לה, אל תאמין לה—ואולם אתה, שלמה, למה לא תענה לה אתה? אתה לונה!

שלמה (נעצב). ואני—את שיר לבה לא אדע... (נגש מתוך עצבו אל החלון, מסתכל בעדו רגע קל ונרתע קצת). הנה היא באה! אני רואה אותה בעד החלון.

גיטל (מרימה בזריזות את פוזמקה מעל הרצפה, עוברת אל הספה משמאל, יושבת, מורידה את ראשה וסורגת, מדברת מהר ובחשאי). עשה שלמה, כאשר דברתי: בזרועותיה קחנה ונשקנה, אלי לבך אמצנה.

שלמה (מאצל החלון). אל נא ככה תדברי! אל נא...

גיטל (כשראשה עוד מורד אל עבודתה). עשה את זה! עשה את זה!

שלמה (מאצל החלון, פניו כלפי החלון). מה אעשה?!

גיטל. שיר לה את שיריך אתה, אם את שיריה לא תדע.

שלמה. מאמין אני, ששיריה יפים משלי...

ג י ט ל. שיר לה את שלך, את שלך! ... שיריך יביאו לה אושר החיים!
ש ל מ ה. יפים שיריה משלי.
ג י ט ל. הם מעבירים אותה מן העולם... את שיריך, שיריך!
ש ל מ ה. איני יכול!...

(דממה קצרה).

צ ל ה (נכנסת בעד הדלת מבחוץ, פניה חורים וחן של עיפות עליהם).
ג י ט ל (ראשה עוד מורד על עבודתה. בקול יותר שפל אבל שנון למדי, מלה במלה). היא כלה שלך אז ... ומהר אתן לך ומתנות טובות.
ש ל מ ה (מתוך צער עמוק). חדלי, דודתי, חדלי ...
צ ל ה (מסירה את מגבעתה ומניחתה על גבי הפסנתר).

(הפסקה).

ג י ט ל (פונה אליה). היכן היית, צלה'ניו?
צ ל ה יצאתי לראות ב ש ק י ע ת ה ח מ ה.
ש ל מ ה (פולט מפיו מבלי משים). המראה נהדר:
צ ל ה. ומלא עוצב.
ש ל מ ה לפעמים ...
צ ל ה (בקצת רוגז). תמיד!
ש ל מ ה (חולק על דבריה). נו ...
צ ל ה (ביותר עוז, גוזרת). ת מ י ד!
ש ל מ ה (בשחוק קל על שפתיו, אוחז בכובעו). כדי שלא יביאו חלוקי דעותינו לריב־שפתים ממש, אני פורש מכאן ועולה לשעה קלה הביתה.
ג י ט ל. הנך מתירא כבר ... אי־אי—והנך נס מן המערכה!
ש ל מ ה. היה לא תהיה! אינני נכנע עוד...אלא שמחכים לי בביתי לשלחן.
ג י ט ל (קמה ממושבה עם כלי הסריגה). השאר שלמה, כאן, ואכול אתנו הערב; כמדומני שדבר מה אירע שם בביתך עם הארוחה...
ש ל מ ה. אהא... ודאי שגלתה פה אמי, תחיה, את סודות תבשיליה.
ג י ט ל (בלשון נמרצה). השאר כאן, שלמה, אתנו תאכל!... (יוצאה בדלת השמאלית. בפתח הדלת היא מחזירה את פניה לשלמה, פניה רצינים וצוחקים כאחד). ואל תשא את פניה בריב (יוצאת וסוגרת אחריה הדלת).
צ ל ה (אחרי הפסקה קצרה, בשחוק קל). מה אמרה אמי?
ש ל מ ה. האם לא הגיעו דבריה עדיך?
צ ל ה. לא זה! כלפי מה—אני שואלת?
ש ל מ ה (מתוך מחשבה, יותר לעצמו). שמא השלימה בם הדודה את מחשבתה הקודמת? לא אגיד לך את זה ...
צ ל ה (עם אותו השחוק על הפה). דבר־מה חרשתם פה עלי!
ש ל מ ה (מוכיח לה). צלה! . . .
צ ל ה (מעט מתנצלת). אם לא אתה, אוי אמי, אמי! אחד מכם—אלא שאחת היא לי! אם אמא לא תביא הנה אל החדר את המנורה המאירה לא אחת מפני כל, לו רק לא תביא הנה את המנורה המאירה! . . .
ש ל מ ה. כבר פונה היום לערוב—

צ ל ה (בחצי קולה). לערוב (בלחש לשלמה). בערב ה ו א בא לכאן, ה ו א אתי.

ש ל מ ה (נבוך קצת). ה ו א—!

צ ל ה. ה ו א... אַה! גם אתה תכירהו כבר, שלמה?

ש ל מ ה. לא אכיר אותו, צלה.

צ ל ה. לא תכיר אותו... עוד מעט, עוד מעט וקרא לי—

ש ל מ ה (מסתכל בה ממושכו וחוזר על דבריה כהד). וקרא לך—?

צ ל ה. ואני אשיב לו—

ש ל מ ה. את תשיבי לו—?

צ ל ה (כשומעת לקול). אשיב לו, אשיב לו... (דממה.לפתע). הנה הוא בא... הוא קרוב כבר, כל כך קרוב... רואה אתה, שלמה—עם דמדומי הערב, משמתחילים הצללים עולים.

ש ל מ ה (מתרומם מעל הספה כדי לעזוב את החדר).

צ ל ה. שב, שלמה! עודך יכול לשבת אתי—כמעט שאיני רואה אותך כלל— (מסתכלת בו מרחוק) זהו מצחך הלבן, נו, את המצח בלבד... אולם כשהיא מביאה הנה את הנר היא מגרשת אותו מכאן ומראה לי את פניך אתה, ואת שפמך, את שפמך הצהבהב... „שפמו של אבא ז"ל", אומרת היא, „היה כשלך"... (דממה): שוב איני רואה גם את מצחך... אַה, הנה זה הורדת את ראשך.

ש ל מ ה (מרימו, מסתכל בה רגע,שואל בחשאי). הוא כבר קורא לך?

צ ל ה. לא קרא עוד... (קרני שמש שוקעת באות בחלון ונופלות על פניה).

(הפסקה).

ש ל מ ה (מבטו נופל על מגבעתה שעל פני הפסנתר, הוא קם, נגש אל המגבעת ומתבונן בה). באה אַת מחוץ לעיר?...

צ ל ה. (מסירה ראשה מן החלון ומפנתו אל שלמה). ממה למדת את זה?

ש ל מ ה (קם וקרב אל הפסנתר). צפורת-כרמים נרדמה על מגבעתך... (רוצה לתפוש בצפורת הלבנה).

צ ל ה. אני לא הרגשתי בה, כרדתה על ראשי... אל תגע בה, שלמה...

ש ל מ ה (מנערה בידו מעל המגבעת). תעוף לה!

צ ל ה. היא נמה?!

ש ל מ ה (מרים את ראשו ומלוה במבטיו את הצפורת העפה). עכשו- עפה היא! עכשו- עפה היא!

צ ל ה (מרימה את ראשה גם היא כמבקשת את הצפורת). אני איני רואה כלום.

ש ל מ ה (כשראשו עוד מורם). היא עפה! היא עפה!

צ ל ה (תרה אחרי הצפורת במבטיה). אני איני רואה כלום.

ש ל מ ה (ראשו עוד למעלה). זוהי צפורת-כרמים, לבנה-לבנה, כאלו נחצבה מן הסהר.

צ ל ה. אני איני רואה כלום...

ש ל מ ה (מסתכל בה רגע, מעט תמה). השמש שזהה בעיניך!

צ ל ה. השמש השוקעת?

ש ל מ ה (בקול יבש, הברה אחרי הברה). ה-שו-ק-עת—

צלה [מתוך תמהון ותאב-דעות]. והיא—מהי ?

שלמה [אינו מסיר את עיניו ממנה]. היא לוחשת...

צלה. ואינה רוצה לכבות—?

[הפסקה].

שלמה [עודנו מסתכל בה ומתבונן בפלא הגדול].

צלה. שם מחוץ לעיר ראיתי את השמש בשקיעתה, היא צללה, צללה בתוך תהומות, ובצללה התיזה עוד קרניה, זו אחר זו...

היה לי להפרד עם הקרן האחרונה... דומם נחה הקרן האחרונה על חזי, רצוצה ואלמת; לחזור אל המערב לא יכלה עוד ותגוע על שדי.

שלמה [עוד עיניו רואות בה את הפלא, תמה ובחצי קולו]. עוד היא לוחשת—

צלה. ואינה רוצה לכבות!———

—שקעה השמש לעיני; ענני המערב הקטנים התנפלו אחריה התהומה אל תוך האש, אלא שהתהום בלם את פיו, מנע מהם הגיהנם את אשו ונשארו ענני המערב הקטנים יושבים על פתחו של גיהנם, נשארו יושבים וסופדים הספדם החשאי... אני חזרתי לביתי ולא ידעתי שאני הולכת מן השדה ונושאת את השמש בתוך עיני.

שלמה. וצפורת כרמים על ראשך... [יושב על הכסא שלפני הפסנתר].

צלה [כאלו לא שמעה לו]. ברדתי מעל ההר שמעתי רק את צעדיו.

שלמה. של מי ?

צלה. רק את צעדיו... מאחורי שמעתים.

שלמה. את צעדיו... את צעדיו...

צלה. את צעדיו אני יודעת: ככה קלים הם... העשבים על פני השדה אינם נכפפים מתחת לרגליו... הלכה השמש לעולמה ומסרה את הכל בידיו: קח ומשול!—אמרה לו; אלא שאין דרכו למשול... לאהוב הוא יכול וללטף, והכל חוזר תחת ידו הרכה לרוך של עצבת... על פני כל הכרים שפך יגון חרישי, על כל שבולת אצל מנשמתו והוריד את ראשה הקטן והמתאבל לארץ... כל עץ שבשדה קבל עליו את דומיתו הנכאה ואת אבלו האלם; אלמים ואבלים עמדו העצים בשדה, כל ענף שתק לעצמו, כל עלה החריש לעצמו... רק באויר רחפה מרה-שחורה דובבת, עם ראשוני הצללים שלח אותה לתוך חללו של העולם: לכי וספרי על אודותי, דברי על כל לב, בכי על כל אוזן, ונסכי את צערי הנצחי על הכל.

שלמה. על הכל ?

צלה. על הכל, על הכל... שם מאחורי העיר—הכל עטף שם שחורים... הכל נאלם דומיה; אני חזרתי לביתי—והוא הולך אחרי כצל, בצעדים חרישים-חרישים, נמשך אחרי כל הדרך ונשק את קיצותי—(איזה רחש בא משמאל מחדר האוכל, בעד סדק הדלת נופל קו-אור של מנורה מאירה).

שלמה (מרגיש בקו-האור, קם וקרב אל הדלת, פותחה; זרם של אור ממלא ברגע זה את החדר והוא נפגש פנים אל פנים עם גיטל העומדת בפתח עם מנורה מאירה).

במטותא מינך, רחמניה, את המנורה קחי מזה...

ג י ט ל (סוקרת בו במבט דורש). נו?...

ש ל מ ה (עומד לפניה כל הרגע בראש מורד קצת ושותק).

ג י ט ל (מסתכלת בו עוד, חוזרת עם המנורה וסוגרת אחריה לאט-לאט את הדלת).

ש ל מ ה (רגע קל הוא עומד עדנה ופניו לדלת הסגורה, אחר כך הוא שב לאט-לאט ויושב אל הפנסתר).

צ ל ה (נגשת אליו ומושיטה לו את ידה). את ידך הבה לי.

ש ל מ ה (אוחזה בידה, מאמצה חרש בתוך שלו).

צ ל ה. הנה הרגשת בו, שלמה? הרגשת בו?...

ש ל מ ה. איני מרגיש כלום...

צ ל ה. הנה שלחת מזה את האיר.

ש ל מ ה. בגללך...

צ ל ה (בחשאי). אמנם... הנה הוא כאן.

ש ל מ ה. עלי להניח את ידך–בתוך שלי היא...

צ ל ה. הניחנה (מוציאה ממנה את ידה). הוא כאן, הוא כאן... עוד מעט וקראני.

(דממה).

ה ו א (קולו בא מאחורי הקלעים כמו בתחלת המחזה). אָ ־ָ ־

צ ל ה (עונה, בשהיא מפנה את פניה לימין). אָ ־ָ ־ָ (לשלמה). השומע אתה? הוא קורא! הוא קורא!

ש ל מ ה. כלום איני שומע...

צ ל ה. לא כלום?

ש ל מ ה. שומע אנכי רק את קולך העונה...

ה ו א (קולו מאחורי הקלעים). אָ ־ָ ־ָ

צ ל ה (נרגשת). התשמע? התשמע?

ש ל מ ה. שומע אנכי את שיחת הפרחים אשר בשדה, גם אה לחש הכוכבים הרחוקים אני שומע, רק את קו־ו, קולו לא יבוא עָדָי.

צ ל ה. ה ו א קורא, הוא קורא... עוד מעט–והוא בא עטוף שחורים, פה, אל הפנסתר ישב וינגן, מתוך לבי ינגן, רפות תצנחנה אצבעותיו על עצמות הפנסתר,–אצבעות לו ארוכות ונוגות ככה...

ש ל מ ה. הוא בא כאן לעתים קרובות?

צ ל ה. הוא בא תמיד! עם כל מכאוב חדש התוסס ועולה בלבי בא הוא; בעצמו הוליד בי את המכאוב, הוא עצמו אורג את קורי שירו על גבי נשמתי; בחשאי, מבלי שאראהו, הוא שולח את צלצוליו אל לבי צלצול אחרי צלצול, חרוז אחרי חרוז, ואחר כך הוא בא אלי לטול ממני כל מה שנתן לי; הוא בא לקחת את שירו, והריהו יושב ומנגנו ודולה אותו מלבי, צלצול אחרי צלצול, חרוז אחרי חרוז עם טפות מדמי הדבקות בהם...

ש ל מ ה. את מחכה לו הערב?

צ ל ה (בטוחה). צריך הוא לבוא–ה ש י ר כ ב ר נגמר!

ש ל מ ה (מושיט מתוך התרגשות את ידיו אל עצמות הפסנתר). אה!

צלה. שירו החדש–הוא בא היום לטלו...

שלמה. (מנקש בבל ידיו על עצמות הפסנתר).

צלה (רטט עובר בה. תופשת אותי בידו). לא אקורד זה...

שלמה (קם נואש מכסאו). לא אקורד זה!

צלה. (נוטלת את שתי ידיו ומניחה את ראשה על חזהו). לא זהו, לא זהו, שלמה...

(דממה).

שלמה. שמא אנסה, צלה, עוד הפעם למצוא את שירך?

צלה (מסתכלת עוד רגע עצובה, מסכימה לו בקצרה). נסה...

שלמה (יושב אל הפסנתר, עיניו חותרות בפני צלה ורוצות לשאוב את רעיונה. ברגע חשבו שצד את הרהורה הריהו מנקש בידיו בחזקה על עצמות הפסנתר מבלי אשר הביט בצד הפסנתר).

צלה (אותו הרטט עובר בה). לא זה...

שלמה (מתוך יאוש, אינו מסיר את פניו מצלה). לא זה! (הוא מחפש בפניה ומנקש על עצמות אחרות).

צלה (מזדעזעת). לא זה, שלמה!

שלמה (מתיאש). גם זה לא! (מבקש עוד את רעיונה בפניה ומכה בידיו בפעם הרביעית).

צלה (גונחת עליו, קצת מתחננת ומתיאשת גם היא). חדל, חדל, שלמה--ואת שירי לא תדע... (לוקחת את ידו ומניחתה על לבה) טול וגע בו! הרי את שיחת הפרחים אשר בשדה אתה שומע, מאזין לשיחת כוכבים רחוקים--ואת שירי, את שירי קשה לך למצוא!

שלמה (עונה לה כהד). קשה לי למצוא... נפלא הוא ממני ולא אמצאהו...

(דממה).

הוא (קולו מאחורי הקלעים). אָ ָ ָ ָ

צלה (רעידה קלה עוברת בכל גוה).

שלמה (מרגיש ברעידתה, בזעזוע ידה, נבהל, בקול). הוא קורא לך, קורא לך!

צלה. את קולו שמעת?

שלמה. לא שמעתיו, רק את, את ענית לו...

צלה. אני שתקתי הפעם!

שלמה (לאט-לאט ובקול נמוך). הנה רעדת, רעדת... רעידה קלה–קלה (משאיר אותה ונגש אל הספה, יושב עליה, תומך את זרועותיו על ברכיו וטומן את פניו בתוך ידיו).

(דממה).

צלה (יושבת אל הפסנתר, בכתפה אל שלמה, ופניה כלפי דלת הזכוכית אל הגזוזרה, פניה מפיקים צפיה, לסוף קוראה היא מתוך כליון עינים). אָ ָ ָ

הוא (מופיע בעד דלת הזכוכית מבינות למסך הכבד, מופיע הוא בחשאי, מבלי שירגישו בו. עטוף שחורים מכף רגלו עד קדקדו. נשאר עומד בלי תנועה אצל הדלת, פניו כהים וכאלו מכוסים בצעיף, ראשו מורד קצת, ידיו משולבות בעצב על חזהו).

צלה (מתרוממת לאט-לאט ממושבה, כחולמת, נסוגה קצת אחור, ומפנה לו דרך אל הפסנתר והיא עצמה עומדת באלכסון, חצאי פניה הימנים אל אולם המחזה וחלק פניה השמאלי אל החלון).

הוא (נגש בצעדים חרישים ואטיים אל הפסנתר ויושב על הכסא).

(הפסקה).

שלמה (מרים מתוך הרהורים את ראשו ומוצא אצלו את צלה. בקול נמוך ויוצא מן הלב).
צלה...

צלה (עומדת בין שניהם כמאֻבנה ולא שמעתהו).

(הפסקה).

שלמה (מחכה לה עד אשר תפנה אליו, קורא עוד הפעם בשמה, בחשאי). צלה... צלה...

צלה. (לא שמעה את קולו).

(דממה).

הוא (פורש את כפיו על עצמות הפסנתר, מקיש על פניהן ומשמיע כמה אקורדים).

צלה (שמעה את אקורדיו וזעה, ראשה מורם קצת, עיניה נעשות רחבות במחכה לדבר־מה).

הוא (מנגן את הטקט הראשון).

צלה (מתחילה שרה מאליה בלי כל הכנות, עיניה צופות לחלון, קולה עולה ביחד עם צלילי הפסנתר הנוגים).

[בחלון נופלות קרנים אחרונות, אדומות ומתפזרות בכל הזויות, ורוחצות בדמדומים את פני צלה].

הַשֶּׁמֶשׁ צוֹלֵל תּוֹךְ לֶהָבוֹת,\
וְעַל הַמּוֹקֵד עָשָׁן יוֹמִי;\
גַּם תִּקְוָתִי כָּכָה מֵתָה,\
כָּכָה גוֹסֵס גַּם חֲלוֹמִי.

אָכֵן, אָכֵן יְהִי הַלַּיְלָה—\
מְאוּם לֹא יַגִּיד וּמְאוּם לֹא יָבִיא;\
כָּכָה אָלְמָה גַּם עַצְבָתִי,\
כָּכָה שׁוֹתֵק גַּם לְבָבִי...

מָחָר יִיקַץ כָּל הָעוֹלָם—\
וְהִנּוֹ רוֹחֵץ בְּזָהֳרֵי חַמָּה;\
נִצְּחִי צַעֲרִי שֶׁבִּלְבָבִי,\
וְאַנְחָתִי אֵינָהּ תַּמָּה...

שלמה (מוריד את ראשו שוב וטומנו בידיו).

הוא (מסיים נגונו, קם ממושבו, מקיש בחזקה ומשמיע כמה אקורדים חזקים ונוגים כאחד).

צלה (נמשכת מעט אליו אחורנית, בכח האקורדים).

הוא [פונה אליה, פורש את שולי סותו השחורה והארוכה ומכניסה לתוכה, מתחת

לאדרתו הוא מאמצה אל לבו בחום וברגש, פותח מתוך נשיקות קלות ולוחשות ופורע את קוצותיה על ראשה. כל זה יארך כרגע שלם, אחר כך הוא מניחה מתוך אדרתו השחורה על הכסא, ושב כלעומת שבא בצעדים חרישים ואטיים דרך חלון הזכוכית ונעלם אחורי המסך) .

צלה (חורת, ראשה נופל מתוך לאות וחולשה לאחוריו וידיה יורדות כלי כת משני עבריה. בקול צרוד) . שלמה ...

שלמה (זוקף את ראשו) .

צלה. הדלק, שלמה, את הנר.

שלמה (מתרומם). את הנר ? —

צלה. הדלק, הדלק, עכשו אפשר להדליק .

שלמה (כשהוא עומד מאחוריה, לאט־לאט) — עם דמדומי הערב, משמתחילים הצללים עולים,– הרי הוא בא...?

צלה. כבר היה כאן .

שלמה (זע מעט ממקומו) ?

צלה (מבלי אשר תנוע על כסאה) כבר היה כאן, והלך .

שלמה (נגש אל השלחן הקטן ומעלה את הנר . החדר מואר חציו) .

(דממה).

צלה. את שירו שמעת ?

שלמה (תמה) . זה היה שירו ?!

צלה. שירו, שירו —(הפסקה קצרה, בהתעוררות, אלא שהיא נשארת יושבת כבתחלה) . עתה שיר לי משלך !

שלמה. שיריו יפים ביותר — (יושב שוב על הספה).

צלה. אבל הוא היה כאן ודלה אותם מלבי. עכשו—אין לי עוד כלום. לא כלום... (המלים יוצאות שבורות מפיה) : בלב ריק ובחזה צונן הניחני פה על הכסא והלך—(מושיטה את ידה הימנית לאחוריה). הבה לי את ידך !

שלמה (קם מעל המסב, אוחזה בידה כשהוא צונח על ברכיו מאחוריה) .

צלה (מתוך אפיסת כח) . ככה הוא נוהג ! ככה, ככה... בראשונה הוא רוקם את שירו שורה לשורה, חרוז לחרוז, על חוטי נשמתי הוא רוקמו ; טובל אותיותיו בדמי, לכל אות ואות דבקה טפת דמי האחת, חמה ורותחת... ואחר כך הוא בא ותולש את נטיעו, תולשו ומוצצי מתוך־תוכו של לבי ואינו משאיר בו כלום... (מתוך חולשה ורפיון ידים). לחץ, אחי, את ידי עד לכאב... לחצנה היטב, כדי שארגיש !

שלמה (לוחצה בידה ברגש, ונושקה כשהוא דובב). צלה... צלה...

צלה (בלי כל רגש, אינה מרגשת בלחיצתו ונשיקתו). בא והריק את לבי, בא ונטל את חמי—והלך לו—(שמה את ידו על חזה). הך בידך על חזי ושמע את הדו—נבוב הוא !

שלמה (מנסה לנחמה). עוד הוא שב צלה, עוד הוא שב אליך עם שירו החדש . . .

צלה (בקול שפל). הוא שב, הוא שב... אלא שלא במהרה ישוב, אחרי ערב כזה לא מהר ישוב... (מתוך רגש עצבים). ועד שהוא בא—

אָח! פנה דרך, פנה דרך לשממון—.

שלמה. לשממון?

צלה. גם אותו לא תדע?... (מושכת אותו אליה). בוא, ושיר לי משיריך!

שלמה (קם במלא קומתו מתוך רגש בלתי ברור המתחזר לו לאט־לאט בהמשך דבורו).
לשיר לך משירי?... משירי... ובקרבתך?... ואני שוכחם בקרבתך! צוהלים הם שירי, שיר ושיר עם בת־צחוקו, עם ששון חייו, קצרים הם וקטנים ואינם אלא קריאות־חג בעלמא, תרועות יום־טוב בלבד! קטנים הם וקצרים ואני שר אותם תמיד ובכל מקום לבדי ובחברת רעי, באוניברסיטה ומחוץ לה, בבתי הלבורטוריום, בין שאני מטפל בחולים בעלי־מומים ובין שאני עומד על גבי גופות בני־אדם מתים ומנתח בם—בכל מקום ובכל זמן ועידן הם עולים על שפתי, רק פה, צלה, פה—הכל נשכח ותם מלבי, ואיני זוכר עוד כלום...

צלה. ואינך זוכר עוד כלום!

שלמה. לא כלום!

צלה. ובכל זאת—שירה לי, שירה!

שלמה. כאן?... (צועד מעט הלאה אל הספה). איני זוכר, צלה, איני זוכר!...

צלה. (יגעה). שלמה.

שלמה. לו רק יכולתי! בא אני כאן תמיד עם המחשבה לשירם לך—כי בשעה ששירי יוצאים מפי נדמה לי שחיים להם וצהלת החיים... זר פרחים חיים אני נושא תמיד לביתך; עדת יונים צחורות ופרושות־כנף הוגות לך בחזי כמתוך שובך העומד על גג גבוה ונוצץ באור השמש. אולם משדרכתי על מפתנך—וזרי קומל, ועדת היונים מתכוצת לתוך עצמה וקופאה בשובכה... (דממה קצרה). אַת, צלה (סוקר את מלא החדר) חדרך זה... דמדומי הערב שבמעונך... מתביש אני כאן בשירי...

צלה (קמה מכסאה, קרסוליה מעט מועדות, היא מנפנפת בידיה, מתוך יציאה במחול).
האַ־לאַ־דראַ! האַ־לאַ־דראַ!

שלמה (נבוך ונכלם קצת). מה?!

צלה. הכל נשמע כאן! כל המושר למעלה נשמע למטה; היום, בבקר שרת את זה!...

שלמה (בקצת אירוניה). שלו יפים ביותר!

צלה. אלא שהלך לו, הלך לו, ועד שהוא בא—האַ־לאַ־דראַ! האַ־לאַ־דראַ! (צונחת מחמת חולשה על הכסא).

גיטל (נכנסת מחדר האוכל). לארוחת־הערב, חביבי! (מוצאה אותם נפרדים ורחוקים זה מזה, במבוכה). שלמה?

שלמה (נופל ונתמך מתוך צערו על כתפה של גיטל'י).

(דממה קצרה).

גיטל (מתבוננת בו מעט ומלותו לחדר האוכלים). שב, שלמה, לשלחן, הן תאכל אתנו.

שלמה (יוצא לחדר האוכלים).

גיטל (בוחנת רגע את בתה מרחוק, מאצל הדלת, ורצה אליה אחר כך ברחמי אם).

צלה׳ניו! צלה׳ניו!

צלה (בקול נוגה). הוי אמי, הוי אמי...

גיטל (צונחת על ברכיה, מניחה זרועותיה על ברכי בתה ומסתכלת עמוק בפניה, ברגשי פחד). למה חורים כה פניך, בתי?

צלה (כמתוך חזיון לילה). הוא מצץ את דמי, אמי...

גיטל. למה פרועות כה קיצותיך?

צלה. את תלתלי אשר על ראשי נשק...

גיטל. מי קמט את הבלוזה אשר עליך?

צלה. הוא אמץ אותי ללבבו ...

גיטל. מי, צלה׳ניו? (פניה נפנים לשמאל, לחדר האוכלים). מי אמץ אותך ללבבו?

צלה (מראה באצבע לימין, אל דלת הגזוזרה, המכוסה במסך). זה שבמעילו השחור, אמי...

גיטל (צועקת בקול). צלה! (מתרוממת מעל הארץ, ממששת אותה בשערותיה, בפניה ועל חזה). על כן רטובות כך שערותיך... ופניך חורים ככה; על כן לא ינוע חוך.

צלה (קמה גם היא, שחה ודבקה אל אמה, בקול תעלומה). מתחת למעילו השחור הייתי...

גיטל (נפחדת, פורשת ידיה על ראשה, כמגינה עליה מפני מלאכים רעים). צלה! צלה!

(המסך).

הפלפול.

(סוף).

היסוד השלישי של הפלפול הוא–

ג') הדמוי (אנאלאָגיע). שויון האיכות הפנימית והעצמות של שני דברים עושה אותם לשוים; הדמיון החיצוני, התבניתי, המקרי עושה אותם לדומים. השוים הם בעלי סוג ומין אחד ואם הם גופים מחולקים שורש נשמתם אחד הוא: הם אידיאה אחת בפנים שונים, כי מה שיש בזה יש גם בזה; ולהראות דבר זה היא תכלית ההיקשים ההגיוניים, שדברתי עליהם למעלה. מה שאין כן בדומים. הם שוים לא בפנימיותם, אלא בתבניתם החיצונית, בבמותם, בזמנם, במקומם, בצבעם, בקצרה- בדברים שאינם עיקריים ועצמיים,–באופן שאינם מין וסוג אחד: הם אידיאות שונות בפנים דומים. אבל גם לדברים המקריים יש ערך גדול. ולפעמים שנוי תבניתי מושך אחריו גם שנוי איכותי: וכן מרשה לנו דמיון התבנית לחשוב, שיש גם יחס פנימי בין הדומים, וכל שהם דומים ביותר יש לנו הצדקה לחשבם גם לשוים, והיקש-הדמיון חייב לברר, כמה מן ההשפעה יש לדמיון החיצוני על איכותם ועצמותם של הדברים.

נבאר דברינו. כל חכמה מתחלקת לכמה מקצועות, וכל מקצוע מסתעף לכמה ענפים וכולל סוגים ומינים שונים, שאין להם שום קשר ויחס פנימי זה לזה. אף-על-פי שהם יונקים משורש אחד, מרועה אחד נתנו ותכלית אחת לחם, אף-על-פי-כן, כשהם מתפצלים ומסתעפים, מקבל כל אחד בדרך התפתחותו גון מיוחד ולאט לאט הוא מתפתח ומשתכלל; וכאופנים ובתנאים המתאימים לטעמו ורוחו של נושא המקצוע מטפחים ומתרבים גם אפיו ותכניתו, עד שהוא נעשה למקצוע עומד ברשות שלו, שהוא נושא ומפרנס את עצמו. למשל: חכמת-המשפטים יסודה ותכליתה הוא בטחון חיי החברה; וכיון שמושג „חיי-החברה" כולל שמירת הגוף וקניניו, נתחלקה חכמת-המשפטים לשני מקצועות: למשפטי-העונשין ולתורת-הקנינים, שהיא דיני-ממונות, ושנים אלו נתחלקו אף הם בדרך התפתחותם לסוגים הרבה, כמו: עונשין בעבירות מדיניות ועבירות שבין אדם לחברו, וכיוצא בזה. וגם דיני-ממונות נתחלקו לסוגים ומינים שונים ויש מומחים לזה ואינם מומחים לזה. וכן בשאר כל המדעים. וכך הדבר גם בתורת ישראל. יש מקצועות ראשיים, כמו: קדשים, טומאה וטהרה, דיני ממונות, אסור-והיתר, מצוות התלויות בארץ, מצוות התלויות בגוף ועוד; והמקצועות הראשיים האלה מתחלקים לענפים וסעיפים שונים, וגבולין ותחומין בין מקצוע אחד למשנהו, בין „דיסקי-פלינה" אחת לחברתה, וכל אחד הוא עולם מלא בפני עצמו. בלי שום צורך ויחס לחברו, וממילא–בלי שום קשור וחבור ביניהם; ואם יש איזה דמיון

בוניהם הוא רק חיצוני, תבניתי, מקרי, אבל לא שויון פנימי, איכותי. לדוגמא: מצינו, שאסר הכתוב לעשות מלאכה בשבת, ביום־טוב וביום־הכפורים; ואף־על־פי שאינם שוים בחומר אסורם, כי שבת ענשה בידי אדם וחייבים על חלולה מיתת־בית־דין ויוה"כ ענשו בידי שמים והוא רק חיוב־כרת, ויו"ט אינו אלא בלאו ומלקות, אף־על־פי־כן שוים הם בעיקרם וסבה אחת ותכלית אחת להם, והחלוקים אינם אלא כמותיים—מדרגות שונות של קלים וחמורים בענין אחד; שהרי כולם נכללים בכלל „מועדים" ותכליתם היא—השבתון והמנוחה מן העבודה מפני קדושת היום. ואם נרצה ללמוד מן האחד על השני—כמו בשאלה, אם יש אסור־הוצאה ודיני־עירוב ביום הכפורים כמו בשבת 1), או אם יש חלוק מלאכות ליוה"כ ואם עשה מלאכות הרבה בהעלם אחד יתחייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה 2),— נוכל להקיש בהיקש הגיוני ולתת את של זה בזה, כי באמת שוים הם. אבל מצינו אסור מלאכות ידועות מעין אלו גם במקום אחר, כגון אסור חרישה וזריעה בשביעית או בנחל איתן או בכלאים, ואסורי מלאכה אלו אינם שוים לאסורי מלאכה במועדים, כי בכאן אין התכלית המנוחה ושביתת האדם מן העבודה והם בכלל „מצוות התלויות בארץ", בעוד שחגים ומועדים הם „מצוות התלויות בגוף" 3). בדברים כאלו אין להשתמש בהיקשים הגיוניים ובסילוגיסמים, אלא בדמוי או בהיקש־הדמיון. ומצינו בגמרא: „חולין מקדשים לא ילפינן" 4), „איסור מטומאה לא גמרינן" 5), או: „היכא פשיט מר איסורא מממונא" 6), כי ההיקש צריך לקרב באמת את הנראים רחוקים, להראות את המקום, ששם מתאחדים העולמות הנפרדים, למלאות את התהום המפרדת ביניהם ולעשות את ה„עקוב למישור"; והיקש כזה הוא ממשי, ריאלי ואינו רשאי להתרחק ולעופף מעל להמעשים הממשיים אף כמלא נימא: רק מה שהם נותנים לו מתוכם ומעצמם—רק את זה הוא יכול לטוות ולארוג הלאה. לא כן הדמיון. הוא אינו מאחד את הנפרדים, אינו מקרב את הרחוקים; הוא רק מגשר על פני התהום הפתוחה בין שני הענינים, הוא בונה כיפין להעבירנו על ידם מענין אחד לענין אחר לגמרי והוא צריך רק לתת את הדחיפה הראשונה להמחשבה, לעורר אותנו לחשוב, והלכך הרשות בידינו להשתמש בו כדי לרחף ולרפרף מעל פני הענינים; ולא רק רשות הוא, אלא זהו תפקידו המיוחד של הדמוי, כי לחדור לתוך העומק—דבר זה כבר יוצא מגבול הדמוי ונכנס לגבול אחר—לזה של ההגיון המבקר. אבל בשביל כך לא אבד הדמוי את ערכו. כמו שאמרתי למעלה לענין ה„סברא", שהיא נתנת לנו את ה„היפותיזה" (ההשערה המדעית), כך יש לומר גם לענין הדמוי, שהוא פותח לנו עולמות ואופקים חדשים לגמרי. „היקשי הדמיון הם הסוללים מפני־הדרך לפני המדע, ובלעדיהם ובלעדי ההשערות הבנויות עליהם לא יצעד המדע אף צעד כל שהוא הלאה"—אמר ל. שטיין באחד ממאמריו.

1) יומא, ס"ו ע"ב, וכריתות, י"ד ע"א.
2) עיין „שער המלך", הלכות שמיטה ויובל.
3) במועד קטן מפלפלת הגמרא לענין ה„תולדות", איזו מהן אסורות בכלאים ואיזו מותרות. ואינו לומד אותן משבת.
4) פסחים, מ"ה ע"א.
5) יבמות, ק"ג ע"ב.
6) בבא מציעא, כ' ע"ב.

אילמלא היה הדמיון מוליך אותנו משבת לשביעית ולכלאים, לא היה עולה על דעתנו כלל להסתפק בכמה עניני המלאכות, שקבלו צורה חדשה על ידי זה. והרבה דיני צדקה למדנו מהקדש ומתרומה אף על-פי שהם ענינים נפרדים, כמו לענין שאלה „אחר שבא ליד הגזבר" 1) או לענין „אמירה לעני, שהיא כמסירה" 2); וגם הרבה דיני ממונות דמו להקדש 3). ומצינו בגמרא, שהדמוי הוליכם מדיני טומאה לדיני ממונות: „כל שבזב טמא בנזקין משלם נזק שלם וכו'"4). והרבה כיוצא בזה.

הדמוי, כשלא יצא עוד מגדרו ואין לו עוד הוכחה-הגיונית ודאית-תלמודית על אמתותו, אף הוא צריך סעד וסמך כדי שלא יהיה פורח באויר לגמרי, כי פעמים שהדמיון קרוב ופעמים שהוא רחוק, יש שהוא מבוסס ויש שהוא תלוי על בלימה; והלכך נצרכים איזה קריטיריון, איזו אמת-מדה, כדי למוד על ידם את מדרגת קורבתו. ומהכרח טבע הדמיון, שאינו שויון-איכותי, שגם הקריטיריון שלו לא יהיה „איכותי": רק „כמות הדמיון" היא קנה-המדה בידינו לידע, אם לא הרחקנו ללכת ואם לא הוליכנו הדמיון שולל. כשיש לפנינו שני ציורים מעשי ידי שני אמנים, שנצטיירו על ידי אלפי קוים ושרטוטים, ולכל אחד מהם יש מוטיב ורעיון מיוחדים, ואנו רואים קו אחד באחד מן הציורים, שהוא דומה לזה של השני,—עדיין אי-אפשר לנו לומר, שהם דומים ושהצייר השני הושפע מן הצייר הראשון. אבל כשאנו רואים באחד קוים אחדים, שהם דומים לאלה שבחברו, כבר רשאים אנו לומר, שיש ביניהם דמיון קלוש וכהה, צל של דמיון, שנותן לנו על כל פנים הרשות להרהר, שמא קבל הצייר דבר-מה מן הציור שהיה לפניו, ומותר לנו לחפש אחר עוד קוים וצבעים ולבדוק את האור והצל, שמא אף הם דומים בזה ובזה; ובמדה שיתרבו הצבעים והגונים, השרטוטים והקוים הדומים, בה במדה יתרבה הדמוי ותצדק השערתנו, שאחד מהם הושפע מן השני, אף אם לא עלה עוד בידינו להראות על השויון הפנימי—שהוא המוטיב והרעיון—שביניהם.—ההלכות גם הן מורכבות הן מחלקים מרובים ופרטים שונים, ומתוך ששתי הלכות דומות באיזה חלק קטן, עדיין אי-אפשר לומר, שהן דומות: עדיין „אין הנדון דומה לראיה". רק אחרי שיצטרפו פרטים דומים הרבה, רשאים נהיה לדמותן זו לזו, כמו שראינו למעלה, שמדמים צדקה להקדש, אף-על-פי שאינם שוים באיכותם, שזה ממון גבוה וחל עליו שם שמים והוא קודש והנהנה ממנו מעל בקדשי שמים ומביא קרבן מעילה ומשלם קרן וחומש, וזה ממון הדיוט והוא חולין ואין מועלין בו,—אף על-פי-כן הם דומים בהרבה פרטים חשובים: שניהם באים על-ידי נדר ועוברים עליהם ב„לא יחל דברו", שניהם הפרישו בנדבת לבם מממונם לדבר שבמצוה ושניהם ישנם ב„בל תאחר" והקישן הכתוב וכללן בפסוק אחד 5) ושניהם ישנם בשאלה לחכם, וכן הרבה; באופן שהדמיון מרובה ביניהם, ועל-ידי-זה אנו יכולים לשער, שאף בדברים,

---

1) ביורה דעה, סימן רנ"ח, סעיף ו', בשם הרשב"א ו„נודע ביהודה" מהדו"ת,סי' קנ"ד האריך בזה.
2) בר"ן נדרים, כ"ט ע"ב, ד"ה: הכא שאני וכו' וביו"ד שם.
3) בר"ן שם, כ"ח ע"ב ד"ה: וכתב הרשב"א.
4) בבא קמא, י"ז ע"ב.
5) ראש השנה, ה' ע"ב.

שלא נמצא בהם דמיון זה מפורש, דומים הם זה לזה.

היסוד הרביעי של הפלפול הוא–

ד׳) הספר. שלשה מושגי־העיון שדברתי עליהם קודם, אינם מושגי הפלפול־התלמודי ביחיד, אלא הם הכרחי־המחשבה (דענק־נאָטוועגדיגקייטען) של האדם באשר הוא אדם, ובכל מקום שהוא נמצא הוא נושא אותם עמו, ובכל מקצוע שהוא עוסק הוא משתמש באמצעים אלו בידיעתי ושלא בידיעתי; רק צורתם משתנית מעט לפי אפיו של המקצוע, אבל בעיקרם הם נשארים תמיד מה שהם. אבל נוסף לזה יש בכל חכמה עוד אמצעים ומיתודות, שאינם קנין עצמי של האדם החושב והם רק קנין ה„מקצוע״, כלומר, הם מיוחדים למקצוע זה או אחר. באלה הם האמצעים, שעל־ידם אנו יכולים לברר את אמתות ההשערה והכרחיותו של ההיקש. ואמצעי כזה יש גם להפלפול והוא: ה„דיוק והדקדוק בהספר״.

אין לך מקצוע, שבו יש ערך כל־כך גדול להספר, כמקצוע שאנו עומדים בו. לא אדבר כלל על ההנדסה ועל מדעי־הטבע השונים, שבהם המדע הוא „מחוץ להספר״ והספר יש לו רק ערך „מודעי״, אינפורמציוני כלומר: הוא מודיע לנו את המעשה שכבר נעשה ויש לו ערך של „מורה״, שתפקידו להורות לנו את דרכי החפוש אחר המעשים שיעשו, אבל המעשים, בין אלו שכבר נעשו ובין אלו העומדים להעשות, אינם תלויים כלל בכוונת הספר ומחברו. במדעים כאלה אי־אפשר לו להספר להגיע למדרגת אבטוריטה שלמה ומלאה ולכל היותר יש לו ערך „כלכלי״, כלומר, הוא משמש לחסכון־המחשבה (דענק־עקאָנאָמיע), שהרי ל. שטיין נסה למצוא מקורה של כל אבטוריטה בחסכון־המחשבה, כלומר במה שאין אנו רוצים ואין אנו יכולים להתחיל בכל פעם מהתחלת כל חכמה ומוכרחים אנו לחשוך את המחשבה, כדי שתלך בכחה הלאה, והלכך מוכרחים אנו לקחת הנחות ורעיונות מן המוכן ולסמוך בזה על מי שקדמוני. אבל גם באותם המדעים, שבהם הספר ומה שבתוכו הוא עצם המדע, כמו בתורת־המשפטים, שהבנת ספרי־החוקים היא העיקר גם בהם, אין להספר אותו הערך, שיש לו בתלמוד. ספרי החוקים הם פרי־רוחו של איזה גדול או גדולים, שכונו דעתם למקום, לשעה ולתנאים השוררים במקומם ושעתם, ואליהם התאימו את חקיהם, באופן שבמקום אחר, בשעה אחרת ובתנאים אחרים אפשר לו להספר ש„יתרוקן מתכנו״ ויאבד ערכו. במחשבה תחלה כוו עסקו בוניו בו. ואף אם לא חשבו מחשבה כזו לכתחלה, ממילא הדבר כן, שהרי כל אדם הוא בהלך־מחשבותיו ונטית־רוחו בן מקומו וזמנו. לא כן התלמוד. הוא אינו הגות־לבו של איש או אנשים פרטיים, הוא אינו יליד מקום או דור אחד; הוא פרי ההתפתחות של הרבה מאות שנים, פרי רוח האומה כולה, כי כל דבריו נאמרו ב„הקהל״, בישיבה של מאות תלמידים, שכולם נטלו חלק בויכוח וכולם נשאו ונתנו בדבר. וכך הלך הדבר מישיבה לישיבה ומדור לדור, באופן שכל אנשי־הרוח הישראליים למקטנם ועד גדולם עסקי במשך הרבה דורות בבנינו. התלמוד נארג ונתרקם מתוך פנימיותה של נשמת־העם כולו והוא האוצר, שבו נצבר ונאצר כל עמל שכלו. הוא נתגדל ונתפתח ביחד עם העם ותנאים ומצבים שונים עברו עליו. התחלתו היתה כשהיה ישראל שרוי על אדמתו בחירותו, ונמשך בנינו בתוך המהפכות הגדולות: חורבן הבית,

מלהמת־ביתר, שעבוד תחת עול זרים בארץ־ישראל ואחר־כך בבבל, ממשלות ודתות הרבה, שעות טובות ומוצלחות וגם שעות רעות הרבה ראו בוני התלמוד, באופן שאי־אפשר לומר עליו, שהוא בן מקום וזמן אחד. ולפיכך האבטוריטה שלו היא נשיאת פני העם כולו. —עוד גם זאת—והיא העיקר—: התלמוד „קדושתו" היא אבטוריטתו. כל יהודי־מאמין מאמין באמונה שלמה, שכל דברי התלמוד ברוח הקידש נאמרו ודבריו דברי אלהים חיים, „וכשהשלים רב אשי לחבר חיבור התלמוד וכו' היה הפלגת חיבורו ועוצם תועלתו לעד נאמר עליו די רוח אלהין קדישין ביה" 1), ובעיני רוב האומה כמעט אין הבדל בין ספרי הנביאים לספריהם של רבי ורבינא ורב אשי. מובן מאליו, כי ספר שנתחבר ברוח־הקודש אינו כשאר כל הספרים, שכוללים ידיעות והוראות באיזו חכמה: בשאר הספרים אין הלשון והסגנון אלא אמצעי־ציור, כלומר, על־ידיהם מצייר לנו המחבר מושגי החכמה, מה שאין כן בתלמוד: בו הלשון והסגנון הם כעין „תכלית" בפני עצמה והם נושאי חקירה־מדעית. כשם שתורת משה היתה לנושא־החקירה אצל התנאים הראשונים, שדרשו על קוץ וקוץ שבה, כך היה התלמוד להבאים אחריו. הרמב"ם כתב על הדרוש שבתלמוד: „אבל יש בו תבונה גדולה מפני שהוא כולל חידות פליאות וחמודות נפלאות וכו'. כשיסתכלו בהם הסתכלות שכלית יובן בהם הטוב האמתי, שאין למעלה ממנו" 2).

תולדה מוכרחת מנקודת־השקפה כזו הם—הדיוק והדקדוק בדבריהם: „רבינו הקדוש בודאי רוח ה' דבר בו ומלתו על לשונו בחיבור המשניות בלשון צח, אומר מעט וכולל הרבה, והמועט מחזיק את המרובה, ואם יש חסר או יתיר או חלוף בדבריו, הכל מיד ה' השכיל, ועי"ז השתדלו בעלי התלמוד בכל כחם להשיגם" 3). „דע והאמין, כי המשנה והתלמוד לשונם מדוקדק במאד מאד, ואם יש יתור־לשון או חסר או חלוף לא דבר ריק הוא ואם ריק הוא מכם, ומי שחלק לו ה' מן החכמה וידקדק, יפתחו עיניו ויראה נפלאות" 4). וזוהי נקודת־השקפתם של כל התלמודיים. ובאמת, את הדיוק והדקדוק בדברי הש"ם: בלשונם, בסגנונם ובסדורם, במה שאמרו ואיך שאמרו, יכולים אנו להבין ולהצדיק גם בדרך פשוט וטבעי, שהרי התלמודיים נתחנכו בבית־מדרשם של ה„סופרים", שספרו אותיות התורה, ושל התנאים הראשונים, שדייקו בדברי־תורה בדייקנות יתרה, ועל ידי הכרח נפשי קנו לעצמם נטיה מיוחדת לדקדק בדבריהם, למצוא בהם רמזים ולשקול בפלס כל מלה ותיבה, וסגלו להם לשון מדויקת ורומזת. אם מצינו, שגם בלשון הדיוט דקדקו, כמו שאמרו בגמרא: ר' מאיר ור' יהודה והלל הזקן דרשו לשון הדיוט 5), על אחת כמה וכמה שדקדקו כשהביאו שמועותיהם. ולפיכך יכולים אנו להחליט בודאי, כי לשונם מדויקת ואפשר לדקדק בו וללמוד ממנו. אבל התלמודיים לא הסתפקו בזה; גם במה שֶלא אמרו בעלי־התלמוד והאיך היו יכולים לומר—גם בזה דקדקו הרבה: „מדלא הקשה כך וכך" או מדלא

1] הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות.

2] שם.

3] של"ה, חלק שני, תושבע"פ, כללי „רבי".

4) של"ה, שם, אות ט', שמתחלת טוב טעם וכו', הביא דוגמאות לזה. עיי"ש.

5) בבא מציעא, ק"ד ע"ב.

תירץ כך וכך—שמע מינה״ ... אביא דוגמא אחת: אם מסרו איזה דבר לשומר לשמור, הדין הוא, שאם הוא שומר-חנם אינו חייב על גניבה ואבדה, אלא רק על פשיעה, ואם נגנב או אבד הדבר, הוא נשבע שלא פשע בו ופטור; ואם שומר-בשכר הוא, חייב הוא על גניבה ואבדה. כך הדין בדבר של הדיוט. אבל בדבר של הקדש אין דין שומרים, ואם נגנב או אבד אין שומר-שכר משלם ואין שומר-חנם נשבע. ונחלקו הפוסקים: בהקדש אם פשע השומר—אם חייב הוא על פשיעתו, שהרי הפושע חשוב כמזיק בידים—וזו דעת הרמב״ם—או אף על הפשיעה פטור, שהרי אין על השומר אלא חיוב-הגוף ולא שעבוד-נכסים, כלומר, חוב מוסרי שקבל על עצמו לשמור, ואם פשע—עבר עבירה מוסרית, שאינה גוררת אחריה תשלומין (אם לא כשהתנה וקנה על זה בפירוש)—וזו דעת התוספות ושאר פוסקים. ובעלי שתי הדעות הביאו ראיה לדבריהם מדברי הש״ס: שנינו במשנה 1): „הקדישות וכו׳ שומר-חנם אינו נשבע, שומר-שכר אינו משלם״; ודייקו בזה: למה חלק התנא את השומרים ואמר בשומר-חנם „אינו נשבע״ ובשומר-שכר „אינו משלם״ ולא כללם יחד לומר, שאין בהם דין שומרים? — על כרחך אתה אומר, שכיון בזה, שבשומר-חנם שחיובו הוא רק „בפשיעה״, אין בהקדש פטור-תשלומין ואם ידוע בעדים או הוא מודה שפשע מחייב הוא באמת לשלם, ורק אם הוא אומר, שלא פשע, אינו מחויב לאמת דבריו על-ידי שבועה. ובזה נשתנה דין הקדש מדין הדיוט; ובשומר-שכר, שחיובו ב„גניבה ואבדה״, הוא פטור בהקדש אף מתשלומין. וזהו דקדוק מלשון הש״ס. וגם הביאו התלמודיים בעלי הדעה הראשונה 2), ראיה לדעתם ממה ששנה התנא דין זה במסכת שבועות בין דיני שבועות ולא שנה אותו בין דיני שומרים, שמזה הוציאו, שרק לענין שבועה נאמר ולא לענין תשלומין. ובעלי הדעה השניה הביאו ראיה לדבריהם ממה שהגמרא 3), מקשה על המשנה: „שומר-חנם אינו נשבע, שומר שכר אינו משלם—ורמינהו: גזבר של הקדש, ששכר שומר לשמור פרה אדומה וכו׳, אם היה שכיר-יום אסור ליטול שכר בשביל השבת, ולפיכך אין אחריות שבת עליו ואם אירע קלקול ביום זה פטור, ואם הוא שכיר-חודש או שנה אחריות שבת עליו — הרי שבהקדש יש דין שומרים?״—זוהי קושית הגמרא. וכתבו התוספות 4): „דאם נאמר, דבפשיעה חייב, ליתרץ קושית הגמרא—ד„אחריות שבת״ היינו אחריות פשיעה״—; והש״ך 5) תמה על זה, שאם בפשיעה—ליחייב גם ברישא, כשאינו נוטל שכר-שבת והוא שומר חנם, מה בכך? — הלא בפשיעה גם ש״ח חייב; וב„אורים ותומים״ פירש דבריהם, דמשכחת לה ענין פשיעה, דלגבי שומר-שכר חשיב פשיעה ולגבי שומר-חנם אין זו פשיעה (עיין שם), שביאר דבריו—: ולוקמה בכהאי גונא, ומדלא תירץ בש״ס כן, שמע מיניה, שגם בפשיעה פטור. וזהו דקדוק ממה שלא אמרו בש״ס. וכיוצא בזה נמצא בכל דף ודף מן הספרות התלמודית, ואין אומרים בספרות זו: אולי לא עלו על דעתם קושיא זו או תירוץ

1) בבא מציעא, נ״ז ע״ב.
2) הש״ך ב„חושן המשפט״, סי׳ ס״ו, ס״ק קכ״ו.
3) שם, בבא מציעא, נ״ח ע״א.
4) שם, נ״ז ע״א, ד״ה: שומר חנם וכו׳.
5) בסי׳ ס״ו הנ״ל.

זה. ודבר זה אפשר לבאר רק מתוך נקודת־ההשקפה הנזכרת, שבנוגע לדבר שנאמר בפומבי ונשנה בזמנים שונים פעמים אין מספר והכל בקרו אותו ונשאו ונתנו בו ולא הקשו או לא תירצו כך, אפשר לשער כמעט בבטחה, שבידיעה ובכוונה לא רצו לומר כך וכך וחובה על הלומד, הרוצה לעמוד על דעתם של בעלי־התלמוד, לדרוש ולחקור אחר טעמם וכוונתם. ואם עובדה זו מרשה לנו לשער כך, מחייבת אותנו העובדה השניה — האמונה, שהתלמוד נתחבר ברוח־הקודש—לשער כך ועושה את ה„השערה" לודאי. וגדולה מז' כתב הגאון ר' יהונתן אייבשיץ 1) לענין שאין המוחזק יכול לומר „קים לי"ו בדעה שאינה מובאה ב„שלחן־ערוך": „ולדעתי אין ספק, כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות, שהקשו, עליהם האחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו־כן דינים הרבה. כללו במתק לשונם, ואין ספק, כי רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ־ה' בידם הצליח, ולכן ח"ו לטעון קים לי כנגד המחבר והרמ"א". ואם כך דעת התלמודיים על השו"ע, על אחת כמה וכמה על הש"ס—.אבל לכל מדה וקצב, והמפלפל צריך להזהר ברוחו, שלא „יעייל פילא בקיפא דמחטא" ולא יבנה מגדלים פורחים באויר ולא יביא את הדבר עד לידי גחוך; הוא צריך לשקול הכל בהגיון ישר ואז ישכיל.

אלה הם קצות הדרכים והיסודות הראשיים של הפלפול המורכב והמחודד, שהרבה נאמר עליו, אבל לא זכה עוד להחקר באותו כובד־ראש, שהוא ראוי לו לפי עמדתו ומצבו לפנים בישראל ולפי השפעתו הגדולה, שהיתה לו על הלך מחשבותינו ושיש לו במדה ידועה גם עתה, אחרי שגם בימינו מקדיש לו חלק ידוע וחשוב מעמנו את מיטב כחותיו ונתון לו בכל נפשו.

התוספאי.

---

1) בספרו „אורים ותומים", קונטרס „תקפו כהן", ס"ק קכ"ג—ד.

שנה אחת.

(רשימות).

מאת **י. ח. ברנר.**

פרק ח. *).

קצת התודעות וקצת התחנכות.

יום המחרת עבר בהולכה לבקרת אחרונה של הרופא, בהועדה את כל איש ואיש לאגפו ולפלגתו (מינץ נועד־לאגף ד' פלגה ב'), בתספורת מוכרחת וחלוטה עד לבלי השאיר שום זכר לשערות, בנטילת הבגדים החפשיים אל תוך בית האוצר ונתינת בגדי־צבא תחתיהם ובלמודים ראשונים ע"ד ההנהגה, איך שחייל צעיר אסור לו להעיז פניו בפני חייל ישן ולגשת אליו מבלי שיראה לו את הכבוד באצבעותיו מתחת לכובעו ושיפנה אליו בלשון: „אדוני דודי".

הוסרו השערות ולבשו הכל את ה„מונדירים" הישנים, חסרי הצבע, וקבלו הכל עוד יותר צורה אחת, לבלי הבדל איש מרעהו.

לימים נודע לו למינץ שע"פ דיני ההדרכה צריכות להיות בבית האוצר שלש חליפות בגדים לכל חייל וחייל: מדרגה ראשונה, מדרגה שניה ומדרגה שלישית. מדרגה ראשונה — בשעת בקרת של שרים עליונים ובימי גנוסיא; מדרגה שניה — לבוא בהם בין הבריות וללכת בהם למשמרי־הכבוד; מדרגה שלישית הלבשת יום יום. בגרעון לא גדול ביותר, שבא ע"י הקומבינציות השונות שבין האמרכל, הפלדפבל של הגונדה שלא מן המערכה והפלדפבלים של גונדות המערכה, כמעט שנמצא אמנם כל זה בבית האוצר, אבל בני הצבא לא ראו מעודם אף ביומא דפגרא בלתי אם את המדרגה השלישית. כרגיל היו כולם לבושים סמרטוטים מן המדרגה שאון פחותה הימנה, וכשנטל מינץ לאחה את הקרעים של „מונדירו" היה הארג הולך ומתמזמז ע"י כל תפר ותפר.

הנלבשים־מחדש, אעפ"כ, נהנו גם מזה. לאחרונה הם מתחילים להדמות אל כל יושבי המקום, לבלי להיות לצנינים בעיניהם בתלבשתם ה„חפשיה".

בצהרים שבו אנשי הצבא הישנים מן המשמר חמושים, ובתוכם ראש המשמר האונטר־אופיציר סיוויליץ, שנועד למורה־החניכים הראשי בחורף הזה (איוואניוק היה מורה הישנים), לטחנינקה, המנהל, היופרייטור, שר הפלגה השניה באגף הרביעי וג"כ אחד ממורי החניכים, ושנים עשר חיילים נמוכים, בהם קוניצקי, קיריי, פרסקוקוב—אזרחי הקסרקטין.

*) עיין למעלה, עמ' 234.

אנשי הצבא התפרצו אל תוך הבית פנימה עיפים ורעבים ויעמדו מעצמם בשתי שורות, איש אל מול מפרקת רעהו, כשהם מחזיקים בידם בתנועה של בני חיל את הקשתות הקרות והמוחלדות, מצלצלים במסגרים ומביעים בזה את הכרתם, כי ה„שדים האמוצים" מקנאים, צריכים לקנא בהם, באלו שבאים מן המשמר!

— עמוד!! — פקד סיוויליץ בקולו הפראי להכעים, למרות מה שבלאו־הכי לא היה מקום להלוך בו והכל עמדו מאליהם — אל תתגודדו!

לשמע צריחתו יצא הפלדפבל ממדורו.

—אתכבד לבוא בחזרה ולהתיצב לפניך, אדוני הפלדפבל! — קרא סיוויליץ אבטומטית.

—טוב,—המה זמיקוב—לא קרה כל דבר?

—בשום אופן לא, אדוני הפלדפבל!

—נו, טוב.

—התפזרו! — פקד סיוויליץ על הנצבים—הקשתות אל הפירמידה!

אנשי הצבא לא הסירו את אצטלאותיהם מעליהם וימהרו להתנפל על הקערה, המלאה אטריות מבושלות קרות, שעמדה על אחד השלחנות. מנות בשר לא קבלו, כי אותו היום היה אחד משני הימים בשבוע, שאין בשר ניתן בהם לחיילים מפני התענית.

—אוי, ידידים חדשים! — פנה סיוויליץ לאחר שסעד לבו אל חבורת הטירונים, ששכבה על האצטבא — שכבו, שכבו, נוחו... מחר לא תשכבו... ואולם עמדו, שדים! — הוסיף פתאם במבט עקלתון — למה אינכם עומדים? מי הוא המדבר אליכם?!

—אבל מה אתה, דוד... — התחיל טרנופוב, טירון מפלך פרם, צהוב, מלא אבעבועות, גבוה ומדבר בקושי רב, שלא יכול לעמוד בשום אופן על אי־היושר שבדבר...

—לא דוד הוא לך! — הפסיקו בנזיפה קוניצקי, חייל גבוה מאד, בעל שרטוטי פנים עדינים ותאותניים, שפתים לחות ואספלניות לו על שתי לחייו בן האגף הראשון ומתגאה בזה תמיד; הוא כבר הספיק להסיר מעליו את המונדיר ונשאר בכתנתו האדומה בלבד, מעשה בן בית; קולו היה קול מתפאר, קול מורה ומחנך—לא לפני „דוד" אתה עומד, שד אמוץ, כי אם לפני האונטר־אופיציר העליון סיוויליץ!

סיוויליץ היה אונטר־אופיציר שנשאר בעבודתו למעלה משנות חובתו. הוא כבר עבד באיזה שכר, מה שקורין לזה בקסרקטין: „עור מכור". הוא היה בעל לאשה בפלך פולטבה ואב לארבעה ילדים. מבנה גוו הזקוף היה מחוטב יפה באופן בלתי מצוי. עיניו היו מוגלאיות קצת ומחלת הטרכומה דבקה בהן, אך לחייו היו כל כך עגולות, כל כך נוצצות... בחיי הקסרקטין היתה לו השפעה הרבה יותר גדולה אף מזו של איוואניוק, למרות מה שזה האחרון, בעל שפם מגולח, שהיה ג"כ „למעלה מתורו", ידע פרק בפריטה על הטנבור, למד בהאסכולה שבריגה לאונטר־אופיצירים (כנויו היה משום זה „אונטר אופיציר למופת") וקוה כל ימיו להגיע גם למדרגת „יונקר", בעוד שסיוויליץ היה אשמאי שבאשמאים וידע לחתום את שמו בכבדות מיוחדה, ספרו, שגם בעניני נשים יפה היה כחו

של סיוויליץ מכחו של איוואניוק.

איוואניוק היה שר־האגף הראשון. סיוויליץ שר־האגף השלישי; שר־האגף השני היה יופרייטור שבא אשתקד מן ה„להקה המתלמדת" ושצריך היה לעלות בימים האלו למדרגת „אונטר". שר האגף הרביעי היה האונטר־אופיציר הנמוך יאשיק. אכר מפלך גרודנה, לא גבוה ביותר, אבל גברתן ובעל חזה רם, עינים מלבבות, מהלך מרזני וחוטם אינטלגנטי קצת. גם הוא בא באותה שעה ממשמרתו הקלה. אשר את בית החולים, ומבלי שים לב לכל הנעשה, ישב והתחיל עוסק במעשי רקמה.

בינתים התקרב לטחנינקה. היופרייטור הגוץ, שפניו היו פעוטים וחלקלקים קצת וחוטמו דומה לבולבוס, אל מינץ ושאלו, אם לא ישתו תה ביחד?

—חמין אני יכול להביא,—ענה מינץ,—אבל תה וצוקר אין לי,—הוסיף ויצטחק משום מה.

—מה אתה צוחק? — כעס לטחנינקה.

—איני צוחק — התחרט מינץ.

—ראה, אח! — הזהירו לטחנינקה — מחר כשאוציאך לדריכה. להולכה והובאה, למרוץ—לא תצחק!...

אל המפקד בחצי השעה התשיעית באותו הנשף נלוה כבר קולו של התוף, אשר חסרונו לא הורגש אתמול בהיות כל הבטליון על משמרתו. הטור־טור־טור שלו שפך איזה פחד בנפש.

—סמירנא, הישרת השורה משמאל! — הפחיד איוואניוק את שתי שורות החיילים בראותו את הפלדפבל יוצא ממעונו.

—עמדו לרצונכם...—נגש זמיקוב וקרא בקול דכא וברוך לב—הכל בבית?

—הכל, אדוני הפלדפבל! — קפץ וענה אחד היופרייטורים בהתלהבות, אותו היופרייטור, שהיה צריך בקרוב להיות ל„אונטר" ושהיה עכשיו הממונה על הגונדה.

—מה, — דבר הפלדפבל על עסקי הבית — מחר נתחיל כבר ללמד את החניכים?

—בודאי! — קרא סיוויליץ בהתעוררות.

—ואתה, איוואניוק, תלמד את הגדולים?

—שומע אני, אדוני הפלדפבל!—מצא איוואניוק לנכון לענות הפעם דוקא בדיוק ע"פ חוקי הדיסציפלינה, בשמעו באי־רצון את קול החמוץ, קול התחנונים של הפלדפבל וכאילו היה צר לו על אשר זה כרגע הטריח ככה את גרונו ב„סמירנא" לשוא.

אחר המפקד דרש לטחנינקה, השר הבלתי־אמצעי של מינץ, באזני זה האחרון בשבח החייל הטוב. וחייל טוב מה הוא עושה? משכים לקום בבוקר, עוד קודם שיעור הער, ומגהץ את נעליו של שר האגף, של שר הפלגה...

—אני הייתי מגהץ—ענה מינץ—אלא שמשחה אין לי.

—אני אתן לך! — קרא יאשיק—צריך שתשתדל כי תהיה משחה לך לעצמך, אבל הפעם אתן לך אני.

—תודה.

—לא „תודה", טפש! — צחק יאשיק — לשר אין אומרים „תודה", כי אם:

„בהכנעה מודה אני". דע לך את זאת מהיום והלאה.
—וכתנת לגימנסטיקה יש לך? — העמיק לטחיננקה לשאול.
—גם זו אין לך.
—גם זו אין לך?!
—אין לי.
—לא „אין לי". כי אם: „אין לי, אדוני היופרייטור!"
—אין לי, אדוני היופרייטור!
—איך אין לך? צריך שיהא!
—אבל אם אין לי...
—שמעה אלי! — לא יכול יאשיק לבלי להתערב—אסור לאיש צבא לענות תשובות. אסור לאיש צבא לומר: „אבל"... איש צבא צריך... איש צבא צריך לדעת רק אחת. שומע אני... אקיים... חטאתי... כתונת לגימנסטיקה צריכה להיות לכל איש צבא. ולא אחת...
ולטחנינקה סים:
—מחר תצא אל הגימנסטיקה בכתונת! השג באופן שאתה רוצה. איני רוצה לדעת כלום—ובלבד שתהא!

פרק ט.

סדר השכמת הבקר.

היה החודש נויאבר הרוסי בשנה ההיא, ואולם בקסרקטין, אעפ"י שלוח היה תלוי ב„קנצלריה", כאילו לא ידעו מאומה מן הדבר הזה וכאילו לאיש לא נגע זה. הבצות אשר לפני החנויות של פנטילימיוב וגורימיקין העלו קרח וכפור; ממעל להן פרשה שכבת־שלג דקה את פתותיה; ומעבר השני, מאצל השדה ואוצר החצים, נשב רוח אחר, רוח־קטב מסתער ומילל—אבל שום דבור על האויר לא היה. סגרו כתלי העזרות על הכל ומהכל, חסמו על כל מה שבני־האדם החפשיים דואגים לו ומתענינים בו, ביחוד להטירונים לא היה שום שיח־שיג אפילו עם הבטליונים האחרים אשר בלגיון והכרת מציאותם היתה מתמיהה ומפחידה. הנה שם לצד צפון, אומרים, נצבות החומות של הבטליון הראשון עם הגונדה הראשונה שבו וחייליה הענקיים והדיסציפלינה האיומה שבה—איום! וברוך השם, שאין אנו שם... אבל למי דבר אל זה?... הנה שם בבטליון השני עובדים חיים־סתם וליביל ווייסינקר—מה? והנה בעוד איזה זמן תהיה ראשית השנה, ואז תבוא העבודה כבר ב„חשבון", לא כמו עכשיו, שאינה אלא כנוספות לשלש השנים ושמנה החדשים, אבל כי ראשית השנה מתחילה מיאנואר ועתה „נויאבר"—באמת, מי היה יכול לחשוב בעת ההיא מחשבה שלמה ומסוימה כזו?

היו טרדות אחרות, דאגות אחרות, אשר לא היו עלולות להכנס תחת סוג איזו מחשבות, טרדות, דאגות... יותר נכון: טרדה־דאגה אחת בלתי מצוירה למי שלא חי בה, בלתי תפוסה לזר, בלתי עלולה להתאר...

פתחי החנויות הגדולות של פנטילימיוב וגורימיקין מחשיכים בחלונות. עוד שעתים וחצי לאור־ הבקר. ה„ער", אחוז־שנה, מטלטל אנה ואנה בקסרקטין ומאים בקול מרושל על כל מי שיוצא החוצה בלי האצטלא והכובע. השכמת

הבוקר העתידה קרובה לבוא; קולה המיוחד, הסודי, המשעמם, אשר הנפש תקצר ממנו ותשאל למות, כבר מנסר בחלל הכהה, הקשה וכבד־הנשימה. ריח של משחה לגהוץ־נעלים, של מברשות, של חגורות־עור, של אבק ושל רגלים כואבות. טרנופוב, זה סמל המשמעת, הזריז והמקדים בקימה בכדי להכין הכל, מליט בחתולים עבים את רגליו העקומות והנפוחות מרוב שמוש וגימנסטיקה—וגונח מיסוריו. הער מוצא גם בזה פגם עפ"י דרכו וצועק:

—שד אמוץ! למה אינך נותן לאחרים לישון?

—האונטר־אופיציר צוה לגהץ את נעליו—מתנצל טרנופוב.

—בלי דבורים! — נוטל הער גדולה לעצמו — עוד תספיק לגהץ! שכב, כשאומרים לך: שכב!

טרנופוב הומה וּמשתטח במכנסיו ובנעליו על המזרן' דממה נאנחת.

—לקום!... — מתחיל הער מיד להרעים קולי־קולות— תיכף!... העתיקו את המטות... כבדו את הקזרנה!... מי הוא זה ששפך כל־כך מים פה?... אל התפלה!... אינכם שומעים?... אונטר־אופיציר יאשיק. מי ילך מאגפכם לנקות את בית הכסא?... למה אתם שופכים מי־הרחצה על הקרקע?... לבלי לשפוך!... מדוע אין שומע? האונטר אופיציר סיווליץ מבקש חתיכת בורית... טירונים! שדים אמוצים! שאו בורית להאונטר־אופיציר סיווליץ!...

—רועם הוא החוחול היום — מתלחשים החיילים בנוגע לסיווליץ — הרי מרחץ חם יהיה תיכף לנו!...

—ומפני מה לא נקיתם לו את נעליו, הא? — טוען טרנופוב — אנכי נקיתי לו גם אתמול, גם שלשום, והיום כבר לא היה למי לנקות, והנה לכם בעד עצלותכם.

—אי, המחלק! חתיכת לחם! אָן אבד המחלק?

—הסו!... אתן לחם... אכלו... אינני מוכר את הלחם... אבל מתי יאכלו? הלא האגף הראשון הנהו כבר במעמד...

—תן לפחות חתיכה קטנה...

—עמוד! האגף הרביעי, עמוד לפקודי־הבוקר... יהודים! הניחו את הגלוסקאות שלכם... עמדו לפקודי־הבוקר...

ופקודי־הבוקר מתחילים. מן החיילים הישנים יש שמשתמטים מזה: הללו נוטלים את הקומקום והולכים להביא חמין בשביל האונטר־אופיצירים והיופריי־טורים, הללו הולכים באיזו שליחות אל המבשלה או אל שרי הגונדה. אולם מן הטירונים—אין נקי. כל אגף ואגף לבדו ושרו המפקח עליו. סיווליץ מתנודד ודומה כאילו הוא ממתין רגעים אחדים להכריז על הפקודים, ואולם ההמתנה הרגעית הזאת אינה באה אליו בכדי שיספיקו הכל להתכונן לזה שלא מדעת, ובשעה שיוציא את הפקודה המכריעה: „עמוד!"—יעמדו כולם כאיש אחד.

מסתדרים בשורה אחת. עומדים באופן חפשי. נדודי שינה שפוכים על הכל, אע"פ שישנו מן החצי השעה העשירית עד חצי השעה הששית. לטחנינקה נגש במונדיר בלתי רכוס, מעשה שר, ומוציא מגרונו פקודת „סמירנא" חשאית לכאורה, הדומה לגהוק שאחרי אכילת הדייסא, ואחר כך:

—משמאל לימין על צעד אחד, הת־פ־רד!

השודה פונה כאיש אחד לימין. חד!—צועדת צעד אחד. חד־תרי!—פונה לשמאל. תלת!—ונצבת במערכה. החיילים נמצאים נפרדים איש מרעהו על צעד אחד.

—נו, איך נתפרדתם? — מנענע לטחיננקה בראשו לאות אי־רצון בעלמא -- אָי, אָי ... כאכרים, כאכרים בלתי מלומדים ... חזרה! חזרה חלילה! הת־ל־כד!

החיילים מקיימים. השר חוזר על פקודתו הראשונה. החיילים מצייתים. לטחיננקה נגש לכל אחד ואחד ועושה בו בקורת מפורטת. ממשמש את ה„מונדיר", את הכובע, את המכנסים, ממשמש ממעל, ממשמש מתחת, מצוה להושיט את היד בכדי לבדוק תחת בית השחי; זוכר את כל צוויו מאתמול, כגון לרשום את שם החייל על הבגדים, על הכובע, על הארגז, ובודק אם נתקיים הכל; בודק הוא גם את קרסי המעיל, את הלולאות, את כפתורי האצטלא, אם תפורים הם היטב, אם נצטחצחו כראוי. בודק במקום סתרים שבין הרגלים, אם אין שם קרע. מצוה לחלוץ את הנעלים ומבקר את חתולי הרגלים, צפרני האצבעות, בין האצבעות; עושה הערות, גוער, מחרף. מאיים להעמיד תחת הקשת, למסור עליהם להפלדפבל. ביחוד הוא מרבה בבדיקת אלה שלבו עליהם.

—סטחורשציק! מדוע לא צחצחת את כפתוריך?

—צחצחתי.

—שתיקה! יד לפה! ככה מצחצחים? מינץ! תקנת מה שצויתי לך אתמול?

—כן נכון, האדון היופרייטור, תקנתי.

—הראה.

—הנה.

—זה? כך מתקנים? אה. יהודי! בחוטים לבנים?! הוצא את החוטים האלה, הצביעם ותפור בפעם השניה. ראה צויתיך.

המונדיר הוא כולו טלאי על גבי טלאי, תפר על גבי תפר; התקון היה מתחת, במקום שאין רואים; צבע החוטים לא מעלה ולא מוריד; להצביע החוטים בדיו אפשר גם מבלי שיוציאום מתחלה; עת לתקן אין נותנים, — אבל יד לפה: אל לדבר ואל להתנצל ואל להשתדל להוכיח. כל זה אסור!

כשניתנו קשתות להחיילים הצעירים היו בודקים גם את הקשתות לטחנינקה פותח את הקשת ומעין בו. אַי, חלודה, חלודה! (הוא אומר, ומי יכחישו על פניו?) קשת של מי? של מינץ? נו, קלע נא קצת אל המטרה! שים הקשת אל חזך—עמוד כך, יהודי, עד שאומר לך: הנח. עוברים כחמשה רגעים. היד האוחזת מתעלפת, החנית מתחילה להתמוטט מאליה.

—מי אמר לך הנח, אַ? מי נתן לך הפקודה להניח? אחוז כראוי! האזרוע מתיבשת, גיססת ... עוד רגע — וחרונך הכבוש יכנים את החנית לתוך לבו של המענה ... לפעמים ומיקוב הפלדפבל עובר ורומז ללטחנינקה רמיזת־נזיפה לחדול מכאלה.

לאחר בקורת זו, שעד אשר מתרגלים אליה, היא מפחידה כל היום, מטילה אחריות נוראה ותלויה בכל עת ובכל שעה על ההכרה כענן־עופרת, בקורת זו שלרוב היא מסימת בעונש של „ידים בחלצים" או „קפיצת פנים ואחור" בלי

הפסק, מתחילה הגימנסטיקה עצמה עם הסבובים, התנועות והקפיצות שלא לשם עונש.

במצב רוחם של השרים הנמוכים תלוי הדבר, שלפעמים קודם הגימנסטיקה כרוז יוצא!

—צא החוצה ... לדריכה ... באצטלאות ... בלי אזורים . . . כהרף עין . . . עמוד! . . .

איש אחד מכל אגף נשאר לכבד את הקסרקטין בפעם השנית (אילו היו מכבדין את הקסרקטין בלי הפסקה, גם אז לא היה האבק כלה לעולם!) והכל יוצאים.

הגונדות הט"ו והט"ז עושות-צעדים במחוגה בחצר, והי"ג והי"ד—בחוץ לפני פתחיהן, סמוך לחנויות של גורימיקין ופנטילמיוב וכנגדן.

שלג דק ומחוספס תחת הרגלים. דבדוב אין סופי. טהורים השמים וטהור האויר. שפחות חמות עוברות ומביטות. „טרנופוב! מה, אינך רוצה להראות רגל? ... מרוץ!!... אי. שפעת אני רואה, שפעת! ... בשמאלית, בשמאלית!... התהפכות-למחצה, הימינה... שלמא, טפליא! ..." איזה צחוק נחנק בגרון.

שבים הביתה ומתחילה הגימנסטיקה. „המערכה היא מקום קדוש"— מלמד סיוויליץ דרך אגב, ע"פ ההדרכה, בין פרק לפרק, והקדושה היא בזה, שכשאומרים לך „סמירנא"—מות! ואפילו כשהבית נופל עליך – אל תתנועע עד שיפקדו עליך „התקן את עצמך". הנפשות הצעירות העומדות בשורה נעשות לחטיבת-עיסה אחת, שהמפקד לש בה, משחק בה, מעגלה, מרבעה, מישירה, מעקמה, מעמידה לצד זה, לצד אחר, משמאילה, מימינה, מפרידה, מדביקה, מוציא את ידיה לפנים, לאחור, למעלה, למטה—והכל בקריאות נוראות, במוראים גדולים, בהתמכרות איומה, בהיפנוז משונה, בהזלת זעה, בדריכה ברגל על המשועבד בכדי להתענג על זה.

האכרים בכתנותיהם הלבנות, בלי חגורות העור, ורק בפסים מלוכלכים ונרפשים במקומן, עקבות החגורות, עושים רושם של עדר חתולים גבוהים. בפניהם העיפים עולה איזו הבעה, העומדת וקוראת: כך ניחא לנו וכך יפה לנו. עם התחלת הגימנסטיקה-במכונות, שיש בה איזה רפיון הסדר והצטינות, ואם הצטינות מוכרחה, מתחת השבט, נולדת בקרבם גם מין התעוררות בני כפר למשחק. סיוויליץ בעצמו ביער באש, וכשסטחורשציץ מטיב לעלות בחבל, ללפת את המוטות או לעבור את הקורה, הוא מטופף מסביבו ולוטש עיניו לאחרים: רואים אתם היאך זה טופז, היאך זה רץ, כחתלתול, כחתלתול...

בשביל היהודים שעה זו היא כמעט היותר קשה בכל היום. לימים, יש שערמתם עולה להם להתחמק קצת מזה: בהליכה לעשות צרכים, בעמידה במסדרון וכיוצא בזה. אולם בעידן הטירוניות – אין הצלה. הם עומדים כשורים חולים קטנים לטבח יובלו ועל פניהם שפוך הרעיון: מה זה לנו שאנו סובלים את הענויים הבלתי פוסקים הללו?

קרוב לשעה התשיעית מתחילים האופיצירים לבוא. האופיצירים!

פרק י.

האופיצירים של הגונדה.

לראשונה היה בא השטבס-קפיטן איוואנוב. הוא, מפקד חצי הגונדה הראשונה ובעל ארבעה כוכבים בכתפותיו, היה אמנם גדול במעלה מחברו הפורוציק ליווקובסקי, מפקד חצי הגונדה השניה ובעל שלשת כוכבים, ובכל זאת היה הוא, איוואנוב, מקדים לבוא אל הגונדה מליווקובסקי, אע״פ שבנוהג שבעולם, שהקטן בא קודם לגדול ממנו. זה האחרון, נבער וקפריזי, כרוב האופיצירים, היה בעל פני אצילים פולנים רפים-מגולחים עם עור רך ולבן ושפמים נלפתים אל על; קומתו זקופה ביותר ונעליו מצוחצחות ביותר, ומהלכו והבעת פניו היו של איש סובל משעמום קשה, של איש אשר אהובתו בגדה בו לפני שעה. הוא המעיט לשים לב להטירונים, לא ידע אף אחד בשמו, ולחיילים בכלל התיחס בבוז מוחלט. כשהיה עומד בשעת למוד התורה שבעל פה היה אוהב להפתיע בשאלות, שיבלבלו את ראש החייל ויוכיחו לו את בטולו ואפסותו. פתאום היה שואל:

–ומה אתה, אתה הפרצוף, מה שמך, עושה בקומך משנתך בבוקר?

–בקומי משנתי בבוקר, הוד מעלתך?–מזדרז הפרצוף – בקומי משנתי בבקר, הוד מעלתך, הריני... הריני... מעתיק את המטה ממקומה... מזה מים, הוד מעלתך... מכבד את הקסרקטין, הוד...

–כסיל! – מפסיקהו ליווקובסקי וסר מעליו – כשאתה נעור משנתך אתה לובש את מכנסיך, מכנסיך, פרא אדם! הלובש אתה את מכנסיך אם לא?

–כן נכון, הוד מעלתך.

–מה „כן נכון", אינך לובש?

–לובש, הוד מעלתך.

–שוטה! – מסיים ליווקובסקי – הנך שוטה!

–כן נכון, הוד מעלתך.

קולו הקפריזי, האצילי של ליווקובסקי היה נחר תמיד משכרון ויהי למלה באי-יכלתו לפקד ברמה, ולפיכך היה מתרחק בכל מה דאפשר מלמודי המערכה והסתפק תמיד רק בזה, שהיה משגיח, כי האזורים על אנשי הצבא יהיו מהודקים ביותר, וכשהיה מנסה ותוקע אצבעו לתוך האזור, היה טופח על בטנירם של החיילים וקורא:

–הסתירו את כרסיכם, הסתירו! איזו כרסים!

ליווקובסקי היה בור גמור בכל אותן ההלכות השנויות בעבודת השמירה ותמיד היה נשלח רק בתור עוזר להמפקח על הלגיון. הוא אמנם שנא בגלוי את החובות הצבאיות, האחיר תמיד את המועד של הביאות והיציאות ולא היה חשוב על מיכיילוב שר הגונדה.

לא כן איוואנוב. זה היה דיקן, זריז ומקדים. קומתו גבוהה, יותר ממה שצריך בשביל הגונדה הי״ר, ופניו, פני קוביוסטוס, רוסיים-טפוסיים, ארומים, אינטריגנניים, עם זקן גזוז, גס וצהוב-כהה. הוא לא היה נשוי, וכל תוכן חייו היו: הזונות והקסרקטין. הוא אהב מאד את מלאכת חלוץ העצמות. הראה

בה בעצמו המצאות מהמצאות שונות ושמח לפקד על האונטר־אופיצירים, שילכו הם, לכל הפחות, בעקבותיו... הא, הא, אינם יכולים, Канальи! המלה „קאנאליה" היתה חביבה עליו מאד, ביחוד בשעה שהיה סוטר בעצמו על איזו לחי או שומע על זה, על הכאה שהכו איזה איש־צבא.

הער העומד אצל הפתח מבפנים מתחיל עוד מן השעה השמינית לצאת מרגע לרגע אל המסדרון, להציץ בפתח ולשאול את הער העומד מעבר לדלת מבחוץ: אם לא נראה איש... פעמים שאיזה חיל שב מעשית־צרכיו או מעמידתו במסדרון ומבשר ברתת: הוד מעלתו השטבס־קפיטן איוואנוב הולך! – ואז הער משתעל ומתקן את חגורתו ומתיצב הכן ... אולם לרוב לא יועילו כל ההכנות, והשטבס־קפיטן נכנס דוקא ברגע שלא חכו לו ...

–לקום!! ...

אע"פ שאין יושב גם בלאו הכי.

— סמירנא!!!...—צועק איוואניוק בכל כחו.

הער מושך את האצטלא מעל כתפותיו של איוואנוב. האונטר־אופיציר הממונה על הגונדה נגש אליו ב„רפורט":

— הוד מעלתך, בגונדה הי"ד של הגדוד הקנ"א המא—י לא קרה כל דבר.

ואחר כך:

— שלום, בנים!

— לשלומך... נדרוש... הוד... מעלתך!

בנשימות שונות, אך בלי הפסק.

— לא כך! לא כך!—מזדעזע איוואנוב ואינו שבע רצון מנגינת המענה— לחדול... כמה פעמים הערתי... „לשלומ־ך נדרוש, הוד מעלתך"... „לשלומך"... הבנתם? שלום, בני חיל!

— לשלומך—נדרוש—הוד—מעלתך!

איוואנוב מנסה לתקן ולהעיר עוד פעמים אחדות—אך ללא הועיל. הריפורמה שלו, שתהא הנגינה על „לשלומך", אינה מתקבלת כהוגן. בני־החיל אינם יכולים בשום אופן לאחד את הקול־אחד של המענה עם הנעימות של „לשלומ־ך", ויוצא אחת משתי אלה: או קול אחד, או נעימות, אבל באופן מרוסק. איוואנוב מנענע בידו ומתיאש עד יום המחרת.

— אינכם יכולים לענות שלום!

בכלל היה איוואנוב בלתי שבע רצון לעולם מהשכלת החיילים ותדיר היה מוצא בהם פסולים ונוזף. החיילים התיחסו אליו בעבור זה ברתת, בשנאה ובהערצה מיוחדת.

— להמשיך את הגימנסטיקה!

הגימנסטיקה נמשכת עד בוא מיכיילוב שר הגונדה, מי שלא כבדה ביותר, את הגימנסטיקה, בחשבה למעשה נערות, ושם לב יותר אל סדור המערכה ואומנות הירִיה. הוא בעצמו, מיכיילוב, היה רובה ממדרגה ראשונה, בעוד שאיוואנוב כמעט שלא ידע להחזיק קשת בידו. הקפיטן היה פונה אל החיילים ב„שלום, בנים!" פשוט, לבביי, כביכול, מקבל תשובה ומפקד: להתפזר. לשמע קולו מזנק

זמיקוב הפלדפבל מן הקנצלריה ורץ כנגדו. ברגע הבא היו בתי-המחראות מתמלאים כלם חיילים אצים, נאנקים, משוחחים, מעשנים—ובעוד חמשה רגעים היו כל אותם החיילים עומדים חגורים במערכה עם הקשתות בידיהם.

—מה, פורוציק ליווקובסקי איננו עוד?—פונה מיכיילוב אל השטבס-קפיטן.

— כנראה, פיודור קירילוביץ!—עונה הלז בהשתחויה מיוחדה, האומרת כלום יש מקום לשאול דבר בנוגע לאותו עצל?

איוואנוב בעצמו לא היה עצל כלל. הוא היה רגיל לעבור אחת ושתים על פני שורת החיילים, לדקדק בהלבשת כובעיהם, שיהיו נטויים הצדה, ולתקן את הצגת קשתותיהם עד שיהיו כל המסגרים שוים כחוט השערה, ומלמד, שכשם שהמסגרים שוים, כך צריכים פרצופי כל החיילים להיות שוים.

איוואנוב היה סמל האופיציריות, סמל השימת-לב לחיצוניות, סמל הרעות-רוח הקסרקטית: גם בלמודי החיילים על פני השדה בימי הקיץ, בעניני האקרה, הארב, ההשתטחויות, ההתנפליות וכיוצא בהם טכסיסי-מלחמה, כביכול, לא ידע את הדבר לעמקו, אלא רק הפורמאַליות שבזה. אחר היה מיכיילוב. הוא היה אופיציר ברוח. הוא היקיר מאד את הרוח הקסרקטי. הוא הטיף לא לתנועות יפות, נחפזות, כי אם לתנועות טורפות, בוטחות. הוא היה נוטה לתת אפילו איזה מקום להאיניציאַטיבה העצמית של החייל—אם יש מקום להשתמש במושג זה בנידון שלנו—ולא כפה עליו הר כגיגית בעלמא. הוא שם לב יותר לתוכו של דבר ואהב לחזור יום יום: את לחם המלך הנכם אוכלים... בני המלך הנכם ... בעד המלך ובעד ארץ-המולדת ובעד אמונתנו הפרבוסלבית״...

בשעה שהיה מיכיילוב מלמד „פיכטובניה״ היה שם לב ביחוד שתמלא בדיוק הוראתו: לבתק בחריצות ובמהירות ישר אל תוך הלב ולהרתע לאחור. דבר זה היה יוצא באופן היותר רע אצל החיילים היהודים, ואז היה הוא כועס באופן נורא, ולא היה מכבדם אפילו בהכנוי „אזרחי ירושלים״, כי אם פשוט: מטונפים!

מיכיילוב היה אב למשפחה גדולה, לא עשיר והיה לוה כסף מאת זמיקוב. על ידו לא נמסר מעולם איש צבא לדין, אלא שהיה מענישו על דעת עצמו. עוד זאת היא היה מתיר יציאה לעיר לכל דורש, ומפני כל זה היה מקובל על הכל בתור אב רחום וחנון.

פעמים בשבוע היה מבקר את הגונדה גם המפקד הבטליוני, זרבנוב, סגן-פולקובניק דק ואכזרי כבן חמשים, חסר-שנים ובעל קול אי טבעי, מצפצף. הוא אהב ביחוד להראות כחו וגבורתו על הממונים העליונים. הוא היה בא, שולח לאחוריו פעמים אחדות את האונטר-אופיציר, שהיה נגש אליו ב„רפורט״ („לחדול! לחדול! לא כך נגשים אלי! עיר הפעם!״) ופונה אל החיילים הרוממים כשואל ותמה:

—שלום, אחים?

החיילים עונים: לשלומך נדרוש, הוד רוב מעלתך. ואז היה הוד רוב מעלתו מנפח את לחייו וצועד קוממיות צעד אחר צעד על פני השורה כשהוא מצפצף:

—הביטו, הביטו בי... הביטו על השר ... העבירו את עיניכם עליו... לווהו ... אכלו את שריכם בעיניכם ...

(עוד יבוא).

מלחמה על השכל.

(סוף) *).

מאת

רב צעיר.

לדעתו של מר הורודצקי, לא יצר העם את ההלכה ולא לפי רוחו ונטיותיו הפנימיות נוצרו החוקים. אבל דבר כזה יכול לומר רק אדם, שאין לו שום מושג מהתיצרותם והתפתחותם של החוקים אצל העמים בכלל ואצל ישראל בפרט.

אחד מגדולי חוקרי רוח־המשפט, איהֶרינג 1), אומר: „מתחלה אמרו, שהמשפט הוא תוצאת החוק ואין בו אלא משרירות־לבו של המחוקק, שנתן לעם תורה חרשה, שלא היתה ידועה לו מקודם; אבל עכשיו באו לידי הכרה, שהמשפט הוא תוצאת רוחו של העם עצמו. הרגש הלאומי מתגשם על־ידי מעשים בצורת מנהגים ונימוסים, באופן שהחוק אינו בא על־פי רוב אלא לקיים מה שיש כבר במנהג העם".

וכל חכמי־המשפט מבית־מדרשם של פוכטא ותלמידיו, בעלי „שיטת־המשפט ההיסטורית", מעמידים את כל עיקר יסודו של המשפט על רצון־העם ורוחו הפנימית. רצון־העם ורוחו הוא המניע העליון של כל היצירות ההלכותיות ובלעדיהם אי־אפשר לשום יצירה הלכותית לפלס לה נתיב בחיי העם. גם המושל העליון וגם המחוקק מושפעים הם מרצון העם ורוחו הפנימית, ואין הם גוזרים ויוצרים חוקים אלא על־פי הרהורי־לבו ונטיותיו של העם. „אף־על־פי שהמחוקק בטוח בדבר — אומר איהרינג — שהוא הוא יוצר החוק הזה, שיָצא מלפניו על־פי רצונו העצמי, הרי בעל־כרחו ושלא בידיעתו הוא מושפע ממנו (מן העם). הוא יצר רק את גלמו, אבל נשמה נפח בו אותו הכח הפנימי, שמושל בעם" 2). לדעת פוכטא, אי־אפשר שתהיה להמחוקק הכרה משפטית עצמיה; הוא מושפע מן ההכרה המשפטית הפנימית של העם. ומשום כך אף ההלכה, שהיא באה למשול בשמה וכחה של הממשלה העליונה, יונקת מן המקור הראשון, שהוא רוח העם. ואין צורך לומר, שהמנהגים יסודתם באותה ההכרה הפנימית של הצדק והמשפט השולטת בעם. המנהג שנעשה להלכה אינו אלא סימן, שבו מתגלה הרוח הפנימי של העם. המנהגים אינם באים ע"י הנחה מוקדמת ובתור מסקנות של מחשבה קודמת, אלא הם „מחויבי־המציאות": הם שופעים ובאים מאליהם בכח טבעי, שהוא מונח

---

*) עיין „השלח", חוברת ב', למעלה עמ' 165—173.

1) עיין ספרו: Geist des Römischen Rechts, II, § XXV;

2) שם, I, § V.

באחרות הרעיונות והמעשים של העם. וסכום זה של נטיות-ומנהגים, שיסודתם באחרות-ההכרה של העם, הוא הוא יוצר המשפט. הכרת המשפט של היחיד אינה הכרתו העצמית; זוהי ההכרה של כל העם, משום שכל יחיד חושב ופועל כפרט מן הכלל, על-פי ההכרה העממית הכללית המצויה גם בו. – ואפילו ההנחות והסברות של החכמים, אף-על-פי שלכאורה אינן תלויות ברצון העם, באמת אף הן, אם הן מתקבלות על דעת העם ומשפיעות עליו, נובעות מרוחו ומרצונו, מאחר שחכמת-המשפט בעיקרה היא לאומית ורק כשהיא לאומית היא חכמה אמתית. כך היא דעת חכמי המשפט 1), שהיא בנויה על מופתים היסטוריים ושנתקבלה אצל כל חוקרי רוח המשפט בעמים.

ואם שיטה זו צודקת אצל כל אומה ולשון, שיש להם ממשלה עליונה של בעלי שררה ותוקף, שלפעמים היא רודפת גם אחרי פוליטיקה ידועה בשעה שהיא חוקקת את חוקיה, על אחת כמה וכמה אצלנו, שאין לנו מושלים כבירים, שגוזרים גזרות על-פי רצונם הכביר בלבד. אצלנו בודאי יונקים המחוקקים ובעלי-ההלכה רק מן המקור היחיד והמיוחד, המקור הלאומי האמתי–רוח העם והכרת-הצדק שלו. ולפיכך כל מה שקבעו בעלי-ההלכה שלנו בא בלי ספק מתוך ההכרה העממית האמתית, כי אין הם רואים אלא מהרהורי-לבו של העם. עכשיו, כשנתאבנה הרבנות, אפשר לעשות פירוד בין החכמים והעם. אבל בשעה שהעם חי חיים מקוריים, היו החכמים והעם עולם אחד ואי-אפשר היה לעשות ריוח בין הדבקים הללו. החכמים הטו תמיד אוזן לדרישת העם ובשעה שגזרו גזרות על הצבור זכרו היטב, ש„אין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה". וגדולה מזו מצינו, כי מה שלא קבל העם על עצמו אבד כחו אף בהלכה: שמן התירו משום שלא פשט אסורו בכל ישראל (ע"ז, ל"ו). יתר על-כן: אין הלכה נקבעת עד שיעשה מנהג (מס' סופרים, פי"ד). הלל הזקן, אבי ההלכה, כשנתעלמה ממנו הלכה, אמר: „הנח להם לישראל! אם אינם נביאים–בני נביאים הם" (פסחים, ס"ו). וכן אמרו חז"ל: אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר (ירושלמי מע"ש, פ"ה), וכדומה מאמרים, שיסוד ההלכה הושתת עליהם. וכן התירו חכמים הרבה דברים, אף על פי שהם אסורים על-פי דין, משום שהעם התחיל לזלזל בהם ואמרו: „בכגון דין מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים" (ביצה ל'). וכן אמרו (תענית, כ"ו): „נהגו העם- אורוי לא מורינן, אבל מחוי לא מחאינן"; כלומר: אף על פי שהחכמים מתנגדים למנהג זה ואין מורין הלכה כמותו, אף על פי כן אין מוחין ביד העם שנהג כמנהגו; ועל סמך זה אנו מוצאים הרבה מנהגים, שנשתרשו בחיי העם והניחום החכמים, משום שלא בקשו וגם לא יכלו להתנגד לרצון העם ומנהגיו. וכבר הארכתי בזה במקום אחר 2).

לחנם עושה מר הורודצקי קיר מבדיל בין החכמים ובין העם, להיסטוריה שלנו אין הבדלה זו ידועה כלל. ל ה כ ה ו נ ה עוד היה איזו צל של ממשלה אריסטוקרא-טית, ואף זו לא לבשה אצלנו אותה צורה, שלבשה אצל עמים אחרים–צורה של שלטון ופסיעה על ראשי העם; אבל הנביאים ואחריהם יורשיהם הרוחניים–הסופרים והפרושים לא היו מיוחסים ואצילים, אלא אנשים מן העם. הם הגינו

---

1) עיין: Füchte, Das Gewohnheitsrecht, SS. 79—139.

2) עיין בספרי: „לתולדות השלחן-ערוך והתפשטותו", „השלח", כרכים ד', ה', ו' וט'.

על העם מזונם של האצילים ותקנו תקנות בשבילו, ולעולם הלך העם עמהם נגד המושלים ונגד הכהנים 1). רק הצדוקים היו האריסטוקראטיה השלטונית, שחקקה חוקים נגד רצון העם והעם לא קבלם; הפרושים היו תמיד מורי העם, שהיה כרוך אחריהם מפני שהם עצמם יצאו משדרותיו והיו קרובים לו בדרכי-חייהם. באמת הם לא גזרו „גזרות" על העם במובן הקשה של מלה זו; התקנות שתקנו היו צורך השעה בשביל העם, שהיה פונה אליהם בעצמו בשאלותיו והיה נשמע להם. אמנם, בין החכמים ובין עמי-הארץ היה איזה קיר מבדיל; אבל עמי-הארץ לא היו נמצאים כלל תחת השפעת החכמים, אלא עמדו כמו מחוץ למחנה ולא היה להם מגע-ומשא רוחני לא רק עם החכמים, אלא גם עם העם 2), כי בעטו בכל המצוות שבתורה, שבכתב ושבעל-פה כאחת, ובכן הרי אין לדבר על העול, ששמו עליהם החכמים. אבל כל שאר העם, שהיה מקיים את המצוות שבתורה, לא נבדל מעל החכמים. תקנותיהם היו רצויות לו, כמובן, לא משום שהחכמים הטילו אותן עליו בעל-כרחו, אלא מפני שהתקנות הללו נבעו מרוחו העצמית.—ואף הרבנים יורשי הפרושים, לא היו מושלים ולא בעלי-שׂררה. הרבנים בתור נושאי-משרה זהו חזיון מאוחר, תולדת התקופית האחרונות בישראל. רוב החכמים, שהשפעתם היתה מרובה ועצומה ודבריהם היו נשמעים, כרש"י, הרמב"ם ועיד, לא היו רבנים ממונים על עדותיהם והתרחקו מכל שררה, ואף-על-פי-כן היו דבריהם קודש להעם משום תורתם ויראת-חטאם.—אחד מן האחרונים ממין זה היה הגר"א מווילנא, שאף הוא לא קבל עליו את עול-הרבנות, אלא ישב באהלה של תורה ודבריו היו נשמעים לכל העם. רק ה„צדיקים" של החסידות נטלו שררה לעצמם ותפסו ממשלה בידיהם, הושיבו רבנים והורידו רבנים מכסאותם, ושלחו „אנציקליקאות" כהאפיפיורים הרומיים, עד שנעשו באמת לכת של כהנים מיוחסים, שיחוסם עובר בירושה: „בנן של קדושים" ו„נכדים" הם הם „שלשלת היוחסין"—מה שלא היה בישראל מיום שפסקה הכהונה ועמה היחוס הנמסר בירושה.

ובכלל, רק מי שהוא רחוק מחיי-העם האמתיים ולא חדר לעמקי ההתפתחות הכללית והישראלית יכול להחליט, שלא העם יצר את החוקים ולא לפי רוחו ונטיותיו הפנימיות נוצרו. החוקים הדתיים שלנו, שהם כל-כך יקרים וקדושים להאומה, שהעם מסר נפשו עליהם, ואפילו אערקתא דמסאני, אי-אפשר להם להיות באים מבחוץ, לא מרוחו הפנימי. אלמלי היו באמת כפויים כגגית על העם מצד בעלי-ההלכה ולא היו גדלים מתוכו, כצב זה, שקליפתו גדלה עמו, לא היה העם מחבבם כל-כך ולא היה מוסר נפשו עליהם. עם, שחוקיו לא באו לו מן החוץ—אומר איהרינג—אלא שרוחו יצרם, לא במהרה הוא מניחם ומחליפם באחרים. הם חביבים עליו אפילו כשהם נעשים קשים לקיימם ומתחילים להתנגד לחיי עצמו. ומה שנוצר ומה שנקנה לאדם ע"י יסורים חביב עליו הרבה יותר ממה שבא אצלו מאליו. כעין זה עצמו אמרו חז"ל: „כל מצוה, שמסרו ישראל עצמן עליה למיתה, עדיין היא מוחזקת בידם וכל מצוה, שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה, עדיין היא מרופה בידם" (שבת, קל ע"א). התורה נקנתה לישראל ע"י יסורים, הוא נתן נפשו

1) עיין יומא, ע"א ע"ב.

2) עיין פסחים, מ"ט: „אין מוסרים להם עדות ולא מתלוין עמהן בדרך" וכו'. ודבר זה נאמר לכל העם ולא להחכמים בלבד.

עליה, וגם מה שנתנו לו חכמיו „בדמים קנינהי״, בדמי לבבו, ונעשה שלו, הם נעשו לחלק מחייו, עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ועל־כן לא יעזבם; והוא גם לא יחליפם ולא ימירם בספורי־מעשיות של „יהודים טובים״, ואפילו כל הרוחות שבעולם לא יזיזום ממקומם. אפשר להם לפשוט צורה וללבוש צורה, אפשר להם להשתמר באופן זה או באופן אחר, אבל עיקרם והגרעין שלהם לא יתבטל לעולם!

הלאה מעמיד מ׳ הורודצקי לדין את כל התלמוד ומותח עליו גזר דין קשה: התלמיד, לדעתו, הוא פרי הגלות, גלית רוחנית וחמרית; „הארץ חרבה, וגם העם חרב, ואז התחיל התלמוד להתפתח״; התלמוד בכלל השתדל, לדעתו, להעמיד את היהדות רק על הלמוד הדתי והחוקים הדתיים. ומתוך גנותם של בעלי־ההלכה בא מ׳ ה. לידי שבחם של הקראים, ש„יצאו במחאה עזה נגד החוקים והלמודים ההלכותיים שבתלמוד״; ומן הקראות הוא קופץ ועובר אל הקבלה, „שהיתה תורה שבלב, תורה שלמה, שיטה דתית מיוסדת על הרגש״, ועל־כן לא יכלה, כמובן, לחיות בשלום עם הרבנית, שהקבלה ראתה בה גוף בלי נשמה, קליפה בלי תוך.

איני רוצה כלל לבקר אחרי כל הפרטים שבמאמרו של מר הורודצקי, כאמור למעלה, ורק דוגמאות אחדות אביא, שמתוכן יראה דקירא, עד כמה אין להחלטותיו הבאות בתור „הלכות פסוקות״ שום בסיס היסטירי.

„הארץ חרבה וגם העם חרב—הוא אומר—ואז התחיל התלמוד להתפתח״. אבל כמדומה לי, שגם תינוקות של בית־רבם יודעים, שהמשנה, שהיא היא עצם התלמוד ויסוד ההלכה ושהיא בעיקרה הקיפה את החיים בחומת חוקי־הדת, נוצרה ברובה הגדול בתקופת בית שני, בשעה שהיו בני־ישראל שרויים על אדמתם. אבל מניח אני לו את טעותו זו. יש במאמרו דבר חשוב יותר מזו. הוא טוען כלפי העמדת היהדות על החוקים הדתיים ומאשים בזה את התלמיד; אבל מפני־מה אינו צועד עוד צעד אחד הלאה? כלום התלמוד בלבד העמיד את היהדות על החוקים הדתיים? ומה היא תורת־משה בהקיפה הכללי, אם לא אספת חוקים ומצוות? ובכן התלמוד מהו כי ילין עליו? והרי אילו היינו מבטלים את התלמוד לגמרי כלום היו מר הורודצקי וחבריו מסכימים לקיים רק את כל מצוות התורה לכל פרטיהן ודקדוקיהן: „לא תבערו אש״—כפשוטו, „שבו איש תחתיו״—כמשמעו, „עין תחת עין״—ממש? והרי דבר זה גופו בקשה הקראות ולא עלה בידה! היא בקשה לעקיר את התלמוד ועל־ידי זה כפרה בההתפתחות ההיסטורית של הדת הישראלית ושל הקולטורה הלאומית שלנו, שנתגלתה ע״י יצירת התלמוד—יצירת־רוחה של אומתנו במשך הרבה מאות שנים, ומשום כך לא נתקיימה הקראות אלא בתור כת קטנה במספר ודלה באיכות. אין קפיצות בהיסטוריה, לא לפנים ולא לאחור, וכל קפיצה שלא בדרכה, שמבקשת איזו כת לעשות באימתני, מביאה לידי רסוק־אברים.

מניח אני למר ה. את טעיותיו הגסות, שהקראות יצאה רק נגד החוקים והלמודים ההלכותיים שבתלמוד. דבר ידוע הוא, שהקראות יצאה נגד האגדה שבתלמוד יותר ממה שיצאה נגד ההלכה שבתלמוד, כי בההלכה שבתלמוד הוכרחה סוף סוף להודות במקצת ולפעמים בכל, אבל אגדה חסרה לגמרי בספרות הקראית וכל ספרי הקראים הקדמונים מלאים התנפליות גסות על האגדות שבתלמוד,—התנפליות, שמתוכן נראה, שהקראים לא הבינו כלל את הפואיזיה

שבחלק האגדה. אילמלי היה מר ה. יודע דבר זה, בודאי היה אומר, שלא נתקיימה תורתם של הקראים בידם מפני שלא היתה בה מלחלוחיתה של האגדה. ובדבר זה הייתי מודה לו במקצת; אבל בעיקרה לא נתקיימה הקראות משום שבקשה לכפור בהתלמוד בכלל, שהוא היצירה העממית ההיסטורית של האומה הישראלית וההתפתחות הטבעית שלה. הקראים טעו אותה הטעות עצמה, שטועים מר הורודצקי וחבריו: גם הם דמו, שאפשר לתת תורה לעם ושחוקי-התלמוד הם דברים שבדו החכמים מלבם ולא פרי רוחו של העם, ועל-כן בקשו לתת להעם תורה משלהם, כמו שאמר מיסדם: „עזבו את התלמוד ואני אעשה לכם תלמוד משלי". אבל הם לא הבינו, שהתלמוד הוא תוצאת-רוחו של העם במשך עשרות דורות ושכל דור ודור השקיע בו נשמתו וחייו, ועל-כן אי-אפשר לעקרו בפעם אחת ו„לעשות תלמוד" משל יחיד. — ומשום כך לא נתקיימה תורתם בידם.

גם החלטתו האחרת, שהקבלה היא תורה-שבלב, שיטה דתית מיוסדת על הרגש, שלא יכלה לחיות בשלום עם הרבנות, היא נגד האמת ההיסטורית. הקבלה בעיקרה אינה תורה שבלב; היא שיטה מחקרית-פילוסופית 1), שבאה להשיב על שאלת היצירה והשתלשלות העולמות הגשמיים ע"י אצילות רוחנית; שאלה עמוקה זו באה הקבלה לישב על-ידי מסתורין. אבל בכלל אינה „שיטה דתית מיוסדת על הרגש" כלל, ומכל-שכן שאין אף קורטוב של אמת היסטורית בהנחה זו, שהקבלה יצאה להלחם עם הרבנות. מי היו מחזיקי הקבלה בתחלת צמיחתה? — הלא גדולי הרבנים בעלי-ההלכה; הרמב"ן והרשב"א, ובמקצת גם הריטב"א, וגדולי עמודי-ההלכה האחרונים: ר"י קארו בעל-השו"ע, הרמ"א בעל המפה ועוד — עד הגר"א בכלל. כל אלה היו גדולי-הרבנים וגדולי-המקובלים כאחד, והם הם שהכניסו את הקבלה גם לתוך ההלכה-למעשה, ביחוד בעל ה„לבוש". ואי-אפשר לומר, שכל עיקר גדולתם של החכמים הללו היתה בקבלה לא בהלכה, מפני שזוהי הכחשת המציאות ההיסטורית ממש. ועל זה, שהרמ"א התנגד ללמוד-הקבלה מצד המון-העם, או שהרמ"ק אמר, ש„מעלת בעלי קבלה גדולה על בעלי-מקרא ובעלי-משנה חלק רב", אי-אפשר לבנות בנין שלם, כמו שעשה מר ה. בהחליטו, שמתחלה בקשו בעלי-הקבלה לחיות בשלום עם הרבנות, ואחר-כך יצאו להלחם עמה מלחמת תנופה, ולבסוף לא יכלה הקבלה להתגבר על הרבנות והוכרחה להרכין ראשה לפניה וגם בעלי-קבלה גדולים נסחפו בזרם הרבנות וחוקיה. הראיה, שמביא מר ה. מ„בעל השו"ע, שגם הוא נסחף בזרם הרבנות", אינה אלא תמוהה: כלום עיקר גדולתו של ר"י קארו היא הקבלה? כלום העיקר הוא לא מה שעסק שלשים שנה בחיבור הב"י וכסף-משנה ושו"ע, אלא מה שחבר לעת זקנותו, כשכבר הספיק לסיים את כל חבוריו ההלכותיים, ספר-קבלה קטן-ערך בכמות ובאיכות מפי המלאך המגיד שלו?

וראוי להזכיר את ה. וחבריו, שלא „גלו אמיריקה" כלל. נטיה לרומם את הרוח על החוק כבר היתה בישראל, אבל לא נתקיימה. כשנסתכל בהיסטוריה

---

1) כבר אמר המקובל ר' משה בוטריל בהקדמתו לס' יצירה: „העבודה, שחכמת הפילוסופיה האלהית נעולה במפתח הקבלה"; וכל המקובלים הראשונים אחדו את הקבלה עם הפילוסופיה. ע"י דו"ד ח"ה, פ"ב.

הישראלית. נמצא, שכל המחזות ההיסטוריים, שהופיעו בתקופת בית שני, חזרו ונתגלו כמו באור־חוזר בכל תקופות הגלות. כי תקופת בית שני היא המרכז של היצירה ההיסטורית הישראלית, שכל הזרמים של היהדות נתגלו בה לכל תקפם; ותקופה זו היא הנשמה של ההיסטוריה הישראלית, שנתנה חיות לכל גוף האומה בכל משך הגלות, ורק בכח החיוני שלה אנו ממשיכים את קיומנו בגלות. וכבר בתקופה זו נתגלמה היהדות בשלש צורות, שנתחבבו על שלש כתות: הפרושים, הצדוקים והאיסיים. כל אחת משלש הכתות הללו בקשה לפתור את ההתנגדות שבין החוק והחיים, או בין היהדות והאנושיות, על פי דרכה.

ה„צדוקיות" באה לשעבד את החיים אל החוק, אל האותיות, כדי להקפיא את העם בקרח של החוק; ה„איסיות" באה להמית את החיים ולקפל את העם בקליפת המסתורין ועולם־הרזין, להניח חיי שעה מפני חיי עולם כדי לקרב את „מלכות־השמים"; ורק ה„פרושיות" באה ודרשה להעמיד את החיים על יסוד החוק או, יותר נכון, לשעבד את החוק אל החיים. מכל שלש התורות הללו נצחה זו של הפרושים: תורת האיסיים לא מצאה מקום ביהדות מפני שזו האחרונה היא בעיקרה תורת חיים, תורה של העולם־הזה ולא של העולם־הבא, ואחרי שלא מצאה ביהדות מקום להתבצר עליו הלכה ונטמעה בנצרות; תורת הצדוקים לא יכלה עמוד בפני הזרם החזק של החיים, שהיו דורשים תפקידם ולא נתנו לחוק לשעבדם לגמרי ומפני כן נעשו החוק והחיים צרים זה לזה; ורק תורת הפרושים, שבכל שעה שנתגלה קרע בין החוק והחיים מהרה לאחות אותו ולפשר בין שני אלה, נתקיימה בין היהודים עד היום הזה: אף על פי שגם היא דרשה לסדר את החיים על־פי החוק, אבל לעומת זה לא דרשה לא המתת החיים ולא השתעבדות החיים, אלא צמצום החיים במסגרת החוק, כי האמרה שלה היתה: „אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש".

ואף בגלות נתגלו שלש הצורות הללו של היהדות, ואף בה לא נתקיימו שתי הצורות הראשונות ונשארה רק הצורה השלישית—היהדות הפרושית. ה„צדוקיות" לבשה בגלות את צורת הקראות—ולא נתקיימה, וה„איסיות" לבשה את צורת הקבלה והחסידות וה„מוסר", ואף לכל אלה אין תקוה להתקיים מפני ששרשיהם מועטים בחיי האומה מאז: שרשים מרובים יש רק להיהדות הפרושית כבימי בית שני כן גם בימינו.

החבה היתרה, שנודעת בספרותנו להחסידות בפרט ולתורת הרגש, הרזים והמסתורין בכלל, אין היא אלא חזרה אל העבר—אל שיטת־האיסיים, שלא הצליחה בישראל. מחקים אנו בזה את הנצרות, שהיא אמנם תורת־רזים מיסודם של האיסיים, מצד אחד, ואת ה„רביים" של החסידות עם „תורתם" הבלתי־מובנת—מצד שני. מבין אני, אם הספרות היפה באה לטפל בחסידות בתור ענין פיוטי, שראוי הוא להשאר לדורות, ובפרט אם היא מתוארת על־ידי סופרים בעלי־כשרון כי"ל פרץ ויהודה שטיינברג ועוד; אבל כשבאים בני־אדם להעמיד את כל היהדות כולה על ת ו ר ת החסידות כעל איזו שיטה למודית אין זה אלא „שדוד־המערכות" ממש.

ומר ה. אינו מסתפק בשבחים מופרזים להחסידות; מתוך שבחה של זו הוא בא לידי גנותה של ה„מתנגדות" והוא מתנפל על הגר"א, על הישיבות ועל

הרבנות בכלל ועל אותן של אותו הדור בפרט. הוא שואל: מפני מה זכה הגר"א לשם גאון? מה עשה בשביל העם? — אבל הוא שכח, שאצלנו, עם־הספר, „גאונינו" הם גאוני־הרוח, גאוני־התורה. ר' אליהו מווילנא היה גאון התורה, ככל הגאונים שקדמוהו, שישבו כולם באהלה של תורה. אותה שאלה, ששואל הורודצקי על הגר"א, אפשר לשאול גם על האלפס, רש"י, הרא"ש, רשב"א וכל שאר הגאונים, כי גם אלו היו רק גאוני התורה וגם הם הניחו אחריהם רק ספרים. ואם גאוניותם אינה חשובה בעיני הורודצקי, מפני שעצם הספרים, שבהם נתגלתה גאוניותם, אינם חשובים בעיניו, הרי ערכם ההיסטורי של כל גאוני ישראל אינו נערך מנקודת־הראות של מר הורודצקי, אלא מזו של העם: זה העם, שהגה בספריהם יומם ולילה ומצא בהם קורת רוח, ונתפעל מהם, והכניס לתוכם את רוחו ונשמתו — זה, העם, שמר ה. הוא הטוען שלו, מצא בהם גאוניות. ואם מר ה. מדבר לא על העם הקורא והשונה, אלא על עמי־הארצות, ששום דבר רוחני אינו חשוב בעיניהם, הרי אפשר לשאול שאלת: „מה אהני לן רבנן?" לא על גאוני־ישראל בלבד, אלא אף על רוב גאוני אומות־העולם. אפשר לשאול, למשל: מה עשו קאנט, הגל, שופינהויער ועוד בשביל המון־העם? וכן אפשר לשאול: מה עשו בשביל עם (־הארץ) זה גרץ, צונץ ועוד, שאף הם לא עסקו בצרכי הצבור, אלא המיתו את עצמם באהלה של תורה? — אילו היה מר ה. בא לשאול: במה זכה ר' אליהו מווילנא להקרא בשם „גאון תלמודי" בעוד שלא הניח אחריו אלא הגהות והערות? — היתה שאלה זו בעינינו שאלה ספרותית, שראוי לדון בה. ועליה משיבים כל גדולי התורה, שהתעמקו בציוניו והערותיו, שזכה לכך מפני שהיה זך־השכל ושנון מאוד, כל שערי התורה היו פתוחים לפניו והוא גלה אור חדש בלמוד התורה על פי פשוטה ומתוך עומק־ההגיון באחד, שבר את כל מגדלי הפלפולים, שנבנו בשעתו, והחזיר את עטרת התורה ליושנה, למקורה, ואילמלא הוא — מי יודע עד היכן היה הפלפול מגיע. הוא היה גאון, מפני שהיה סך־הכל של הספרות התלמודית ומאסף לכל המחנות של ספרות ההלכה, מפני שברר וזקק וצרף את הנוסחאות ולא הניח אחריו מקום להתגדר בו. באמת אחרי הגאון ראויה היתה ספרות־ההלכה להיות נפסקת ככח מקורי וכל הבאים אחריו היו צריכים ללכת בדרכו, כלומר, להצטמצם בבירור דברי הקדמונים, בהשואת המקורים ובצרוף הנוסחאות. ולא במקרה מתחלת מיד אחרי הגר"א תקופת חכמת ישראל, שתעודתה להביא בבקורת הגיונית את דברי הראשונים עד זמנם ולא להוסיף חבורים חדשים בספרות זו, שכבר כלה כח־המוליד שלה. וכך אפשר לומר, שהגר"א הניח במדה ידועה יסוד להבקורת התלמודית ההגיונית ולחכמת־ישראל, ובמובן זה היה גם גורם להשכלה. אמנם, מר ה. חולק על זה, ובודאי אי־אפשר לומר, שהגר"א היה הגורם היחידי להשכלה: הרבה גורמים היסטוריים היו לה להשכלה, שעל־ידיהם חדרה אל רחוב־היהודים ברוסיה. אבל זה ברור, שהגר"א לא עכב את התפשטות ההשכלה ולא הניח מכשולים על דרכה ככל הרבנים שקדמוהו, וביחוד כגדולי החסידות. והרי זוהי עובדא, שאי־אפשר לפקפק בה, שהגר"א חבר את „איל משולש" על המדידה ועורר את החכמים לחבר ולתרגם ספרי חכמה. חזיון כזה, שאחד מגאוני התורה יעסוק בעצמו בחכמה בפומבי ויעורר אחרים לכך, לא ראינו כמעט מימי רב סעדיה

גאון והרמב"ם. ואילמלי היה הגר"א מכריז חרם על ההשכלה והיה רודפה, כמו שרדפוה החסידים, בודאי היה בכח השפעתו העצומה להרחיק את ההשכלה מלחדור לתוך חיי ישראל לאורך ימים. ולעומת זה רואים אנו, שבכל מקום, שאנו מוצאים את החסידות בתקפה, כמו בפולין, בגאַליציה, בווהלין ופודול, שם אנו מוצאים את ההזיות ואת ההתנגדות לכל מדע והשכלה עד היום. ובכלל קבלו המתנגדים את ההשכלה קודם להחסידים, כי החסידות היתה כתרים בפני ההשכלה. אמנם, מר ה. מצדד בזכותה של ווהלין, שממנה יצאו, לדעתו, השכלה ואורה לישראל, והוא חושב כרוכל את כל הסופרים שיצאו מווהלין מריב"ל ואילך; אבל הרי גם הוא יודה, שכל הסופרים הללו לא היו מושפעים ישר מן החסידות, ולהפך, היו מתנגדים לה בכל כחם. וחוץ מזה, הרי אין להביא ראיה מיחידים, שהתרוממו על סביבתם; אם א נ ו אומרים, שבליטא נתפשטה ההשכלה יותר מבווהלין, אנו מכונים להשדרות הרחבות של העם ולא ליחידים. וכי בליטא המתנגדות התפשטה ההשכלה יותר מבווהלין החסידית — דבר זה הרי קשה להכחיש. אולם מניח אני את כל הוכוח הזה משום שרחוק אני ממין „פטריוטיסמוס מקומי" כזה לצדד בזכות ארץ ההיידאַמאַקים או ארץ ה„לאטוויים" ולמי יש יותר חלק בהפרחת ההשכלה ברוסיה.

יותר חשוב הדבר להשיב על הדברים הקשים, שכתב מר ה. על ה י ש י ב ו ת בבלל. הוא שואל: מה נתנו לנו הישיבות בכלל? איזו טובה השפיעו על המוני העם? שאלה זו היא שאלה רק למי שאינו מודה בעיקר למוד התורה. הישיבות הרי הן האַקדמיות שלנו, שהפיצו את למודי היהדות בכל דור ודור. הישיבות היו תמיד האספקלריא של היהדות שבדור, שעל־פיהן אפשר היה להכיר את רוח העם שבאותו הדור. „מה נתנו לנו — שואל הורודצקי, — ישיבות סורא ופומפדיתא, ישיבות אשכנז וצרפת, ישיבות פולין וליטא? כלום השתדלו מנהיגיהן והלומדים בהן להפיץ בין העם תורת חיים ואהבת הצדק והיושר? כלום השתדלו להרים את העם במדות ומוסר, להעיר בו את המחשבה, הרגש והאמונה?" — גזר־דין קשה כזה על הישיבות ההיסטוריות, שהפיצו את תורת היהדות, שלפי דעת כל טובי עמנו היא תורת חיים ואהבת הצדק והיושר, עדיין לא שמענו גם מפי שונאי ישראל. כי במה עסקו לומדי הישיבה ומנהליהן אם לא בהפצת תורת חיים ומוסר ואהבת הצדק? כמדומה לי, שבני הישיבות בכל הזמנים לא עמדו במדות ומוסר במדרגה פחותה מבני שאר העמים. ומה הם ה„מחשבה, הרגש והאמונה", שעליהם מתגעגע מר ה.? כלום רק אותם של החסידות וההזיה המסתורית? האמנם אין מר ה. מבין עד היום להתיחס אל חזיונות היסטוריים בהשקפה היסטורית ולא בהשקפה של הזמן החדש, כמו שלא הבינו זאת ה„משכילים" מן הדור שעבר?... אבל הוא מדבר גם על הישיבה הגדולה של זמננו, ישיבת וולוז'ין, והוא צועק: „כמה כשרונות מצוינים הלכו לאבוד על־ידי ישיבה זו, כמה מוחות גדולים, שיכלו באמת להביא תועלת להעם, כלו לריק על ידה"! ומה ידאב הלב לקרוא דברים כאלה בלשוננו הלאומית! ישיבה, שהעמידה ארבעה דורות של רבנים, סופרים, משכילים וסתם יהודים לאומיים, לא הביאה תועלת להעם! כלום לא יצאו מישיבה זו עסקנים טובים, דרשנים טובים, מורים ומחנכים טובים? והאמנם אלמלא היו חניכי הישיבה הזו

לומדים בה תורה והיו עמי הארץ, או אילמלי היו עוסקים בה בהזיות, בקבלה וחסידות, היו הם מביאים תועלת יותר מרובה? וכלום בשביל שעסקו בתלמוד–זה הספר הלאומי הישראלי המיוחד–כבר נגזרה עלירם כליה?–וכל זה כותב מר ה. כדי להראות את יתרונן של האגדה, הקבלה והחסידות על ההלכה, הרבנות וה„מתנגדות", כאילו אין החסידות נבנית אלא מחורבנה של הרבנות. אין למר ה. ה„ידיעה" ההיסטורית, שדבר אין לה עם „צרור־בזכות" ושעל־פיה כל תנועה, שנתעוררה בשעתה, בודאי נתבצר לה מקום באומה. החסידות בשעתה היתה כתרים בפני הפורעניות מבחוץ של אותה שעה ובפני הקרירות והיבשות מבפנים, והיא הכניסה זרם־חיים חדש לתוך היהדות, זרם של רגש, של לחלוחית והתפעלות פנימית–וזו תהלתה, למרות כל מגרעותיה והשטות שבה; אבל סוף סוף קשה להכחיש, שהחסידות בכללה היא נסיגה־לאחור על דרך התפתחות היהדות: אחרי שהעם כבר יצא מחתולי־ילדותו, אחרי שכבר היו לו חכמים כהרמב"ם, הרלב"ג, ר"ח קרשקש וכדומה, שהוציאו מן היהדות כל מה שאין לו מקום בשכל, חזרה היהדות לאחור, למעשי ילדות שבאומות, והיהודים מתחילים להאמין במופתים ובכח קדושת אמצעי, המוריד שפע מן השמים, ועוד שטות ומעשי־ילדות כאלה. אף על פי כן, אחרי שאי־אפשר לבר בלי תבן והרגש והשירה שבחסידות לא באו בלי ההבלים והמופתים של ה„יהודים הטובים", אנו מוכרחים לקבל את הטוב ביחד עם הרע שבו ואנו אומרים, שהחסידות אף היא בריאה יהודית היא, אף על פי שהיא בריאה משונה; וסוף סוף היהודי החסיד באמת, שהאמין באמת ב„צדיקו" והיתה לו „אמונת־חכמים", שה„רבי" נותן לו שפע מן השמים ומוחל לו עוונותיו, והיה חוטף שיריים ומספר ספורי־נפלאות, הרי היה יהודי אדוק, שהיה לו קשר אמיץ אל היהדות ההיסטורית, כי הוא היה בכל הנהגתו יהודי ככל היהודים והיה מקיים את היהדות המעשית בכל פרטיה ודקדוקיה, וגם היה לומד את התורה, אף על פי שבסתר לבבו אפשר שהיה מאמין, שתורת־הנסתר נעלה היא על תורת הנגלה. וסוף סוף הרי כמה גאונים וגדולי־תורה דבקו בחסידות, ולא עוד, אלא שאפשר הדבר, שאילמלא דבקו בה תלמודים גדולים כהרב ר' שניאור זלמן אבי ה„חב"ד", שבכלל הכנים מעט אור של שכל לתוך ערפל החסידות, והרבה גאונים אחרים, היתה החסידות ה„צדיקית", החסידות הבורית והפראית נשארת רק כת ישראלית, שסוף סוף היתה נפרדת מעל ישראל, ורק מפני שגדולי המוח נתקרבו אליה אף הם–נעשתה מזיגה בין הרגש והשכל והחסידות התקרבה יותר ויותר אל מקור היהדות ההיסטורית. בכל אופן, אפילו החסידות הפראית לא היה לה קיום בלי תערובת של השכל, בלי התורה התלמודית ובלי היהדות המעשית. אבל אם אנו בימינו, שאבדה האמונה ב„צדיקים" מלבנו וגם את המצוות המעשיות לא נרצה לקיים עוד–נבוא לכפור לגמרי ביהדות המעשית התורנית, שהיא היהדות ההיסטורית, ולהעמיד את כל היהדות כולה רק על השירה של „אמונת־חכמים" וחטיפת־שיריים ובכלל על ה„רגש" בלבד, נסכן בזה את קיום היהדות כולה. כי עם שלם אינו יכול לחיות על הרגש בלבד כמו שאינו יכול לחיות על הדת בלבד, בלי חיים מדיניים ולאומיים. הרגש הדתי נתן לנחלה רק להמאמינים ולמי שיש בו נשמה פיוטית, אבל המעשים שבדת יש בהם הרבה

נימים של לאומיות, שנארגו ונטוו לפעמים גם בתערובת של חוטים מדיניים, ואלה מחברים ומקשרים את כל בני-ישראל בתפיצות הגולה ועושים אותם חטיבה לאומית אחת בעולם. זהו סוד קיום עם ישראל על בסים היהדות המעשית, שהוא בא במקום הבסים הלאומי והמדיני שבאומות. ומשום כך פלטה היהדות את כל הכתית שבישראל, שכפרו ביהדות המעשית: היא הרגישה בהן סכנה עצומה להקיום העצמי שלה. וסכנה כזו יש גם באותה היהדות החדשה, שכמה סופרים מישראל התחילו לדבר עליה בימים האחרונים. „יהדות מחודשת" זו אינה אלא אוירית, כי לעת-עתה אין אנו מוצאים בה אלא שלילה בלבד: הקולטורה העתיקה שלנו אינה ולא כלום, המוסר הלאומי ראוי להדון בגניזה, התורה עתידה להבטל, התלמוד צריך להעקר ומכל-שכן נושאי כליו, היהדות המחקרית כבר נתישנה והעיון בה אינו אלא אבוד-זמן, מקלט בטוח ומרכז רוחני גם הם כבר שמות שנתרוקנו מתכנם. ובכן משאירים לנו ה„יהודים החדשים" ספורי נפלאות ומעשיות מ„צדיקים", והמתנגדים שביניהם כופרים גם בזה. ה„ספרים", שהניחו ה„גאונים", אינם כלום, שהרי לא הביאו תועלת להעם, וה„אנשים", שהשאירו ה„צדיקים", אפילו אם נניח, שהיו בשעתם אנשים חשובים, הלא כבר אינם. ובכן על מה ועל מי תתקיים היהדות? על יצירות ה„בֶּלֶטריסטיקה" הז'רגונית (ובקושי—גם העברית), שאפשר למצוא בספריות הלועזיות הרבה גדולות וטובות מהן? ומי יערוב לכם, שמחר לא יעמדו בניכם ויכפרו גם באלילכם זה, ואז היהדות מה תהא עליה? כלום אפשר לו לעם שלם להתקיים על שלילת הישן בלבד?

לנו אומרים, שאחרי הריסות הגטו אי-אפשר שיחיה ישראל על היהדות הישנה, היהדות התורנית והמעשית. אבל מפני-מה אפשר היה לחיות על יהדות זו שני אלפים שנה? ואפילו המצוות המעשיות כלום אי-אפשר לקיימן כולן או מקצתן לשם קיום-היהדות? כלום קיימי מצוות אלו מאז ומעולם רק המאמינים הרתים? בכל דור ודור היו בין הלומדים כמה „חקרנים" וגם כופרים במקצת ובעיקרים, שאף על פי כן קיימו את היהדות המעשית בפועל מפני שבלא זה אי-אפשר היה להם להתקשר אל האומה הישראלית. שפינוזה, לאחר שכבר נתפקר ולא היה לו שום קשר אל האמונה הישראלית, היה עדיין מבקר את בית-הכנסת בשבתות כל עוד שלא בקש לצאת מכלל ישראל. ואם נודה על האמת אנו צריכים לומר, שהרמב"ם ז"ל וכל תלמידיו החקרנים, שלגביהם היו כל ההוויות דאביי ורבא דבר קטן ותכלית השלמות האנושית היתה להם העסק בפרדס, בלי ספק קיימו את כל המצוות המעשיות ולא עברו אפילו על דקדוק קל של דברי סופרים בוודאי לא מצד אמונה פשוטה, המונית-דתית, שהתרוממו עליה הרבה, אלא מפני שהרגישו בחיוב קיום המעשים לשם קיום היהדות הלאומית. וכן היו צריכים לעשות אף בימינו, עד כמה שאפשר, גם כל אלה, שהשכלתם הוציאתם מן האמונה התמימה, אבל רוצים הם בקיום היהדות. אלה, שאין קיום זה חשוב בעיניהם ובכלל קשה להם לקבל על עצמם עול של תורה ומצוות, לא יעשו כדבר הזה; אבל מה לאנשים כאלה ולספורי-מעשיות של בעלי-הזיה? הרי סוף סוף ספורים כאלה גם-כן יש בכל העמים והלשונות. וכי מספירים כאלה או מן הספרות היפה הנבנית על יסודם יבנה עמנו?

ובדברי א"ה אין כיונתי כלל להפחית את ערכה של הספרות החדשה, שבין בוניה יש בעלי-כשרון ראויים לכבוד. אבל כלום כבוד זה מחייב לבזות את הספרות הישנה? צאו וראו, איך אומות-העולם מעסיקות את מוחות כל הצעירים בגימנסיות בלמוד הספרות הישנה שלהן, שבאמת אין חשיבותה מרובה (איזה ערך קולטורי יש, למשל, ל„מלה על הגדוד של איגור", ל„העצות של הדומוסטרוי" וכדומה, שכל תלמיד מחויב לדעתן על פה?), ואין שום אדם חולק על זה, מפני שהכל מבינים אצלם, שכל עם צריך לכבד את ילדותו אפילו כשהיא מביישת את זקנותו, משום שאלמלא הילדות לא היתה באה הבחרות. לא כן אצלנו: מכיון שנצנצו איזו ספרים חדשים, כבר גוזרים כליה על הישנים! והרי ההבדל שבין ספרותנו הישנה ובין זו של אומות-העולם גדול מאד: סופריהן החדשים באמת גדולים הם מן הישנים, בעוד שסופרינו החדשים שלנו, אפילו המעולים שבהם, ננסים הם לגבי הענקים הקדמונים שלנו: מעולם לא הגיע ולא יגיע אפילו אחד מהם לקרסוליהם של הנביאים ועדיין לא היתה לנו בזמננו יצירה ענקית כהמשנה, כספרי הרמב"ם, כהכוזרי וכדומה. ועל ספרות ישנה כזו באים אנשים, שלא ירדו לעומקה, לגזור כליה!

לא כך צריך להתיחס להקולטורה העתיקה של העם היותר עתיק שבעולם! דע את עצמך--זהו החוב הראשון לאדם ומכל-שכן לאומה שלמה. עדיין אין לנו תולדות הקולטורה הישראלית מזמן התלמוד, עדיין אין לנו תולדות המשפט הישראלי, עדיין אין לנו ספר מקיף על התורה—וכבר באים צעירינו לבטל את כל אלה. במקום לבנות בנינים נצרכים כל-כך באים הם להרוס מה שנשאר עוד לפליטה!

היש מכאוב כמכאובנו?

(מחזיונות הנביאים האחרונים).

... וְהָיָה כִּי יֶאֶרְכוּ הַיָּמִים—וְהִנָּם כְּכָל יְמוֹת-עוֹלָם,
מַרְאֶה אֶחָד לָהֶם וְלַתְּמוֹל וְלַשִּׁלְשֹׁם,
יָמִים סְתָם, מְעוּטֵי-נַחַת וְרַבֵּי-יְגִיעָה,—
וְתָקַף הַשִּׁמָּמוֹן אֶת הָאָדָם וְהַחַיָּה יָחַד,
וְיָצָא אִישׁ עִם דִּמְדּוּמֵי חַמָּה אֶל שְׂפַת הַיָּם לָשׂוּחַ
וְרָאָה וְהִנֵּה הַיָּם לֹא יָנוּס —
וּפִהֵק;
וְאֶל הַיַּרְדֵּן יֵצֵא—וְהִנֵּה לֹא נָסוֹג לְאָחוֹר—
וּפִהֵק;
וְאֶת הַכִּימָה וְאֶת הַכְּסִיל יִרְאֶה—וְהֵם מִמְּקוֹמָם לֹא מָשׁוּ—
וּפִהֵק.
וְיָשְׁבוּ וְשָׁמְמוּ אָדָם וְחַיָּה גַּם יָחַד
וְכָבֵד עֲלֵיהֶם מַשָּׂא חַיֵּיהֶם;
אִישׁ אִישׁ שְׂעַר רֹאשׁוֹ מִשִּׁמָּמוֹן יְמָרֵט
וּשְׂפַם הֶחָתוּל יִקָּרֵחַ.

אָז יַעֲלוּ הַגַּעְגּוּעִים.
מֵאֲלֵיהֶם יַעֲלוּ, כַּעֲלוֹת פִּטְרִיּוֹת-בְּאֻשִׁים
בְּקוֹרַת עֵץ-רָקָבוֹן.
וּמִלְאוּ הַגַּעְגּוּעִים אֶת כָּל הַנְּקָבִים וְאֶת כָּל הַסְּדָקִים

כִּמְלֹאת סְמַרְטוּטִים כֵּלָמֵי.
וְהָיָה כִּי יָשׁוּב אִישׁ אֶל אָהֳלוֹ לֶאֱכֹל פַּת־עַרְבִית
וְטָבַל אֶת פִּתּוֹ וְאֶת דָּגוֹ הַמָּלוּחַ בַּחֹמֶץ—
וְהִתְגַּעְגֵּעַ;
וְשָׁתָה אֶת כּוֹס פּוֹשְׁרָיו הָעֲכוּרִים—
וְהִתְגַּעְגֵּעַ,
וְחָלַץ אֶת נַעֲלוֹ וְאֶת פֻּזְמְקוֹ בִּפְאַת מִטָּה—
וְהִתְגַּעְגֵּעַ.
וְשָׁכְבוּ וְהִתְגַּעְגְּעוּ אָדָם וְחַיָּה גַּם יָחַד,
אִישׁ בַּחֲלוֹמוֹ יְיֵלִיל מִשִּׁפְעַת גַּעְגּוּעִים
וְעַל גַּג־פַּחָיו יְיַבֵּב וְיִשְׂרֹט הֶחָתוּל.

אָז יָבֹא הָרָעָב.
וְשָׂגָא הָרָעָב וְנִפְלָה, אֲשֶׁר לֹא הָיָה כָּמֹהוּ,
לֹא רָעָב לַלֶּחֶם וּלְחָזוֹן, כִּי אִם—לַמָּשִׁיחַ!...

וְהָיָה בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר, כִּמְעַט תָּנֵץ הַחַמָּה,
וְאִישׁ מִמִּטָּתוֹ וְאִישׁ מִסֵּתֶר אָהֳלוֹ
רְצוּץ־נְדוּדִים, שְׂבַע־חֲלוֹמוֹת וְרֵיק־נֶפֶשׁ יָקוּם,
וּבְעוֹד קוּרֵי שְׁנַת־רֹגֶז בְּעַפְעַפָּיו
וְחֶרְדַּת לַיְלָה בַּעֲצָמָיו,
וּבְעוֹד יְלֵל־הֶחָתוּל וּשְׂרוּט־צִפָּרְנָיו
יְחַטְּטוּ בְּמוֹחוֹ וּבִקְרָבָיו—
וּמִהֵר אֶל זְכוּכִית חַלּוֹנוֹ וּמָחָה מֵעָלֶיהָ הֶבֶלָהּ
אוֹ אֶל סַף אָהֳלוֹ יַשְׁכִּים וּבְכַפּוֹ עַל עֵינָיו יַאֲהִיל
וְנָשָׂא עַיִן דְּלוּחָה, קוֹדַחַת וּרְעֵבַת־יֵשַׁע
אֶל עֵבֶר הַמִּשְׁעוֹל הַקָּטָן אֲשֶׁר מֵאֲחוֹרֵי קַרְפִּיפוֹ
וְאֶל צֶלַע תֵּל הָאַשְׁפָּה אֲשֶׁר מִמּוּל בֵּיתוֹ—
וּבִקֵּשׁ אֶת הַמָּשִׁיחַ!
וְהֵקִיצָה הָאִשָּׁה מִתַּחַת הַשְּׂמִיכָה וְתִתְגַּל
וְהִיא פְּרוּעַת־רֹאשׁ וּמְעוּכַת־בָּשָׂר וַעֲכוּרַת רוּחַ,

וְאֶת דַּדָּהּ הַצּוֹמֵק מִפִּי תִינוֹקָהּ תַּשְׁמֵט
וְהִטְּתָה אֹזֶן וְהִקְשִׁיבָה רַב קָשֶׁב :
הַאֵין הַמָּשִׁיחַ הוֹלֵךְ?
הַאִם לֹא עָלָה קוֹל נַעֲרַת אֲתוֹנוֹ ?
וְעוֹלָל מֵעֲרִיסָה יַגְבִּיהַּ רֹאשׁוֹ
וַעַכְבָּר מֵחוֹרוֹ יָצִיץ :
הַאֵין הַמָּשִׁיחַ הוֹלֵךְ ?
הַאִם לֹא קִשְׁקְשָׁה מְצִלַּת אֲתוֹנוֹ ?
וְשִׁפְחָה נוֹפַחַת בַּמֵּחַם מֵאֲחוֹרֵי הַכִּירַיִם
אֶת פַּרְצוּפָהּ הַמְפֻחָם תְּשַׁלַּח חוּצָה —
הַאֵין הַמָּשִׁיחַ הוֹלֵךְ ?
הַאִם לֹא נִשְׁמְעָה תְּרוּעַת שׁוֹפָרוֹ ?

ח. נ. ביאליק.

„העתיד".

(בקורת) 1).

„לא זכות ולא חובה ליהדות אנו מבקשים אלא הבֵרור, לא סנגוריא ולא קטגוריא אלא שורא דדייני". „כך יפה לנו – בשביל השארת־הנפש הלאומית שלנו. „הברור בכל אלה הענינים... מתוך הכרתנו המדעית והרגשתנו האסטיטית עכשיו... אינו ענין לחקירה אקדמית בלבד... מהבירור הזה צריך שישאבו אלה (אישי אומתנו) תכניחיים להוה שלהם ועוז וגבורה למלחמת עתידם!"–. בפראזות אלו, שהן לקוחות מן המאמר־הפרוגראמתי של מערכת „העתיד" 2), מסומנות היטב תעודתו ותכליתו של מאסף חדש זה.

אפשר להאמין או לא להאמין באפשרות לקיים את הנפש הלאומית של איזה עם על־ידי ספרים ומאמרים. עוד יותר אפשר להטיל ספק בדבר, אם אפשר ליהודים, יהיו מי שיהיו, להתיחס ב„שודא דדייני" לדבר כהיהדות, שכל־כך הרבו לסבול ומרבים לסבול עליה עד היום. אבל זה ברור, שאֵלה המציגים להם את התעודה והתכלית שראינו למעלה, חייבים לברר את עניני היהדות „מתוך ההכרה המדעית וההרגשה האסטיטית של עכשיו"; שהרי לא במה שאפשר היה להשקיט את הספקות בימי הרמב"ם או גם הרמ"ד והרנ"ק אפשר להשקיט את הספקות של בן דורנו.

ודבר זה, שאי אפשר בלעדיו, אין אני מוצא ברוב מאמרי המאסף שלפנינו.

חוסר „ההכרה המדעית וההרגשה האסטיטית של עכשיו" בולט ביחוד במאמרו של ש"י איש הורוויץ „ר' יהודה הלוי". כי כלום סימן ל„הכרה מדעית" –ועוד של עכשיו!–הוא מה שמר הורוויץ, במקום להרצות את שיטתו של ר' יהודה הלוי ולהראות את מקומה בהשתלשלות־ההפתחותה של ההכרה הלאומית בכלל ושל ההכרה הלאומית הישראלית בפרט, מתוכח עם ר' יהודה הלוי בהתלהבות עצומה ותאות־נצחון גדולה-כאילו לא נוספו במשך שמונה מאות השנה, שעברו מזמן „הכוזרי" ועד היום, למצדדים בזכות קיום האומה הישראלית שום הוכחות זולתי אלה, שהציע ר' יהודה הלוי בזמנו? וכלום סימן ל„הכרה מדעית" הוא מה שבמקום להתפעל מזה, שר' יהודה הלוי, שלא היה חוקר מדעי בעצם, הכיר בהסתכלותו הפיוטית כשבע מאות וחמשים שנה לפני בוקל

---

1) אל המאמרים היותר חשובים של המאסף החשוב הזה עוד נשוב בחוברות הבאות של „השלח" [המערכת].

2) **העתיד**, מאסף ספרותי מדעי לבירור עניני היהדות והיהודים. הוצאת „סיני". ספר ראשון. ברלין תרס"ח.

(כמובן, לא בתור שיטה מסוימת) את הערך הגדול של הגזע והאקלים ואת „הפנוז הקבוציות על גדול הדור", הוא קובל על בעל ה„כוזרי" על שלא באו השקפותיו אלו לכלל שיטה שלמה, כלומר: על שר׳ יהודה הלוי, בן המאה השתים עשרה, לא עשה דבר, שאף בראשית המאה העשרים לא בא עוד לידי גמר? או אולי בזה מתגלית „הכרתו המדעית" של מר הורוויץ, שהוא מרעיש שמים וארץ על בעל ה„כוזרי" על שזה מכחש ביכלתה של השכליות הפשוטה—או בסגנונו של ר׳ יהודה הלוי: ההקשה—לפתור את כל הפרובלימות, בעוד שבאמת אף הפסיכו־לוגיה החדשה והרבה מן הפילוסופים הקדמונים והחדשים מסכימים לדעה זו של המשורר־הפילוסוף העברי־הספרדי? 1).

בודאי לא היה מר הורוויץ מרשה לעצמו לקרוא לצבור הלאומי שלנו בשם „מקוה סרוחה של תחום המושב", לאיש כ„אחד העם" ואמנם, לא מפורש) בשם „איזה לבלר או עסקן צבורי", לאלה, ש„ישארו תמיד בתוך העם ברעה ובצרה, אתם יחד יחלמו על החיים ואתם יחד ימיתו מתוך חלומם", בשם „אנשים שרגשותם קהו, שחנוכם וסביבתם, שאולתם וסכלותם כבר המיתו בקרבם כל חושם והרגשת החיים הטבעיים", ולהפך לא היה מכנה את אלה, שֶׁבְּדעותיו דעותיהם, בשם „עברים נאורים, שחוננו בלב רָגש",—אילמלא היה מאמין בכל לבו, שדברים אלה הם ה„מלה האחרונה" של המדע והאסתיטיקה. אבל לא כן ידמו אותם הקוראים, שאינם עוד ראציונאליסטים מן המאה הי"ח ודב יודעים כבר, שהאמונות והתעוררות הרוח הלאומי בעמים שונים אינן מזמות של „כהנים ערומים" ו„נוכלים פוליטיים", אלא הן שאיפות מונחות בטבע האדם. רק אדם מן העבר הרחוק הם רואים במר הורוויץ כשהוא בא ומתאונן על רגש־האמונה, „מדוע לא ימצא ספוקו במה שמוצאים ספוקם רגש היופי ורגש המוסרי" או מקונן על ש„על מקום הרגש הדתי והמסורה הדתית באו הרגש הלאומי והמסורה הלאומית והתחילו מאמינים בהם, באמתתם ובטבעיותם"—וכל זה בלא שום ראיות מדעיות, אלא במליצות מעין אלו, שבהן היו משוררי דור „המאספים" ושלאחריו מתאוננים על המות, על „האולת בת השאול", על „יצר שוכן בנו" וכיוצא באלה!! בזמננו ראינו, שהעמים הקולטוריים נעשים יותר ויותר דומים זה לזה בתרבות ובמוסר ומתפרדים זה מזה בהכרתה ובהגדרתה של לאומיותם; אבל מר הורוויץ בא ומחליט, ש„אם היהדות לא תוסיף ולא תחדש מתוכה את ערכי חיה העצמיים־יהודים, אלא תהא ניזונית... מן ההוה הנכרי החי, אזי סופה להיות ציץ נובל וחלום יעוף". אחרי מאה שנה, שאנו משתדלים להכיר את חייהם הרוחניים של העמים הסובבים אותנו, כותב מר הורוויץ, שבא לא מעבר לנהר סמבטיון: „שם מרחוק, מעבר לתחום־המושב, שם האדם מדבר בשפת הטבע, בשפת החיים... ולא בפתגמים „מוסכמים", שם האדם מוצא קורת רוח בחיי שעה, שהם חיי עולם, ולא בכבלי מסורות עתיקות", — כאילו אין בעולם ההוא זה מאות בשנים מלחמה אכזריה נגד האי־טבעיות, השקרים המוסכמים

1) עיין על זה: Н. Гайдаровъ, Аристотелическій періодъ еврейской религіозной философіи. Восходъ 1904, апрѣль, стр. 20—22. יועץ אני את הקורא לקרא מאמר זה, כי ממנו יראה, שאי־אפשר לבטל את שיטתו הפילוסופית של בעל־הכוזרי כלאחר־יד, כמו שעושה מר הורוויץ.

וסבל-הירושה! ונפלא הדבר: הורוויץ מביע לצורך ושלא-לצורך השתוקקות ל„חיים בריאים וטבעיים" ו„לעולם מלא זיו ונהרה" ומתפעל משירי-האהבה של ר' יהודה הלוי, שאינם עולים יפה בעיניו אך ורק משום שהאֶטיקיטה „שירי-אהבה" רשומה עליהם; ואף על-פי-כן הוא מצטער על ש„תחת ספורי הבדים על „הטוחן העור וזוגתו", על „האלמנה הצרפתית" ו„השונמית הלז (Cherchez la femme !)" 1)– לא נכנס לתוך כתבי הקודש ספר מורה נבוכים „כי עד כמה שלא תהי 2) המיטולוגיה העברית חביבה עלינו בתור עֵדה קדומה, שהיינו גם אנחנו לפנים אנשים טבעיים ופשוטים ותמימים... הלא על כל פנים יש חומר למחשבות מוסריות פוריות ולהתבוננות מדעית פוריה בספרים כספר מורה נבוכים מאשר בספורים המיטולוגים שוכרנוז"–. פראַזה כזו היא הכאראקטיריסטיקה היותר טובה של מר ש"י איש הורוויץ: לא איש-העתיד הוא האיש המביע השקפות כאלו, אלא איש-העבר, כלומר: למרות כל „ריבולוציוניותו" ויחוסו השלילי הקיצוני להעבר הישראלי, שייכות כל השקפותיו והרגשתו לאחד מאותם הדורות הקודמים, שבהם נחשב כל מה שאינו מתישב על שכלו של חובש בית המדרש שנתפקר קצת או למעשה נסים או למעשי רמאות. כי רק בעבר נחשבו אפיקורסות זלה וקהה כזו, שהכנים בעל המאמר לתוך קריאת Cherchez la femme!, שבאה אחרי „השונמית הלז", והתפעלות על כל מה שבא מרחוב-הגויים בלי דעת אותו, רק משום שאינו מרחוב-היהודים–לסימנים של „הכרה מדעית", והשתפכיות לכבוד הטבע בלי כל תשוקה בלב להתקרב ל„מכובד" זה–לסימנים של הרגשה „אֶסתיטית" דקה מן הדקה. לא לבעל המאמר „ר' יהודה הלוי" לדבר בשם ההכרה של עכשיו וההרגשה של עכשיו!

לא ממין יותר מעולה הן ההכרה המדעית וההרגשה האסתיטית במאמר „ר' ישראל בעש"ט" למר ש"א הורודצקי. ובדבר אחד עיקרי עוד נופל הורודצקי מהורוויץ: דבריו של זה האחרון עושים עלינו רושם של תמימות, כלומר, הם דברים יוצאים מן הלב, בעוד שדבריו של הראשון עושים רושם של התַמְמוּת, כלומר, הם נראים כאילו באו מתוך מה שמר הורודצקי השתמש הפעם מאיזו סבה בקריטֶריון של אחרים ולא של עצמו.

לא אדון עם מר הורודצקי על שהוא חושב, שהמאמר שהוא מביא מהר"ן מברצלב: „יכולין להיות איש כשר אפילו אם אינו יכול ללמוד כלל, ואפילו צדיק יכולין להיות"–הוא יסוד עיקרי של כל החסידות, בעוד שהאגדה החסידית מטעימה, שהבעש"ט לא רק „ע"י אמירת תהלים נתרומם", אלא משום שלמד בכתבים, שהמציא לו בנו של ר' אדם בעל-שם, „שהם רזין וסתרין דאוריתא" ו„שהיו ביד אברהם אבינו ויהושע בן נון". לא אדון עמו גם על הדימוקראטיות היתרה, שהוא ועוד הרבה מסופרינו החדשים מיחסים לחסידות, בעוד שבאמת שאלה גדולה היא, מי היא דימוקראַטית יותר: היהדות התלמודית, שלא רק השמיעה את הכלל, שכל אדם יכול להגיע למעלת משה רבנו, אלא אף הכריחה את המיוחסים

1) הקריאה הצרפתית היא של מר הורוויץ...

2) צ"ל „שתהי", ושלילה זו היא רוסיציסמוס גס, שהוא מצוי בספרותנו לרוב (המערכת).

בני-בתירה, ר׳ נתן הדיין מקורדובה ור׳ יעקב בנו של האלפסי להניח מקומם לאינם-מיוחסים כהלל הבבלי שכיר-היום, כר׳ משה ה„עני השבוי לבוש-השק" וכר׳ יוסף אבן מיגש תלמידו של האלפסי,—או היהדות החסידותית, שהיא מבדלת בין „נשמות מסוגלות" ל„נשמות בלתי-מסוגלות" ושצמצמה את כל השלטון הרוחני שלה בקרב סיעה לא גדולה של נכדי הבעש"ט ותלמידיו, בלי הניח מקום לכחות חדשים מן החוץ, כמו שאפשר לראות מן הרדיפות, שרדפו החסידים את ה„בחיר ממיקולייעב" 1) ואת ה„רביים של החייטים", שלא היו מ„זרע קדושים"? 2). על כל אלה לא אדון עם מר הורודצקי מפני שסוף סוף אין אלו אלא דברים ת׳ וי״ם בנטית-הלב. אבל איני יכול להניח בשום אופן, שהורודצקי, שכתב גם מאמר אחד בשם „לתולדות ירידת החסידות", מאמין באמת, „שכחה הפנימי העיקרי (של החסידות) הוא הוא הכח הראשון הנובע מהבעש"ט ותלמידיו" וש„בכח הזה היא חיה גם כיום". וכמו-כן איני יכול להניח, שתורני כהורודצקי, היודע את היהדות הישנה בכלל ואת הקבלה והחסידות בפרט מ„מקורות ראשונים", אינו יודע, שאגדות דומות לאלו, שיש לנו על הולדת הבעש"ט ומופתיו אשר עשה, יש לנו גם על האר״י, ר׳ יהודה חסיד, ה„גור אריה", שבתי צבי, ר׳ חיים וויטאל, ואפילו על גדול בנגלה כרש״י. וקשה לי לרמות, שהוא אינו יודע, שהאגדה על הרב מקולומיא, ש„נתעלף משום שלא יכול לראות את האור, שזרח על ראש הבעש"ט, שישב בתחתית התנור בחשאי והיה עוסק במה שהיה עוסק בחשאי", אינה אלא צורה מגושמת, שקבלה במוחו של ההמון האנטיפתיה ללומדי-תורה, שאנו מוצאים אצל המקובלים מימי ה„זוהר" והלאה. אבל ביחוד איני יכול להניח, שסופר חי בזמננו, שכתב הרבה דברים ברוח זמננו, אינו מתרומם בהשקפתו האסתיטית על „הרבני המופלג ישראל במהור"ר יצחק יפה", מסדר „שבחי הבעש"ט", ומתפעל כמוהו אף מן האגדה המספרת בשם הבעש"ט, ש„י"ד שנה היה פרוש במטה והירשלי בנו נולד על פי הדבור", מן האגדה על ה„וולקולק" ועוד מאגדות כאלו, שאין בהן לא יופי ולא רעיון מוסרי ושמר הורודצקי מביאן במאמרו כמו שהן, בלי שיראה על רוח הזמן והסביבה, שיצרו דמיונות משונים כאלה. מתעוררת, איפוא, השאלה: מה ראה המחבר על ככה? כלומר: איך לא הבין, שעל-ידי „שבחי-בעש"ט" חדשים, שבחים ללא הארה והתיחסות מדעיותשאין בהם גם התמימות האמתית והאמונה הנלהבת ש„בשבחי-בעש"ט" הישנים, אי אפשר לחבב את אישיותו של מיסד-החסידות גם על דור יותר מאמין מדורנו?—אך תשובה על שאלה זו אינה נכנסת לגדר בקרתי.

לא נעים לכרוך ביחד עם שני המאמרים המבוקרים את המאמר: „על היהודים והיהדות. א. בוקל ומרכס" לבר-טוביה, שיש בו הרבה דעתנות ובכל מקום שהוא משמיע משפטים כלליים, כלומר, במקום שאינו שופט את היהודים והיהדות, אפשר למצוא במאמרו גם הרבה דברים מתקבלים על

1) ש. חריף: לתולדות החסידות, „השלח", כרך ה׳, עמ׳ 92.

2) אחרי שכתבתי את הדברים האלה ראיתי, שעמד על זה גם „רבצעיר" במאמרו: „מלחמה על השכל" („השלח", הכרך הנוכחי, למעלה עמ׳ 172—173).

הלב. אבל, לצערנו, די למר בר־טוביה לרדת אל העולם היהודי בכדי שנכיר בו התחכמות ממין שקורין האשכנזים Schöngeisterei.

קארל מארכס כתב בצעירותו מאמר „לשאלת היהודים", שבו הוא פוסק, שהקולטוס העולמי של היהודי הוא המסחר ואלהיו העולמי הוא הממון. בר־טוביה נטל עליו את הטורח להראות, שהשקפה זו מוטעית היא. לכאורה, אין עבודה קלה מזו: עם כישראל, שזה אלפים שנה הוא סיבל על אמונתו ושאף בתקופות היותר חשכות של ההיסטוריה שלו, כשהתקיים רק בזכות מסחרו וכספו, היה שולח ב„שירת־הערש" הידועה את העז לקנות סחורה ועל בניו חלם, ש„ילמדו תורה ויכתבו ספרים", — עם כזה כלום הוא צריך לראיות, שלכל הפחות עד עתה לא הממון היה אלהיו? אבל בר־טוביה יודע, שלא בהוכחות „אידיאליסטיות" כאלו אפשר להתרצות אל אדונים קשים כהיושבים על כסא מרכס ושאם רוצים אנו, שיסירו מעלינו את החרם, שהטיל עלינו רבם, מחויבים אנחנו להוכיח, שלא רק בזמן התנ"ך, זמן היובל והשמיטה, ולא רק בזמן הבית השני, זמן הפרוזבול, אלא אף בזמן הגלות, זמן הרדיפות והשחיטות, היו בני מעמדות והיינו מקיימים מצות „מלחמת־המעמדות". אבל איך נוכיח דבר זה, אם ההיסטוריה העברית נכתבה — כמו שהעיר על זה בֶּרנאַר לאַזאַר בתשובתו הידועה לזורים — בידי „בורגנים"? והראיה — מסייע אני לזה מצדי — שאין אנו מוצאים בה אף זכר לאיזו שביתה, ולהפך, כל רושמי הרשימות ההיסטוריות שלנו מספרים פה אחד על המלחמה החזקה, שנלחמו במאה הששית יהודי בבל, וראש־הגולה מר זיטרא בראשם, נגד קָבַד מלך פרס וסיעת הצֶנדיקים, שרצו לזכות גם את בני־ישראל היושבים בארצם בשתוף רכוש ונשים, במלות אחרות — בסדר קומוניסטי כפי שתבינו את הקומוניסמוס בימים ההם? לא נשאר, איפוא, למר בר־טוביה אלא או להניח, חס וחלילה, לזרע אברהם שיהיה ל„חרם" או — לברוא היסטוריה ישראלית חדשה לרוח המארכסיסמוס. ולאשרנו בחר בר־טוביה בדרך השניה: לקח את התירַפיבטים והאיסיים, כלומר, אגודות של נזירים עבריים, שככל אגודות הנזירים בכל הזמנים ובכל העמים היה בראשיתן כיס אחד לכל חבריהן ושהיו כל־כך מועטות במספר ובהשפעה, עד שמימות ר' עזריה מן האדומים ואילך מחפשים חוקרינו באבוקת־דיוגֶנס זכר להן במשנה ובתלמוד ועד היום לא מצאוהו; ועל אלה הוסיף את הסיקריקין, שאם לא נחשבם לליסטים פשוטים, כמו שאפשר לחשבם על־פי דברי התלמוד, או לליסטים מתחפשים במסוה פטריוטים, כמו שקורא להם יוסף פלאַויוס, — הרי לא נדע כלום משאיפותיהם הסוציאליות, ובכלל אם היו להם שאיפות כאלו, — ומחבור האיסיים והתירפיבטים עם הסיקריקין הוציא את „סך־הכל", ש„כבר בשעה שבית המקדש השני היה קיים אנו מוצאים (אצל היהודים) כתות גדולות של אלפי אנשים מאורגנות על יסודות קומוניסטיים". הוא מצא מאמר בתלמוד: „רוב (או בגרסת בר־טוביה: סתם) גנבי ישראל נינהו", ואף־על־פי שבודאי יודע גם הוא, שאין זו אלא דעת יחיד (האמורא רבא) — ויחיד שהתעסק בהלכה ולא בסטאַטיסטיקה קרימינאלית לפי האומות —, אף־על־פי־כן הוא למד ממאמר זה, ש„כבר בעלי התלמוד הכירו, שהיהודים נוהגים קלות ראש בקנין

הפרטי" 1). כיוצא בזה ראה, שאין אנו מוצאים בעלי־מלאכה בין יהודי מערב־איירופה שבימי הבינים, ובכדי שלא ירננו חלילה אחר מטתם הוא מחליט, „שחלק הגון מהם היה עוסק במלאכות שונות, אלא שהיה מסתתר מהרדיפות של הצֶבים תחת פירמה של אינו־יהודי". ובמקום שאין פירמות של חסידי אומות העולם, שבצלם אפשר לקיים מצות פרוליטאריזציה, שם נהפכת ההחלטה לשאלה, שגוררת החלטה אחריה: „או אולי לא היה כל בסיס חברתי אל המחלוקות הגדולות... מחלוקת היהודים והניצרים, הרבנים והקראים, התלמודיים, המתפלספים והמקובלים?"; „ואותה המלחמה הגדולה, שבה נלחמו... הנוהים אחרי התנועה השבתי־צבאית ומתנגדיה—האם לא היו לה בין הגורמים האחרים גם גורמים כלכליים שונים כשנוי מעמדות הנלחמים?"—. ואם לא די בשאלה זו, הוא מוסיף עליה, ש„ספרות הקבלה והתנועה המשיחית של המאה השבע עשרה, אשר אחזה בכל פנות העם, מלאה היתה מגמות קומוניסטיות" וש„המתנגדים היו מאשימים את הכת הש״צית, שהיא שואפת אל שתוף הנכסים ואל שתוף הנשים!"—. על יסודות רעועים כאלה בונה בר־טוביה בנין היסטורי שלם עם „מעמדות" ו„מלחמות־מעמדות" אך ורק כדי לספק את התביעה של ה„מאטיריאליסמוס ההיסטורי", השליט בימינו בשדרות ידועות, שעל־פיו יש לכל חזיון צבורי או פרטי בסיס כלכלי ואפשר לנו לומר למפרע, שנוסד על מלחמת־המעמדות, בלי שנצטרך להביא ראיות מוצקות על זה.

בנגוד למר בר־טוביה, שמדעיותו פוסקת (לכל הפחות בנוגע ליהודים וליהדות) כשהוא עובר מן המסקנות המופשטות אל העובדות,—מסתלקת השכינה ממר משה קליינמאַן, כשהוא רוצה להתרומם מן העובדות ומן התורה המעשית היוצאת מהן עד למסקנות מדעיות מופשטות. במאמרו „הפוליטיקה הלאומית בגולה" מנסה הוא להוכיח, שקיום עמנו והשתמרותו תלויים במדה מרובה בנטיתו לשבת קבוצות קבוצות ובפוליטיקה לאומית בגולה; ואף־על־פי שלא לכל דבריו אפשר להסכים, מכל־מקום יש במאמרו הרבה דברים של טעם. אולם מר קליינמאַן רצה לבסס את משפטיו לא רק על התועלת הלאומית ועל הסברא הישרה, אלא אף על הוכחות מדעיות מופשטות—וכאן אנו שומעים תורות „מדעיות" כאלו, ש„בכלל היתה הצִויליזציה של הראשונים מיוסדת על הפרט, על היחיד ולא על החברה", ש„בימים ההם עוד לא היה הרגש החברותי מפותח כלל... והעמים הללו לא ידעו עריין את יחס הקורבה, שתוף הדם ושתוף הקנינים הרוחניים... כי אם את יחס הקנין בלבד" וש„הרומאים והיונים לא בטלו מן העולם, כי אם נתפשטו בארצות שונות ונשתגשגו לעמים שונים"!. כלום צריך להעיר, שדרישה זו, שאנו דורשים גם מאדם מן השוק – שלא ידבר על ענינים, שאינם ידועים לו כל צרכו—, חלה גם על סופרים?...

1) לפלא הדבר בעינינו, מפני־מה לא השתמש בר־טוביה גם במעשה המסופר בתלמוד בבלי על ר' אליעזר בר' שמעון, ד„קא תפס גנבי", שר' יהושע בן קרחה שלח אליו: „חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר את עמו של אלהינו להריגה!—יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו"—הלא מזה אפשר היה לו להוכיח, שגם „אֶכספרופריאַטורים" היו לנו כשישבנו על אדמתנו וגם בורגנים (ולא בורגנים סתם, אלא בורגנים ראדיקאליים כר' אליעזר, שהתחבא עם אביו מפני רדיפותיה של מלכות־רומי !), שהתחזקות הפרוליטאריאט הפילה עליהם מורא והמריצתם להיות לעזר למלכות־רומי הריאקציונית, ולא עוד אלא שהיה לנו גם טולסטוי עם „אי־ההתנגדות לרע" שלו!

מר קליינמאַן טועה בדברי־הלכה היסטוריים; מר יוסף ליאן, בעל המאמר „היהודי הנצחי״, מכחיש את המציאות ההוה.–זה שנים אחדות, שאין לך סופר או גם קורא מתעמק בישראל, שהספק באפשרות קיום עמנו אינו מנקר מזמן לזמן במוחו; ולא מפני שנעשינו כולנו תלמידים לשופנהויער, אלא מפני שאנו רואים עין בעין, שאחרי כל הקריאות ע׳ הרמת הרוח ה׳ אומי, תחית האומה וכיוצא בהן–לשוננו הלאומית משתכחת, לשון־האם של רוב עמנו נעשית אף היא יותר ויותר למין „לשון־קודש״, שמספר מעריציה הולך וגדול ומספר המדברים בה הולך ודל, סכום תביעותיהן הלאומיות של השדרות הרחבות בעמנו מתמעט וה„אקטיב״ האחד, שרכשנו אחרי כ״ה שנים של אַגיטאַציה ופרופאַגאַנדה לאומית מבית ומחוץ, הוא־שנתפשטה בין האינטליגנציה והמעמד הבינוני שלנו לאומיות ממין מיוחד: לאומיות ללא תוכן וללא הזבות, לאומיות של פראַזות ודיקוראַציה כלפי חוץ... ואחרי כל אלה בא מר ליאן ומנחמני, ש„צעירינו אידיאל רם מחיה אותם ואת פעולותיהם, אידיאל, שאינו זר במהותו לרוח ישראל האמתי״, וש„יהודי חדש הולך ובא, יהודי היודע לדרוש את צדקתו ולהלחם בעד קיומו״–כאילו לא היו בינתים הריבולוציה הרוסית וימי איקטיבר, שהראו לנו, כמה טמטום־לב של זקנה מצוי עתה ב„צעירינו״ וכמה מן הישן–ודוקא מן הישן שאינו ראוי לשמירה!–יש ב„יהודים החדשים״ שלנו, לכל הפחות בכל הנוגע לעמם...

רושם על הקורא עושה המאמר „אחד העם ודעותיו״ למ״י ברדיטשובסקי. הרבה והרבה. מהשגותיו של ב. על „אחד העם״ אינן עומדות בפני הבקורת. למשל: הוא טוען („תוך וצורה״) על דברי „אחד העם״: „החבית הישנה בצורתה הישנה היא הקדושה וכל אשר בה יקדש בעבורה, אף כי תתרוקן ותתמלא חדש מזמן לזמן״–ומביא ראיות מחלוף כתב־התורה בימי עזרא. מן השנוי העצים שבין התלמוד ובין המקרא ומן הקבלה והחסידות, ש„בהן גם היין חדש וגם החבית״, והוא מחליט, שלא תמיד נזהר עמנו בשמירת החבית ולא תמיד צריכה שמירה כזו. אבל הקורא יכול להשיבו, שלכל היותר אפשר ללמוד מתוך ראיותיו אלו, שהמושגים „חבית״ ו„שמירת חבית״ אין להבינם באופן פשוט יותר מדי; אבל באמת יש להביא לדעתו של „אחד העם״ עוד ראיות חזקות הרבה: „ישוע שר הפנים״ והטֶרמינים של הפילוסופיה האריסטוטלית, המתנגדים להשקפות היהדות הישנה, כשנכנסו לסדור־תפלותינו וספרותנו, כלומר, לחבית הישנה והקבועה שלנו, לא המעיטו את דמות אימתנו כמו שהמעיטיה „תרגום השבעים״ ושאר מיני תרגומים ממין זה, אף על פי שהתרגומים הללו היו רק חבית חדשה ליינינו הישן; ואף על פי שחכמי התלמוד דרשו: „שמע בכל לשון שאתה שומע״, היה העם נזהר תמיד לקרוא „שמע״ דוקא בלשונו הישנה, אף אם אינו שומע אותה, מפני שהעם הרגיש בנחיצותה של שמירת החבית.–מ׳ ברדיטשובסקי קיבל („שביל הזהב״) על מה ש„אחד העם״ אומר, שמכל הכתות נתגשמה השקפת היהדות האמתית רק בתורת־הפרושים, שאחזו ב„דרך הממוצעת״, ולדעתו של ברדיטשובסקי „לו תחת הפרושים נצחו האיסיים, כמו שנצחו אחרי כן בני בנים של אלו, החסידים וכו׳, היה לו לאחד העם כבר מוצא אחר בענינים

אלה". אבל באמת לא הרי האיסיות כהרי החסידות בנידון זה: האיסיות ל א י כ ל ה לנצח בשום אופן, משום שתביעותיה התנגדו לטבע האדם, ואפילו אם היתה מנצחת, היה נצחונה דומה לנצחון יורשתה של האיסיות—התורה המטיפה להושטת הלחי למכה, לאי־התנגדות לרע ועיד למרות קיצוניות כאלו, שאף־על־פי שכבשה כמעט את חצי העולם, הרי בעיקר הדבר אין נצחונה אלא נצחון מן השפה ולחוץ. לא כן החסידות. בימי צמיחתה ופריחתה נעשתה היהדות הרבנית ק י צ ו נ י ת, והחסידות היתה אז ה ד ר ך ה מ מ ו צ ע שבין היהדות הרבנית מצד אחד ובין היהדות האר"יית עם סגופיה מצד שני. והראיה: שכשנטה חלק מן החסידים- חסידי־ברצלב-אל הקיצוניות, רדפום שאר החסידים עד שהחרימו שיטה זו. ברדיטשובסקי לא צדק, איפוא, אף בהשגתו זו על „אחד העם" ובהרבה השגות אחרות. ובכלל הכאראקטיריסטיקה של „אחד העם", שבאה בראש מאמרו של ב., אינה „סך־הכל" ברור מתכונותיו של סופרנו המופלא. כשם שבתור בֶּלטריסט מצייר ברדיטשובסקי לא נפשות ותכונות שלמות, אלא ק ר ע י ־ נפשית וחל ק י־תכונות, שאיזה סוד ערפלי מאחד אותם, כך צִיֵּר בכאראקטיריסטיקה שלפנינו רק קוים וחצאי־קוים פסיכיים של „אחד העם", ואת הפסיכיקה הספרותית ה ש ל מ ה, המתהוה מכל אלה, אנו רק מ ר ג י ש י ם, אבל אין אנו מכירים אותה הכרה ברורה.—ולמרות כל אלו, ואף למרות אופן־הרצאתו של ברד., שהוא קשה ובלתי־מידֻרני, עושה המאמר רושם. מרגישים אנו, שמחברו ל נ ו הוא, לנו ולדורנו: אם ל א ב ה ו ד א ו ת שבו—לנו הוא ב ס פ ק ו ת י ו; אם לא במה שהוא ר ו צ ה—לנו הוא במה ש א י נ ו רוצה ואינו י כ ו ל ו א י נ ו צריך לרצות, לנו הוא בשנאתו לחצאי־פתרונים ולצמצום הנשמה בנקודה מרכזית אחת מפני שבעיקר הדבר ה כ ל לו מרכז...

במאמ־ „בחינת היהדות", שכפי הנראה הוא התחלתו של ספר גדול, רוצה ד"ר ש. ב ר נ פ ל ד לתת לקוראים את „תולדות היהדות והתפתחותה מדור לדור". בספר שלפנינו נדפס רק הפרק הראשון: „היהדות הלאומית". המחבר מדבר בו על תקופת כתבי־הקודש ברוח הנחותיהן האחרונות של בקורת־המקרא וחקירת קדמוניות ישראל, והקוראים—אף אלה, היודעים ענינים אלו ממקורות ראשונים—ימצאו כאן הרבה דברים חדשים ומעוררים את המחשבה. חבל רק שלא תמיד נזהר המחבר בִּכְלָל „מן המוקדם אל המאוחר", על שאינו קורא בשם את המקורות, שמהם הוא שואב, והעיקר—על שהוא משמיע את הנחותיו בתור אַכּסיומות, בלי שיעמוד הרבה על הראיות, שעליהן נשען במשפטיו, ולפעמים אף אינו מזכיר אותן כלל. סופר קרוב לחקירת קדמוניות־ישראל כד"ר ברנפלד אי אפשר שלא יבין, שאף אחרי כל התקדמותה של חקירת־המקרא עדיין אין ר ו ב הנחותיה אמתות הנדסיות, ולפיכך כל מי שרוצה להוכיח, שהבנתו ש ל ו בדברי־ימיה של תקופה רחוקה זו היא הנכונה, עליו להביא ראיות לזה.

על הספר „ישו הנוצרי, זמנו, חייו ותורתו" לד"ר י ו ס ף ק ל ו ז נ ר, ההולך ונדפס בסוף המאסף בסימנים מיוחדים, אי־אפשר עוד להשמיע כל משפט מפני שלעת־עתה בא רק פרקו הראשון של הספר הראשון, שבו מדובר על „המקורות" העבריים והלועזיים לתולדות ישו. אני יכול רק להביע את חפצי, שההרצאה המדעית וההתיחסות המדעית, שאנו מוצאים בפרק שלפנינו, לא

תעזובנה את המחבר גם בשאר חלקי הספר.

אם נוסיף על כל מה שאמרנו עד כאן, שיש במאסף הנוכחי גם המאמרים „מתקופה לתקופה" לאמתי ו„צרור מכתבים" לברינין, שהראשון מהם הוא השקפה על מצבנו בימים האחרונים, שיש בה הרבה משפטים צודקים, אבל שנשמעו לא אחת בספרותנו, ביחוד בקרב הסופרים ה„אחד-עמיים", והשני הוא „כרוז" בשבחו של המוסד „סיני", שאילמלא היה מחברו—ברינין, שעל כל מה שהוא כותב הוא כותב בהתפעלות, אפשר היה ללמוד ממנו, כי יאושם של סופרינו בנוגע לעתידות עמנו וספרותנו הוא כל-כך גדול, עד שממש הם „איחוים בראש-שבולת"—והיה זה כל מה שאפשר לנו לומר על הספר הראשון של „העתיד".

יקאטירינוסלאב.

מנחם מנדל פייטלזון.

השקפה עברית.

XXV *).

הקונסטיטוציה הטורקית. ערב הבחירות להפאַרלאַמנט. עניני-העדה בקושטא. מה צריכה ההנהגה הציונית לעשות?—. הועידה הציונית השנתית. „הכל כדאתמול". החלטות הועידה. שלשה דברים, שעליהם הציוניות עומדת. קודש וחול בציוניות. „הציוניות היא שאלת-הכסף"—. אורגאניזציה של כל האורגאניזציות הישראליות. התחרות שלא במקומה. היהדות נוע תנוע.—הועידה הז'רגוניסטית בטשרנוביץ. צביעות. שלום אַש ו„רבני-התעודה". „חוקר" חדש. שני פרץ'ים. שנאת עמי-הארץ לתלמידי-חכמים. הז'רגון בתור לשון לאומית. ה„היתר" על הלשון העברית. במי האשם? הסכנה האמתית.

זה יותר משני חדשים עברו מיום שהוכרזה הקונסטיטוציה בטורקיה— ולעת-עתה אין ריאַקציה ואין „מאות שחורות" ואין פרעות ביהודים, כי אין „בני-נכר", ובפרט יהודים, שאפשר לחשוב את הקונסטיטוציה לפועל-כפיהם. הארץ שבה מעט מעט למנוחתה והחיים למהלכם הרגיל; ואם רק לא תגרומנה אויסטריה ובולגריה במעשיהן האחרונים למלחמה, נזכה לראות בראשון לנובימבר פאַרלאַמנט טורקי, שלא קדמו להתאספותו מרחצאות של דמים מצד ימין ומצד שמאל. הבחירות לפאַרלאַמנט זה לא התחילו עדיין, אבל האַגיטאַציה שלפני-הבחירות התחילה כבר בכל רחבי הממלכה העותמאַנית. ובה משתתפים גם היהודים, שבקושטא, בסאַלוניקי ובאזמיר יש להם תקוה חזקה לבחור ציר משלהם. תקוה כזו אין, לצערנו, ליהודי ארץ-ישראל. מלבד במחוז-ירושלים מועטים האוכלוסים הישראליים בארץ; ואף במחוז-ירושלים, שמספר היהודים מרובה בו, יש „יהודים עותמאַניים", כלומר, נתיני-טורקיה, רק כעשרת אלפים בעוד שיש בו כמאה אלף ערביים-מושלמים וכעשרים אלף ערביים-נוצרים. מועט כזה קשה לו לקוות, שיעלה בידו לבחור ציר בכחות-עצמו. ורפויה היא גם התקוה, שהערביים-המושלמים יבחרו בציר יהודי משנאתם להערביים-הנוצרים. מפני שהציוניות המדינית דברה תמיד על „מדינת-היהודים" ועל „משפט בטוח מצד הממלכות האירופיות", נשתרשה בלבם של הרבה מן המושלמים המשכילים הדעה המשונה, שהציוניים שואפים לקרוע את ארץ-ישראל מעל טורקיה בהזדמנות הראשונה; ומטעם זה (ולא מטעם שלא הלכו היהודים בטורקיה „שלובי-זרוע עם היסודות המתקדמים", כמו שהעלה בפלפולו אחד מחכמי-ה„פריינד") אין ה„ועד של הטורקים הצעירים", שנוסד בירושלים, רוצה לקבל לתוכו ציוניים, אף-על-פי שאין ועד זה מתנגד להתישבות היהודים בארץ-ישראל, לרכישת אדמה ויסוד מושבות מצדם ולהתעסקותם במסחר ובאומניות, שזהו עצם הציוניות כפי שמבינים אותה עתה תשעים אחוזים למאה מן הציוניים: „מדינת

*) עיין „השלח", חוברת ב' ולמעלה, עמ' 184—192.

היהודים" היא עתה לכולנו (כבטויו של „אחד העם") „לא ר א ש י ת הכל, אלא ס ו ף הכל". איך שיהיה מפני שלא בררנו להטורקים עד עתה בלשונם ובלשון הצרפתית, הידועה למשכיליהם, את מהותה האמתית של הציוניות של עכשיו קשה לקוות, שהמושלמים יבכרו עתה ציר יהודי על־פני ציר נוצרי־ערבי. ואף־על־פי־כן ח י י ב י ם יהודי ארץ־ישראל להשתתף בבחירות. בארצות־הגלות, שכל חיינו שם אינם אלא חיי־שעה ושאנו טפלים בהן לגבי העם העיקרי, אין באמת חשיבות יתרה להשתתפות היהודים בבחירות בשעה שמתברר להם, שבחירת ציר יהודי היא מן הנמנעות. לא כן בארץ־ישראל. אם על־ידי השתתפות היהודים בבחירות יבחר במקום ערבי־שוביניסט, שיתנגד להתחזקות הישוב היהודי בארץ, ערבי מתקדם, שיבין את התועלת המרובה, שהתישבות היהודים מביאה לארץ,—כבר כדאי לנו להביא בשעת הבחירות את הקרבנות היותר גדולים. והכרעת־הכף לצד אחד משני ערביים מתחרים זה בזה אפשרית היא גם על־ידי עשרת אלפים קולות. על־כן חלילה ליהודי ארץ־ישראל להתרחק מן העבודה המדינית מפני שמועטים ביניהם האנשים, שיש להם זכות הבחירה. אף קול יהודי אחד אינו צריך ללכת לאבוד. וכל הקולות היהודיים צריכים להמסר לכל ערבי־מושלמי, שעל־פי השקפותיו מוכשר הוא לתבוע זכיות שוות להערביים והיהודים. כי אחרי שאין ליהודים תקוה לבחור ציר משלהם הם חייבים להזהר מלהקניט את הערביים: הם צריכים להראות להם בכל האפשר, שלא שונאים לתושבי־הארץ בפועל הם תושביה ההיסטוריים, אלא שכנים קרובים וכנים.

וחוץ מן העבודה המדינית יש עבודה ח ב ר ו ת י ת ולאומית מרובה לפני יהודי־טורקיה בכלל ויהודי ארץ־ישראל בפרט. יהודי־קושטא ראו מיד אחר הכרזת הקונסטיטוציה, שכל חיי־העדה שלהם דורשים תקון, והתחילו מן העומד בראש העדה, מן החכם־בּאַשי הזקן והלא־יוצלח ר' מ ש ה ה ל ו י, שהכריחוהו להתפטר ממשמרתו. לפי שעה נבחר לממלא־מקומו ר' ח י י ם נ ח ו ם, זה שנסע במלאכותה של כי"ח לחבש כדי לראות את מצב הפלשים. רב זה, אף־על־פי שהוא יודע עברית וגם יש לו ידיעות הגונות בחכמת־ישראל, סוף סוף אינו אלא חניך ה„אַליאַנס" הצרפתית ונצחונו לפי שעה על ר' י ע ק ב מ א י ר (מי שלא נתן להבחר לחכם־בּאַשי בירושלים ונבחר לכך בסאלוניקי) הוא סימן לא־טוב להתפתחות החיים הלאומיים של יהודי־טורקיה בעתיד הקונסטיטוציוני. ה„משכילים" השטחיים חניכי ה„אַליאַנס" נעשים בערי־טורקיה לבעלי השפעה, שהרי הם יודעים צרפתית והם „חפשיים בדעות". ו„חפשיותם" מגעת לידי כך, שהם כופרים בלאומיות־ישראל ומתנגדים לציוניות בכל כחם. שמועות אחר שמועות באות מטורקיה האירופית, ואפילו מארץ־ישראל, שממש כאחרי הכרזת הקונסטיטוציה במערב־אירופה כך אף אחרי הכרזתה בטורקיה הולכת ומתהוה שם מפלגה גדולה של „טורקים בני דת משה", לא של „יהודים עותמאַניים" בלבד. ואף שם, לצערנו, אין ספרות חדשה בלשון עברית, שבסבת לשונה בלבד אי־אפשר לה ש ל א תהיה לאומית ואי־אפשר לה שלא תחזיר למוטב את ה„משכילים המתפקרים". הציוניים לא דאגו עד עתה לבאר להטורקים את מהות הציוניות ולברר להיהודים הטורקיים את מהות הלאומיות הפרוגריסיבית שלנו, שהיא הבסיס של הציוניות בתור שאיפה לחירות לאומית. מי יכול לערוך את גודל ההפסד, שיגיע לתנועתנו,

אם הטורקים הצעירים ידמו, שהציוניות באה לקרוע את ארץ־ישראל מעל הממלכה הטורקית ? אבל שבעתים יגדל ההפסד ויסכן את כל עתידותינו, אם יהודי טורקיה בכלל ונתיני־טורקיה בארץ־ישראל (היהודים הספרדיים והתימניים ועוד) בפרט לא יבינו את ערך היהדות הלאומית ואת ערך הציוניות הרוחנית והמעשית, שאך הן לבדן יכולות עכשיו להצליח. דבר כזה צריכה היתה, לכאורה, להבין קודם כל שאר הציוניים—ה ה נ ה ג ה ה צ י ו נ י ת העליונה שלנו, ושתי מטרות אלו—הפצת ידיעות נכונות על הציוניות בטורקית ובצרפתית בשביל העותמאנים הבלתי־ישראליים והפצת הכרה יהודית־לאומית בין היהודים העותמאניים—היו צריכות להיות עכשיו נגד עיני הנהגה זו בכל מעשיה . והמעשים, שצריכים להעשות לשם השגות שתי המטרות הללו—יסוד שנים שלשה עתונים שבועיים—הרי אינם לא דברים שלמעלה מן היכולת של אורגאניזציה שלמה ולא „סודות מדיניים", שצריך לדבר עליהם ב„אספות חשאיות". אבל ההנהגה שלנו לא כן תדמה.

ה ו ע י ד ה ה צ י ו נ י ת ה ש נ ת י ת („הקונגרס הקטן"), שנתאספה בי"ד־ט"ז אב (11—13 לאויגוסט ח"ח) בקולוניה, העסיקה את כל מי שעדיין בוער בלבו ניצוץ עברי לאומי. היא נתאספה חודש תמים אחרי הכרזת הקונסטיטוציה בטורקיה ; היא באה במקום הקונגרס הציוני ; יש לה יתרון, שאין רבוי־חבריה מפריע מעבודה פוריה. מה תאמר קונפירנציה זו על המאורע הגדול, שהוא חשוב כל־כך להציוניות כולה? מהו הכרוז שתוציא, האמרה שתפיץ ? מה הן הדרכים החדשות, שתמצא ושתורה לכל עם ישראל, שהרבה כל־כך להתענין במהפכה בטורקיה מפני שגורל ארץ־אבותיו תלוי במהפכה זו ? — כך שאלו אפילו בלתי־ציוניים, אפילו סתם־יהודים .

ומה היתה התשובה ?

הועידה התאספה לאספה חשאית והחליטה ב ס ו ד החלטות, שאף עתה , אחרי שעבר יותר מחודש תמים אחרי שהוחלטו, לא ראינו שתהיינה מתגלות באיזה מעשה . כאילו כל המאורע המדיני הגדול לא נתן מקום לשום החלטות מעשיות, שאפשר ש ל א להחזיקן בסוד, כאילו מאורע כזה אינו אלא אך ורק סבה לתחבולות „דיפלומאטיות", שצריך לעטפן במעטה ההעלם וההסתר ! ... במקום כרוז לעם—לעם הטורקי ולעם הישראלי—באה טלגראמה ל„הוד־מלכותו השולטן", שהביעה שמחה על ה„סדר החדש" — „הכל כדאתמול", כבימי הרצל, בשעה שעדיין היה השולטן מושל־יחידי, אלא שהפעם לא נתקבלה עליה שום תשובה ...

„כבימי הרצל" — אבל ה„יושבים על כסא הרצל" יודעים לחקות רק את חסרונותיו ולא את מעלותיו, יודעים לעשות כמקולקלים שבמעשיו ולא כמתוקנים שבהם . כשנודע להרצל, שהקיסר ווילהלם הולך לארץ־ישראל, השתדל להיות אף הוא שם ולקבל פניו בירושלים. והליכתו של ווילהלם לא"י הרי לא היתה מ א ו ר ע בעולם הכללי, ומכל־שכן בעולם הישראלי, ורק נדמתה בעיני הרצל כמאורע . עכשיו אירע מאורע גדול לכל הדעות: כל חיי הממלכה העותמאנית נשתנו שנוי גמור . וכלום ראינו את מנהיגינו העוסקים ב„פוליטיקה עליונה" באים לקושטא, לסאלוניקי ולירושלים, כדי להכיר את מצב הדברים במקומם, כדי לבאר להמי־ניסטיריון הקינסטיטוציוני ולהועדים של הטורקים־הצעירים את מגמותינו האמתיות

ולסדר את העבודה המדינית והלאומית בתוך יהודי־טורקיה בכלל ויהודי ארץ־ישראל בפרט? כמדומה לנו, דבר כזה חשוב היה להציוניות הרבה יותר מן הנסיעות לקושטא קודם הכרזת הקונסטיטוציה, ומכל־שכן מן השיחות עם איזבולסקי ווינוביוב. אבל הרי מעשים כאלה אינם „פוליטיקה עליונה". לעבודה מדומה יש גם אנשים וגם כסף—לעבודה אמתית אין כלום.

הועידה נתועדה ובמשך שלשה ימים הרבתה דברים עד כדי למלא ספר־פרוטוקולים של קונגרס שלם. ועל מה סבבו כל הדברים הללו?— על כסף ועל ממון ועל מעות. ההנהגה הציעה, שינתנו לה עשרה אחוזים למאה מהכנסות הבאנק והקרן־הקיימת הלאומית, וברוב עמל עלה הדבר בידי הנאספים לספק את תביעותיה של ההנהגה בסך של 20,000 רובל מן המניות שלא נשתלמו במלואן וביסוד ,ועד מתמיד של כספים". הקונפירנציה ד ב ר ה וחזרה ודברה על צורך העבודה המעשית והקולטורית בא"י — ולבסוף לא יכלה אפילו להסכים בהחלט להצעת ש י י נ ק י ן לתת להגימנסיה העברית שביפו סכום „עצום"—חמשת אלפים פראנק, שהם שני אלפים רובל־כסף! רק בכספי הקרן־הקיימת, שנוסדה לכתחלה אך ורק לשם קנית־קרקעות בלבד ושעכשיו, בשעה שמחמת הקונסטיטוציה בודאי יתיקרו הקרקעות ויתמעטו מוכריהם בקרוב, היה צריך, לכאורה, להקדיש את כספיה אך ורק ל„גאולת־הארץ",—ר ק בכספים ה ע מ מ י י ם ו ה ק ד ו ש י ם האלה היו חברי הקונפירנציה ותרנים ופזרנים גדולים: אשרו 50,000 פראנק, שנתנו שלא בידיעת הדירקטורים של הקה"ק ל„אחוזת־בית" בחיפה, החליטו לתת 200,000 פראנק למלוה קרקעית, הבטיחו קרקע משל הקה"ק הלאומי ל„בית נאמן", לגימנסיה העברית, לבית־הספר הטכני העומד להוסד ועוד. חוץ מכספים אלה, שאינם מיועדים כלל לצרכים אלה, לא הפרישו מכספים אחרים כמעט כלום לשום דבר לאומי וציוני לא בארץ־ישראל ולא בארצות־הגלות, כי על כל התביעות וההצעות באה רק התשובה הקצרה: „כסף אין". דברים אלו היו האל"ף והתי"ו של הועידה, כל מחשבותיה נצטמצמו רק בנקודה אחת: בנקודת־ה כ ס ף. וכשהזכיר הד"ר כ ה ן ־ ב ר נ ש ט י ן, שבימי הרצל לא היתה שאלת־הכסף מטרדת כל־כך, כי הרצל הביא גם קרבנות חמריים להתנועה, השיב וולפזון בגלוי־לב ראוי לתהלה, שהוא לא יעשה „אולת" כזו: להקריב את עצמו על מזבח התנועה. תשובה כזו בודאי היו משיבים גם ה מ י ל י ו נ ר י ם ו ו א ר ב ו ר ג ו י ע ק ב ו ס ק א ן, שהם עצמם, אילו היו רוצים להקריב ק ר ב נ ו ת על מזבח הציוניות, היו יכולים לספק את כל צרכיה. כי, באמת, למה יעשו כדבר הזה? הרי התנועה הציונית חדלה זה כבר להיות ר ע י ו ן ל א ו מ י ג ד ו ל ונעשתה זה כבר לעסקנות פשוטה: עסקנות ב„דיפלומאטיה", עסקנות ב„פרויקטים" מעשיים, עסקנות בתקון האורגאניזציה, עסקנות בסדור מוסדי־הכסף שלנו, עסקנות באסיפת שקלים ומניות ומס מפלגותי ועוד. ל ר ע י ו ן אין כאן שום מקום. ובמקום שאין רעיון אין התלהבות ואין אגיטאציה ואין פרופאגאנדה. כי במה ילהיבו את לבותיהם של הבלתי־ציוניים ויפנו את לבם אל הציוניות? במה שיש לנו באנק עני וקרן־קיימת קטנה? או במעשינו הדלים והעלובים בארץ־ישראל? או ב„הצלחותינו הדיפלומאטיות"? הרי דברים כאלה אינם מושכים את הלב של מי שעדיין אינו ציוני! ור ע י ו ן ציוני אין לנו כלל. הציוניות חדלה להיות ק ו ד ש; זה כבר אין בה

שום קדושה ושום „עלית־נשמה". היא נעשתה חול, חול, עסקנות של חולין! בראש הציוניות עומד אדם, שהוא רוצה בכל לבו להתדבק בהרצל; אבל הוא מתדבק במעשים החיצוניים של הרצל, שעל־פי רוב לא היו מתאימים אל המטרה. רוחו של הרצל נתגלתה, למשל, בפראזה כזו, שאמר בדרשתו מעל במת הקונ־גרס החמישי: „אתם יודעים, כי עוד לפנינו נסו רבים את כחם למלא את חובת הציוניות בכוונה רצויה וגם באמצעים חמריים גדולים. אבל אתם יודעים גם כן, שהנסיונות לא הצליחו. מפני מה? מפני שיצאו מעיקר בלתי־נכון. הם דמו: בראשית היה הכסף. לא! בראשית היה הרעיון. בכסף אפשר לרכוש רק שכירים, עם אינו מתקבץ באופן כזה. זאת יכול רק רעיון להוציא לפועל". ואולם מר וולפזון חושב, ש„בראשית היה הכסף". כל מקום שאתה מוצא אותו דורש ומדבר, אינך מוצא אלא דרישת כסף ואמצעים חמריים. וגם הפרופ' ווארבורג, שעלינו להכיר לו טובה על התמכרותו להעבודה המעשית בא"י, אינו חושב אחרת. בכל יום ויום הוא מחדש פרויקטים חדשים— וקבוצי־כסף חדשים. ולא נתקררה דעתו בועידה האחרונה, עד שקבלה החלטה לאסוף „פונד" חדש, „קרן קיימת קולטורית־פלשתינית",—קרן־קיימת אחת, שהיא שתים, כי חוץ מנדבות בנות 100 מארק, שצריך לקבץ מהן לכל־הפחות סכום של 100000 מארק, שלא נתן להוצאה, צריך יהיה לקבץ בשבילו אף נדבות קטנות, שמהן נתנו להוצאה חמשים אחוזים למאה. זהו ה„רעיון" האחד, שיכולים להגיע עדיו שני מנהיגי הציוניות העולמית (על המנהיג השלישי, מר יעקבוס קאן, לא נדבר, כי מציאותו בועידה לא היתה מורגשת כמו שאינה מורגשת בתנועה). וגם „מנהיגי" הציוניות ברוסיה אינם מוכשרים לרעיונות גדולים מאלה. מר ב. גולדברג, למשל, הציע ליסד „חברת בטחון־החיים לכל ישראל", שלא באה אלא כדי שתהא הפרוטה מצויה בקופת ההנהגה—ואף הצעה משונה זו נתקבלה. הציוניות היא, איפוא, גם עכשיו רק „שאלת־הכסף", כמו שהיתה בפי נורדוי לפני עשר שנים. ומה הפלא, אם תנועתנו אינה מתפשטת, אם מספר השקלים הולך ומתמעט, אם אין חיים ואין תנועה במחננו, - אם גם המאורעות ברוסיה, שהוכיחו לכל, שחוץ מן הציוניות אין תקוה לכלל־ישראל, לא הכניסו לתנועתנו כלום, ואפילו המאורעות בטורקיה, שפתחו מרחביה של תקוות חדשות לפני הקהל הציוני, לא הסירו את הקפאון הנורא שקפאה הציוניות, כאילו היה נטוי עליה הקרח הנורא?

ובשעה שבציוניות אין תנועה ואין חיים—היהדות הבלתי־ציונית נוע תנוע. יותר ויותר חודרת הכרת אחדותו של עם ישראל ושתוף־גורלו אף אל תוך אותם החוגים, שהורגלנו לחשבם למתבוללים עד לאין מרפא. עוד בכ"ו אדר שני (29 מארס ח"ח) נתאספה על־פי האיניציאטיבה של „חברת־העזרה", שנתעוררה לכך ע"י הד"ר א. נוסיג, אספה חשאית מטובי יהודי־המערב בצירוף אחדים מיהודי־המזרח לשם התאחדותן של כל האורגאניזאציות הישראליות שבכל הארצות לשם עבודה קולוניזאציונית משותפת ועזרה משותפת ליהודים משוללי־הזכיות. אבל בינתים נזדרזה „אגודת־אחים" (Anglo-Jewish Association), שבאמת אינה אלא סניף אנגלי של חברת „כי"ח", וקראה אף היא לאספת־התאחדות, שהרי בין „חברת־העזרה" מצד אחד ובין כי"ח ויק"א מצד שני שוררת התחרות

כבין שתי פירמות של מסחר ממש... ובאספה זו, שבאמת נתאספה על־פי האיני־ציאַטיבה של יק"א, הוחלט גם־כן ליסד אורגאַניזציה של האורגאַניזציות, אלא שעם זה הוחלטו עוד החלטות „גאות" כאלו: להוציא מן הכלל את יהודי־רוסיה, שהרי הם ה„נעזרים" וחלילה להם לחוות דעה ביחד עם העוזרים „מטיביהם"; להוציא מן הכלל את האורגאַניזציות הלאומיות המדיניות — את האורגאניזציה הציונית והארצית; לתת לחברת כי"ח באי־כח כפולים (שני צירים תשלח החברה שבפאַרים ושני צירים ישלח סניפה שבברלין); והעיקר—האורגאַניזציה החדשה צריכה לפעול רק אחרי שאירעו מאורעות יוצאים מן הכלל מעין פוגרומים ביהודים, אבל היא אינה אורגאניזציה מתמדת, שיכולה וצריכה לקדם את פני המאורעות ולעסוק גם בצרכים ישראליים אחרים, חוץ מן ה„קאַטאַסטרופות" שבחיינו. כל ההחלטות הללו הרגיזו בצדק את כל היהודים הלאומיים שבכל הארצות בכלל ואת היהודים של מזרח־אירופה בפרט, ומחאות באו נגד האורגאַניזציה החדשה מצדדים שונים. ובכ"ד אלול (20 לספטמבר ח"ח) נתאספה על־פי הזמנת הועד, שיסדה האספה הנז' מיום כ"ו אד"ש, אספה יותר גדולה, שהשתתפו בה כבר ציוניים הרבה (אמנם, לא בתור באי־כחה של האורגאַניזציה הציונית, שאסור להזכיר שמה לרוב יהודי־המערב...) וגם יהודי־רוסיה במספר הגון, ואחרי שהרצה הד"ר אלפרר נוסיג הרצאה על „התאחדות האורגאַניזציות הישראליות" והרצאה על „אורגאַניזציה ישראלית־כללית לשם ישוב היהודים", נתקבלה הצעתו של ד"ר פויל נתן, שיש צורך באורגאַניזציה כזו ושבה צריכות להשתתף כל האגודות הישראליות הקיימות ובה צריכים להמצא „באי־כחן של כל אותן הארצות, שיש בהן זרם של חיים ישראליים". והאורגאַניזציה הישראלית־הכללית הזו, חוץ ממה שתגן על עניני היהודים בכל מקום, תעסוק גם בעבודה קולוניזציונית „ביחוד בארצות־הקדם", ולתכלית זו תזמין אף את יק"א ואת הבאַרון אֶדמונד רוטשילד, שישתתפו בה בתור עוסקים בעניני־הישוב.

אם תעשה אורגאַניזציה זו הרבה או מעט, יקרה וחשובה היא בעינינו, כי הרגש הלאומי הישראלי והכרת האחדות הלאומית הם אביה ואִמה של אור־גאניזציה חדשה זו; והמאורעות הגדולים בטורקיה עוררו אותה לעבוד עבודה קולוניזציונית דוקא בארץ־הקדם, במקום שבו אנו שמים כל תקוותינו, — אנו, הציוניים, ביחד עם החלק היותר גדול של עם ישראל. אכן, פעולתו של מאורע גדול מתגלית לפעמים במקום, שאף על דעתנו לא יעלה לבקשה שם!

האחדות מתחזקת על־ידי יהודי־המערב—וקבוצה קטנה של יהודים מזרחיים רוצים לנתקה בכל מחיר שיהיה...

בג'—ז' אלול שש"ע (30 לאויגוסט—3 לספטמבר ח"ח) נתאספה הועידה הז'רגוניסטית בטשרנוביץ (בוקובינה), שמתחלת בריתה אפשר היה להכיר בה, כי היא שואפת להכריז את הז'רגון האשכנזי־היהודי בתור הלשון הלאומית של ישראל ולמסור את הלשון העברית (בועידה זו קראו לה אך ורק בשם „לשון־קודש"...) אל הארכיון ההיסטורי...

עוד ביום הראשון, אחרי דרשותיהם של ד"ר נתן בירנבוים ושל י"ל

פ ר ץ, עורר נ ו מ ב ר ג את שאלת יחוסה של הועידה אל הלשון העברית; ואף־על־פי שנומברג דרש, כביכול, שתחוה הועידה את דעתה ל ט ו ב ת הלשון העברית, אבל סופו הוכיח על תחלתו, שלא היה הדבר אלא צביעות גמורה: נומברג זה עצמו, שהרבה לכתוב עברית ב„הצופה" וב„הזמן" ועוד ושתמיד השתדל להוכיח, שלכתוב ז׳רגונית צריך רק מפני שהעם מדבר בלשון זו ואין כאן שום שאיפה להוריד את ערכה של הלשון העברית,—היה אחר־כך אחד מן המצדדים הנלהבים של ההחלטה, שהז׳רגון הוא „הלשון הלאומית (די נאַציאָנאַלע שפראך) של עם ישראל" והטעים במאמריו ב„אונזער לעבען" ו„ד״ר בירנבוים׳ס וואָכענ־בלאַט", ש„אך על יסוד לשון זו יכולים אנו לברוא חיים קולטוריים לאומיים ליהודים"... אך ביום הראשון עדיין לא עלה הדבר בידי הז׳רגוניסטים לחתוך את „גזר־דינה" של הלשון העברית. פרץ התנגד לכך, כי באמת לא היה צורך בזה: כבר אמר פרץ בדרשתו ביום הראשון בפירוש: „עם אחד ישראל, לשונו—יודיש"; „כדי ש„יודיש" תעשה לשון יהודית כללית, צריך להעביר לתוכה את הערכים הקולטוריים שלנו מן העבר הגדול", ואפילו את האותיות העבריות צריך לדחות בכל האפשר מפני אותיות רומיות... ומה שהתחיל פרץ—השלים אַ ש. את הרעיון לתרגם את התנ״ך ז׳רגונית הביע דוקא סופר עברי „אַנטי־ז׳רגוניסט"—הד״ר י ו ס ף ק ל ו ז נ ר ב„השלח" 1). מטרתו היתה פשוטה: צריך, שהספר היותר יקר והיותר קדוש של האומה יהא מובן אף להיותר פשוטים מישראל, ועל־ידי זה תתחבב עליהם עוד יותר אותה הלשון, שבה נתחבר ספר זה. לא כך היתה כוונתו של אַש. הוא נתכוין בתרגום הז׳רגוני להוציא את התנ״ך מרשותה של הלשון העברית ולעשות את זו למיותרת לגמרי--ממש כמו שעשו הנוצרים הקתוליים ב„וולגאַטה" שלהם... ולא רק את התנ״ך בלבד; הרצאתו של אַש, שמתחלה היתה צריכה לדבר רק על תרגום התנ״ך, נתרחבה ותכנה היה: „העתקת הנכסים העתיקים אל הלשון היהודית". בהרצאה זו נודעו לנו „חדושים" נפלאים ממש: שהספרות הישראלית אינה מתחלת ממנדלי מוכר־ספרים, אלא מן התנ״ך; שהלשון העברית לא היתה חשובה לישראל כל עיקר, שהרי ה„קדיש" נאמר ארמית וה„תחנות" (שמ„מתיקותן" גוע אַש ממש) נכתבו ז׳רגונית, ועוד ועוד. אבל עיקר הדברים היה—שהגיעה השעה לשים קץ להערך המרובה, שיש להלשון העברית בחיי־ההוה ולהראות לה מקום רק בעבר בלבד... הרי גם הומירוס ושכספיר נקראים בכל העמים לא ביונית ואנגלית, אלא בתרגומים—והתנ״ך אינו ליהודים יותר מהומירוס לרוסים או שכספיר לאשכנזים. כשנתגלתה התנגדות להשקפה זו באר אַש „בדמעות על עיניו", שיחשוב ל„תשעה־באב שני" את היום, שבו תשכח הלשון העברית לגמרי; אבל איזו לשון עברית?--זו שבתנ״ך ובתלמוד ובמדרשים, כלומר, זו של ה ע ב ר; הלשון העברית של ה ה ו ה אף היא אינה אלא ז׳רגון וצריך לבער אחריה. והתחלה כבר נעשתה: אַש הקריא בימי הועידה את תרגומו למגלת־רות ואת ההכנסה ממנו נתן במתנה להלשכה הטשרנוביצית (אגב: ה„מתנה" היא באמת „גדולה מאד": היא תחזיק בודאי עשרה עמודים בפורמאַט קטן...).

מי שאינו מכיר בהשקפה כזו על הלשון העברית את השקפתם של „רבני־התעודה" המערביים, שאף להם יקרה רק הלשון העברית שבתנ״ך ובתלמוד ולא

1) עיין מאמרו „חובותינו להמון העם" ב„השלח", כרך י״ז, עמ׳ 408—409.

יותר, ומי שאינו רואה בהשקפה כזו את הצעד הראשון להתבוללות היותר מסוכנת— אין עינים לו לראות ...

ואחרי אַש בא מתתיהו מיזס. מה נקל הדבר להחשב ל„מלומד" ו„חוקר" במסבתם של אַש ורייזין, ואפילו של פרץ!... מר מיזס, שהדפים שלשה מאמרים ומחצה, ש„מדעיותם" נשאבה מכלי שלישי, בעתונים „מדעיים" כ„העולם" ו„המצפה", נעשה בן־סמך גמור לשאלת הלשונות וכפוסק קדמון החליט, שכל הלשונות הן ז'רגון—ולפיכך הז'רגון הוא לשון; שהעמים המונגוליים מדברים הודו־אירופית—ולפיכך יכול עם ישראל לחשוב דיאלקט אשכנזי ללשונו הלאומית ושכח „חכם עתיק" זה, שהעמים הללו לא נתקשרו בלשון אחרת בתקופה ההיסטורית של חייהם, מה שאין כן עם ישראל!), ולבסוף פסק להלכה ולמעשה שהלשון העברית היא „לשון של קברים", ולפיכך אפשר לכתוב בה, לכל היותר, מאמרי־מדע (שהרי מר מיזס עצמו כותב בה „מאמרי־מדע"), אבל אין היא מסוגלת להיות לשון החיים ואי־אפשר לברוא בה ספרות יפה, כי „חסר לה המצע הנפשי (sic!), ההזדוגות הרגשית של הנשמה עם לשון ההולכת ומתרקמת בלי הפסק" 1). ודברים כאלה מתחצף אדם לומר בשעה שעדיין חיים, תודה לאל, ביאַליק, טשרניחובסקי ויעקב כהן, ברנר, ש. בן־ציון, שופמאַן ועוד! ודברים כאלה מעיז לומר בן־אדם, שהוא עצמו אינו לא משורר ולא מספר, אלא כותב דברים יבשים כלולב היבש בלשון עציונית! ודברים כאלה נחשבים ל„מדעיים", ופרץ „מתפעל" מהם ודורש להדפיסם ברבבות אֶכסמפלאַרים, וכשהציונים מוחים כלפי זה מפני שהרגיזום הבטויים הגסים נגד הלשון העברית, אין פרץ מוצא טעם אחר למחאתם אלא זה, שה„ציוניים יראים מפני הראיות הנצחות של מיזס ועל־כן אינם רוצים, שתודפס הרצאתו"!

ומוזר הדבר לקרוא, שאחרי כל יחוסו זה של פרץ אל בזוי הלשון העברית מצד מיזס וחבריו הגין בשעת הווכוחים על השאלה, אם הז'רגון הוא הלשון הלאומית של עם ישראל או הלשון העברית היא זו,—דוקא על הלשון העברית. הז'רגון הוא לפרץ רק לשון־העם, אבל לא לשון־האומה. שום רוב אינו יכול לשנות עובדה זו. אילו היתה מתועדת עכשיו ועידה לבירור שאלות הלשון והספרות העבריות היה הוא—פרץ—משתתף גם בה. כשאנו מכירים את הז'רגון (ה„יודיש") ללשון לאומית, אנו מראים להלשון העברית מקום רק בעבר. אנו מודים, שהיא לנו לשון זרה. למי אנו מוכרים, איפוא, אז את הנביאים שלנו? אמת, הלשון העברית אינה עתה לשון עממית, אבל אף הז'רגון עדיין אינו לשון כזו. כך דבר פרץ. בו נתעורר ה„תלמיד־חכם" העברי ואותו הסופר, שבספוריו דוברת רוח האומה ועל־כן ישארו הרבה מהם קיימים לדורות; ולפיכך דבר הפעם כמו שראוי לדבר ליהודי לאומי. המאור שבתורה החזירהו למוטב. היהדות ההיסטורית, שאף מבחר יצירתו היא חלק ממנה, התקוממה בשעה המכרעת נגד קלות־הדעת, עם־הארצות והצביעות של האַשים, הרייזינים והנומברגים. התחילו ווכוחים ממושכים. הבונדיסטית מרת אסתר דרשה להחליט, שה„יודיש" היא הלשון הלאומית היחידה של עם ישראל ולהוציא ככה מכלל ישראל, לכל הפחות, חמשה מיליוני „בורגנים", וז'יטלובסקי, אַש ונומברג (נומברג של „הצופה" ו„הזמן"!)

1) „המצפה", ש"ז, גליון ל"ו, עמ' 3.

דרשו להחליט, שה„יודיש" היא הלשון הלאומית של עם ישראל בה"א הידיעה (די נאַציאָנאַלע שפראַך) — דרישה, שבאמת אינה נבדלת כלל מדרישתה של מרת אסתר. בנהוג, עשו „אנשים טובים" פשרה, וברוב „גדול" של שלשים איש נתקבלה ההחלטה, שה„יודיש" היא „לשון לאומית של עם ישראל" (ואפשר, איפוא, שיש לישראל עוד לשונות לאומיות הרבה!). ואז הודיע פרץ, שהוא עוזב את הפריזידיום ונשאר אחד מן החברים הפשוטים של הועידה. עדיין פעל היהודי הלאומי שבפרץ הגדול, השוחה נגד הזרם והבלתי-נכנע אל הרוב, את פעולתו.— אבל חוץ מפרץ הגדול יש עוד פרץ אחד, פרץ הקטן. פרץ זה האחרון מתירא „אימת-מות", שמא יאמרו עליו ח"ו, שנזדקן ואינו הולך עוד שלוב-זרוע עם ה„צעירים",—ועל-כן חלילה לו לבוא בריב עמהם... ופרץ זה נתפייס עד מהרה: הוא הודיע, שאמנם הז'רגון אינו עדיין לשון לאומית, אך צריך שנשאף, שיהיה ללשון לאומית בעתיד, ובכן הרי בעצם אין דעתו שונה מדעת הועידה ומן הראוי לקבלו. ואמנם, על-פי הצעת נומברג קבלו אותו „בתור יוצא מן הכלל בשים לב אל התועלת שהביא לה„יודיש" ומפני שהוא רוצה לעבוד לטובתה". „בתור יוצא מן הכלל"—כך כתוב מפורש באורגאַן הרשמי של הועידה—טעיתי: באורגאַן של ד"ר בירנבוים...

וה„כלל" — אלה הם שלשים ושמונה צעירים, ששום אדם לא מלא את ידם לבקש לשון לאומית בשביל עם ישראל ושמלבד שנים שלשה מהם לא היו ידועים לא בספרות ולא בחיים עוד לפני חמש שנים. „בני-סמך" אלה באו ו„החליטו", שהז'רגון היא הלשון הלאומית של עם-ישראל. וכל-כך גדלה שנאתם להלשון העברית, — שנאת עמי-הארץ לתלמידי חכמים—, עד שמתחלה לא רצו לקבל אפילו את הצעת ז'יטלובסקי, אַש ונומברג, ש„כל חבר הועידה והאורגאַניזציה העתידה חפשי הוא להתיחס אל הלשון העברית כפי הכרתו הפרטית". אף ריזולוציה כזו נדחתה מתחלה ברוב של 20 דעות נגד 15! ואך אחרי שהציוניים הודיעו, שהם עוזבים את הועידה, והז'רגוניסטים ראו, שהיא עומדת להתפזר, הציע אחד מהם להעמיד שנית למנין את הריזולוציה של ז'יטלובסקי, אַש ונומברג — וראה זה פלא: עכשיו היא מתקבלת ברוב של 26 נגד 12... מובן מֵאליו, שכל ריזולוציה זו אינה מעוררת אלא שחוק מכאיב לב: מי יכול לאסור על איזה אדם שיהיה להתיחס אל איזו לשון שתהיה „לפי הכרתו הפרטית"? יש ממש בריזולוציה זו לא פחות מבהתפטרותו של פרץ...

כשנתקבלה הצעת אוגאַנדה בימי הקונגרס הששי נתעורר רעש גדול בכל תפוצות-ישראל. חברי-הקונגרס בכו, אוסישקין פרסם את מחאתו, „אחד-העם" כתב את „הבוכים". הכל הרגישו, כי דבר גדול נפל בישראל, כי משתדלים לגזול מאומתנו קנין לאומי-היסטורי גדול, שהוא יקר לה אף על פי שעדיין איננו בידיה. כאן, בטשרנוביץ, נסו לגזול מאומתנו קנין לאומי-היסטורי, שאינו לא פחות גדול ולא פחות חשוב מארץ-ישראל ושהוא בידינו; ואף על פי כן לא התפרצה מחאה עזה אפילו מלב הציוניים: הם נשארו בועידה והוסיפו לעבוד בה אחרי שהשתיקו את יְדִעוּתם בהודעה, ש„אין החלטה זו ממעטת את ערכה של הלשון העברית". בערב, אחרי קבלת ההחלטה, נתאספו מחברי היעידה ומן האורחים לערך 60 איש (כלומר, כמעט כפלים ממספר חברי הועידה בשעת

הכרזות הז׳רגון ללשון לאומית), ומר מ ש ה ק ל י י נ מ אַ ן בראשם, ומחו נגד „החלטת הועידה ונגד השנאה והבוז ללשוננו הלאומית הנצחית, שנתגלו בהחלטה זו״. אבל מחאה זו עברה בלי שום תשומת־לב. העתונים הציוניים הקדישו להועידה הז׳רגונית קורספונדנציות ארוכות, משתרעות על שלשה גליונות ויותר, ולא הזכירו את המחאה כלל או הזכירוה כלאחר־יד. האורגאַנים הרשמיים שלנו, לא מצאו לנכון להביע את התנגדותם להחלטה מחפירה זו אפילו במאמר קטן והסתפקו בחדורים בלבד ה„זמן״ וה„פריינד״ (ואין צורך לומר שאר העתונים הז׳רגוניים) כתבו מאמרים רידאַקציוניים נ ג ד ההחלטה; אבל כל מי שיודע לקרוא כהוגן מכיר מיד, ש„הזמן״ וה„פריינד״ כועסים לא על ההחלטה גופה, אלא על „גלוי־הקלפים״: הרבה יותר מרווח הדבר „לרקד על שתי החתונות״ כאחת— ואיזה צורך יש בדבר לגלות את הנגודים ולהכריח את ה„ספוגים״ והרוזנפלדים לבחור דוקא ב א ח ת מן הלשונות?... וסופרים עבריים כ ב ר י י נ י ן מוסיפים לכתוב ז׳רגון אחרי הועידה כלפני הועידה. „עבריה״ יצאה ידי חובתה למחות במכתב־חוזר ו„אגודת חובבי־שפת־עבר״ לא הראתה סימני־חיים גם עתה...

כך מחה הקהל העברי נגד אוגאַנדה החדשה!...

יודע אני, שאין שום ערך להחלטת שלשה מנינים של נערים בצירוף מספר מצוין ושני פובליציסטים בעלי־כשרונות. ויודע אני, שכשם שהאוגאנדיסטים והטירימוריאליסטים לא הצליחו לעשות שום דבר ולהקנות לעצמם את חבת־האומה, כך לא יצליחו גם הז׳רגוניסטים. ולא מהם ומועידתם ומן האורגאניזציה החדשה, כביכול, שלהם אני מתירא. אילו היו הז׳רגוניסטים מעמיקים מעט יותר בדבר, היו מבינים, שועידתם עצמה הוא סימן של גסיסה להז׳רגון: לשון חיה באמת אינה מצטרכת לאורגאניזציה של „חובבים״ ולועידה של „מטכסי־עצה״.— אני ירא רק את הרקבון העולה בגוף אומתנו, שסימניו הם מכות וחבורות וצלקות כאותה ההחלטה האנטי־לאומית, שהוחלטה בטשרנוביץ. כי באמת לא נומברג ולא רייזין ולא אַש החליטו החלטה זו, אלא—אנו כולנו: כל אותם הסופרים העבריים, שהתחילו לכתוב לשם ה„עם״ בז׳רגונית דברים, שמוחו של העם אינו תופסם כלל; כל אותם הסופרים העבריים, שהרסו ל ג מ ר י את המחיצה שבין הז׳רגון והלשון העברית; כל אותם הסופרים העבריים, שהתחילו לקרוא לז׳רגון „יהודית״ והודו בזה מ מ י ל א, שהיא לשון־היהודים ולא דיאַלקט אשכנזי מיוחד (העם הרגיש בזה יותר מסופריו והיה רגיל לומר „פערטייטשען״, „אויף טייטש״, או „עברי טייטש״); כל אותן המערכות העבריות („הזמן״ ו„המצפה״), ששלחו טלגראַמות של ברכה לטשרנוביץ; ולבסוף—כל אותם הציונים, ש ה ם ר ק ה ם עשו פרסום לה„יודיש״ ולסופריו, הרימו את החבורים הז׳רגוניים עד לשמים ובכל סמרטוט ז׳רגוני השתדלו והכריחו לראות יצירה לאומית. רק אנו, הסופרים העבריים והציוניים, אשמים בהחלטת־טשרנוביץ ולא עמי־הארץ של הועידה! ואם, לכל הפחות, ע כ ש י ו לא יתנערו סופרינו מתרדמתם, אם ע כ ש י ו לא יחדלו לכתוב ז׳רגון ולפאר ולרומם את סופריו בתור סופרים לאֻומיים; אם לא יתעוררו מתרדמתם „אחיאסף״ ו„תושיה״, „מוריה״, ו„סיני״, „עבריה״ ו„אגודת חובבי־שפת־עבר״ ולא ינסו להוציא בעברית לא רק ספרי־חנוך ומחברות בנות־פרוטה, אלא ס פ ר י ם הגונים,

שיכניסו זרם חדש של חיים לתוך ספרותנו הקרושה, ואם הציוניות לא תבוא לעזרה לכל המעשים העלולים לרומם את ערך ספרותנו, — אז, אמנם, לא יהא הז׳רגון ללשון לאומית של עם ישראל (לזה לא יזכו הז׳רגוניסטים לעולם!), אבל אי־ידיעת הלשון העברית תחדל מעט מעט להחשב ל„עם־הארצות" ולחרפה ותהיה, להפך, לכבוד ולתפארת. ואז אולי נתגעגע בעוד עשרות־שנים אחדות, כשימות הז׳רגון על־ידי התפשטותה של לשון־המדינה, אפילו על אותו הזמן, שבו עוד היה צורך להלחם בלשון העברית מלחמת־תנופה ...

המשקיף.

טעות נעימה.

(לצאת ה„רביבים״).

„קובץ ספרותי רביבים (א.) נערך ע״י י. ח. ברנר״—כך רשום על גבי השער, כך ולא יותר. קצר ופשוט.— קצור זה עושה רושם טוב מיד, וכשאתה מעביר עין על פני הקובץ עצמו הרושם הטוב מתחזק. במקצת הקובץ עדיין מזכיר את ה„מעורר״, אבל רק במקצת. כאן, ב„רביבים״, נתמעטו מעשי־הילדות, ונתרבו דברי־ספרות. גדולות אין אף כאן, הדברים קטנים, רובם פרורים—אבל יש בהם יפים, ויש גם יפים מאד. ואולם לא על זה אני דן. יפים, לא יפים — יבוא המבקר ויציב „ציונים״. ואליבא משנה בתריתא דשופמאַן — יבוא האמן (עיין „תולעים ספרותיים״). אני—מודה אני—איני לא הא ולא הא. על מה הייתי רוצה להעיר?—על אותו ההבדל שבין ה„רביבים״ ל„המעורר״ בנוגע לה„טון״ הכללי. משהו זה, שאחריותו כלו על העורך, הוא הנותן תבל בנעימה ושקול לפעמים כנגד הכל. איני יודע, אם אותו הבדל הוא יליד המקרה או יליד הכונה — אבל, בכל אופן, הריהו נמצא בעין—ודוקא לשבח ולא לגנאי, כמו שהייתי חושש מתחלה על יסוד „סימנים״ שונים. טעיתי, אפוא, הפעם טעות נעימה ואני שמח להודיע זאת ברבים.

„המעורר״—מי מקוראיו לא יזכרהו? „מלתא דתמיהא מדכר דכירי אינשי״, והעורך עשה כל מה שבכחו—ובלבד שיעשה „המעורר״ מלתא דתמיהא; ראשית, כל אותם הלחשים והקמיעות ו„השיר־למעלות׳ין,״ שתלה העורך ב ש ע ר י „המעורר״ ועל משקופיו ועל מזוזותיו ושנתקלה עינכם בהם בכניסה וביציאה. זוכרים אתם? „כי לעורך אני בא, לעורך...״ — כלומר, „כי הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל״. זהו על המשקוף, אחר־כך—„הוצאת מ ס ד ה״—כלומר, מ ס ד ה! סמוך לכאן—„המחנה הנשאר״; יש אפוא מקום לדרוש סמוכים: מסדה—והמחנה הנשאר. ב ר ם, „מסדה״ נשתקעה מיד ו„המחנה הנשאר״ נשאר לפי שעה. אז יצא המכריז והכריז:—זוכרים אתם?—„יתכנסו למתיבתא שלי כל אלה, אשר חלק ונחלה להם בחוזי־יהודה ונביאיה ובמתפללים לעני כי יעטוף, בגבורי־המרד החסונים ובבעלי־המשנה השקדנים, במנעימי זמירות הלוי ואבן גבירול ובהולכים בעקבות ר׳ שלמה יצחקי ורש״ל, במתכסים בטליתו של האר״י ז״ע ובנוהים אחר קברו של ר׳ נחמן מברצלב וכו׳, יקומו איש ממקומו ויגשו אל ה מ ק ד ש״.

ואחר־כך עצם אותו הדבר שהיה קרוי „המעורר״ עם מסותיו של לחובר ועם ה„שאילתות״ ו„חליפות המכתבים״ ושפך־השיח ורחש־השפתותים ועם הפילוסופיא

ועם השֵׁדים ועם היבבות וחילולות שבסוף ושבראש ושבאמצע... והכל בסגנון חטוף יקטוף ושטוף ומתוך מין התלהבות ודבקות ודבקות-שבדבקות בצירוף מיני יחודים וסלודים ורקודים, כזה שטרוד לבלוע מים רותחים עם גחלי-רתמים...

תאמרו: מעשה ילדות—שפיר! אבל בינתים אירע דבר: „המחנה הנשאר" נתמזמז מסבות בלתי צפויות מראש, וביום מעונן אחד, אחרי הפסקה ממושכה, נפרד העורך בחוברתו האחרונה מאת „עשרות" חותמיו מתוך מודעה קצרה אבל חריפה: „מחוסר חומר ספרותי המעורר נפסק". „נפרד"—לאו דוקא; הוא יצא „ברוגז", בלא ברכה ובלא קללה, אלא בזריקת מלים אחדות מן הצד, כלאחר כתף.

ומיד, כמו שטבע הענין מחיב, אירע הדבר השני. התחילו ההספדים. בכו שלשים יום ושלשים לילה. ה„ספוג" נסחט עד הטפה האחרונה. ואולם קליינמאן הגדיל! זה כמדומה, כתב, שהמעורר היה „קודש-קדשים", ובשעת קריאה, בין שורה לשורה, היה הוא, קליינמאן, הולך וטובל את עצמו במקוה... כך, או מעין כך, כתב, כמדומה, מר קליינמאן.

מתעצל אני לילך ולחשוב ברוכל, כמה עטרות הקיפו מטתו של ה„מעורר". סומך אני על כח הזכרון של הקורא. אגב, חס אני על רגש הכבוד של מי שהיה עורך „המעורר". כמדומה, שהוא איש-הכבוד. ואולם „זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח" הוא פסוק מפורש בקהלת, ואין לְךָ דבר העומד בפני פסוק מפורש, אפילו אם אותו הדבר הוא איש-הכבוד כעורך „המעורר", התשבחות הזבוביות של בני אדם תמימים עשו את שלהן וכאן— —

כאן, כמו שטבע הענין מחייב שוב, אירע הדבר השלישי: עורך „המעורר", כלומר, ב ר נ ר, אותו ברנר הצנוע והישר, שכותב ספורים טובים כל-כך בסגנון מרושל כל-כך,—ראה פתאום את עצמו והנה הוא „גבור", ולא גבור סתם אלא גבור שיש לו „תפקיד". ותהי מעשה גבורתו הראשונה מגאליציה (בינתים נטלטל מלונדון לגאליציה)—פוליטון של בקורת ב„הד-הזמן" על ה„עתיד".

פוליטון של בקורת—מה בכך? מי אינו כותב עכשיו בקורת? (עיין המאמר הנ"ל של שופמאן) וכל שכן בקורת של „אמנות". זו, כלומר האמנות, הרי היא ממש אזור-חלציהם וכפתור-מכנסיהם של בחורי סופרינו, כידוע. ואולם ה„גבורה הפיליטונית" קפצה הפעם לעקור את הכל, לעקור מן השרש, ובכח פיליטון אחד שב„הד הזמן".

את ש"י איש הורוויץ, כמובן מאליו, הרגה ה„גבורה" בין-רגע, דריסה אחת—וחסל. את ברנפלד מוללה בין האצבעות. ואת ברדיצ'בסקי—על זה חסה עינה. כשהגיעה אצלו—הסתפקה בסטירה קלה תחת החוטם, דרך תוכחת-חבה של ידידות: „פע, ברדיצ'בסקי, אתה הרי אתה מאנ"ש, ומי זה מאנ"ש מטפל עכשיו בבריה קלה כ„אחד-העם"? חייך, אינו כדאי!"

כלומר, ברנר נפק דק ואשכח, שאינו כדאי, וממש מגוחך הוא, להתוכח ב„אופן רציני" עם „אחד-העם"; וש„אחד-העם" נעשה ל„סופר שלא במקומו" כשהוא בא לדון בענינים ידועים לו, לברנר; ושקלוזנר הוא סופר שקדן ואדם כשר, ובעד עבודתו התמה מגיע לו 3+; ושציור קטן של רייזין מבאר ומברר ומאיר יותר מתריסר גוילין של „חכמת ישראל"; ושהיהדות וכו'... ושהמוסר וכו', ושהפרובלימות וכו', ושלא כאן עיקר „הטרגיות" וכו', אלא עיקר „הטרגיות" היא כאן וכו'; היינו,

רז זה של ה„טרגיות״ היהודית לכל מעמקיו ותהומותיו נתגלה רק לברנר ולדכותיה, ועד ברנר ודכותיה היה העולם שמם...*)

כך כתב ברנר.

ובינתים יצא קובץ עלוב ומדולדל ששמו „ספרות״ (קובץ ראשון). הקובץ יצא ע״י „משלנו״—וה„גבורה הפילימונית״ נגלתה שוב, אבל בלבוש של חסד. ה„גבורה״, כידוע, מתמתקת כשחלש כנגדה—יש בכך ממדת „אבירים״—והיא נתמתקה. אמת, הקובץ דל ומדולדל, רובו מעשי נערות ופליטת סלים, וערכו—קלפת השום, ואף־על־פי־כן—סמן טוב ומזל־טוב! מעי „הגבורה״ המו לו, ועל פניה החמוצים נצנצה בת־שחוק מתוקה של חנינה ונחומים. ולא עוד, אלא שהתחילה ה„גבורה״, כמוב עליה לבה, לחלק קליות ואגוזים לפעוטות של חדר ה„ספרות״, כלומר: חזקו והתחזקו, ילדים, והיו לבני־חיל. דעו, עיני עליכם! ולא נתקררה דעתה של „הגבורה״ עד שנתמקמקה לגמרי מתוך שפע תענוג ותקוה טובה, מסתמא, ובאותו מעמד עמדה וטהרה על פי סוד עמוק עמוק ועל פי רמז דק מן הדק גם את הצד „החזירי״, הסטרא דמסאבותא, שבהלל צייטלין. נשמתה של ה„גבורה הפוליטונית״ יצאה „בטהור, טהור״.

מפני־מה „העתיד״, שהוא סוף סוף, למרות „מבינותו״ או רצונו של ברנר, קובץ ספרותי חשוב,—מפני־מה עליו נתכה החמה והקובץ הראשון „ספרות״, שהוא בריבו „שיירים וקיסמים״ ופליטת סלים, זכה לבת־שחוק של חזוק־ידים מפי ה„גבורה הפילי־טונית״—טעמו של דבר זה לא נתפרש. יש מי שיאמר: שוב מעשה ילדות—לא, יש כאן ריח רע של „דומה לכיעור״, אותו הכעור של „חשבונות״ ושל „פרכוס־גומלין״, שבהם היו ה„צעירים״ מאתמול מונים את ה„זקנים״ משלשום... ורעה מזו: יש כאן גם מאותה ההפקרות השחצנית שהולכת ומתפשטת בתור שיטה בין ההדיוטות של הסופרים הצעירים, עליזי־הבערות וריקני־המוח, הלא הם ה„אמנים והיוצרים״ שבשער־האשפות. ברנר, כפי הנראה, נתקנא רגע אחד בירכם של ה„חברים״ הגבורים ורצה לעשות כמתכונתם,—אבל ספק גדול הוא אם עלה הדבר בידו. הוא אינו מסוגל לכך לא על פי מזגו ולא על פי חנוכו ואופן חייו. פשוט, לא יאמינו לו. בכל אופן, נסיונו הראשון באותו המקצוע לא עלה יפה. הוא לכלך את עטו לבטלה. הוא השתדל, כנראה, לפטם את קטרתו הראשונה על המזבח החדש בכל הסממנים: הורגשה שם גבורה של שנוס־מתנים מתוך קריצת־עין לצד „רייזין״ ושאר ידידים אהובים; תאוה גדולה, גדולה עד כלות הנפש, לשאת חן וחסד בעיני ה„חברים״; בטול של בערות צוהלת ונהנית מעצמה עם עמקנות וסודיות של שטות, רדיפה בהולה וקדחתנית אחרי מקוריות של שוא עם התקשות להדחק אל איזה „תוך שבתוך״; מין ענוה גאותנית וגאוה ענותנית, שטעמה כצפיחית בלאקריצא. והעיקר, הטון! אותו הטון של „אנו הרי יודעים אנו את הכל, אנו הרי כבר נמצאים אנו ת׳ פרסא מעבר לכל הגבולין והתחומין ושרוים במעמקים מתחת לכל התהומות. אנו הרי כל הגשרים הם כבר כבר מאחורינו״. לא חסר שם, כמובן, גם דלף טורד של „הטרגיות״, א ו ת ה הטרגיות, מיסודו של גוריליק... כמדומה לך, שלא החסיר מן הסממנים אפילו קורטוב—ואף על פי כן...

*) מאין הפוליטון לנגד עיני, מוסר אני כאן עפ״י הזכרון את הרושם הכללי שעשו על הדברים בשעת קריאה.

ואף על פי כן איש לא יאמין לו, זה היה ברנר מזויף, ברנר מתחכם ומתעקם — וברנר המזויף הוא עלוב — עלוב מאד. כשברנר מתחכם ומתעקם ועושה מעשי ערמומיות — קלסתר־פניו משתנה לרוע והיוצא מפיו יש בו איזה טעם לפגם, מין טעם מתוק־חמוץ כאחד, מעין דגים מלוחים בדבש. מברנר, שאינו מקפיד על החיצוניות, יש לנו הרשות לדרוש, לפחות, לב טהור לגמרי וקצת צניעות ודרך־ארץ; שאם אין אלה לו — אין לו כלום. ואת הדבר הזה שכח, כנראה, ברנר ביום שצלחה עליו רוח הגבורה הפוליטונית.

תאמרו: עט, פוליטון נשכח. איש לא שם אליו לב, ולמה להזכיר נשכחות? — עוד הפעם לא! אם איש לא שם אליו לב — חטאת האיש הוא. יש לנו בין הסופרים הצעירים חמשה ששה שמות, שהיינו רוצים שישארו בטהרתם וצר היה לראות את אחד מהם בנולותו. צר, צר מאד היה לראות את ברנר, כשעומד אף הוא ומרקד עם השעירים את מחול־המות לקול חליליהם ותפיהם של „נביאים" ו„אמנים" משער־האשפות.

על היהדות, על הטרגיות וכו', על העתיד, על שאלות חיים ופתרונם וכו' — מה לברנר ולכל היריד הזה? ליהדות ידאג הורוויץ ולטרגיות — גוריליק. הוא, ברנר, — ישתדל־נא לכתוב ספורים טובים ולתקן אגב אורחא את סגנונו המרושל. השאר יבוא מאליו, בלא עזרתו; ואם לא יבא — כח ברנר מה הוא?

הטרגיות — איני מאמין הרבה בטרגיות המכרזת על עצמה והמתגדרת בעצמה. רוב הפרומותיאוסים שלנו, שצוחים ככרוכיא, שהנשרים מנקרים את לבבם, יש לחשור בהם, שמא פרעושים עוקצים אותם. צער־העולם שלהם, העמוס כחטוטרה מכוערת על שכמם, אינו באמת אלא צער של „השגה" עשירה ויכולת קבצנית... יסודו, על פי רוב, אין לבקש דוקא בעומקא דתהומא רבה של קלקלת־העולם וחטא אדם הראשון, אלא מונח הוא במקום קרוב מזה: דוק ותמצא.

לב־טהור ומעט צניעות — הוא אשר נדרוש מסופר עברי ביחוד. ושני סימני־טהרה אלו לא נמצאו באותה הגבורה הפוליטונית. בצבצו משם כמו מתוך הבצה סימנים לדבר־אחר: טלפים.

וכשנתפרסמה מודעה על דבר צאת „הרביבים" — חושש הייתי על פי הסימנים הנ"ל ואמרתי: הנה עתה יבוא הדבר־האחר בעצמו. מגאליציא יבוא, מאותו מקום, שזורח שם כוכבו של רייזין.

והנה הגיעו ה„רביבים" — ושוו בנפשכם: טעיתי טעות נעימה. ה„רביבים" הוא קובץ ספרותי נחמד ונעים, אותו „המעורר", אבל בלא פסלתו. המעטפה נקיה לגמרי מכל מעשי־ילדות „מזוקנת": תאוה לעינים! אין קמיעות ואין כרוזים ואין השבעות ולחשים ושאר „הנהו מילי מעלייתא", שהצטינה בהם מעטפת „המעורר". עצם ה„פנים" אף הוא יפה הרבה מזה של „המעורר", לפחות בצורה ובסדור. אין כאן מאותה הערבוביא ורוח־התזזית, רוח פסקנית, עסקנית וטרחנית, שהיתה מכרכרת תמיד כנגד עיניכם בין עמודי „המעורר", מכרכרת בין השטין, מכרכרת מלמעלה ומלמטה, מלפנים ומלאחור ומצדי צדדים. כרכורים אלו היו עושים תמיד רושם קשה ומרגיז של מהומה ופזיזות מטורפת, קפיצה לתוך הדברים, קדימת פה לאזן, חטיפה מן הפה ומן הלב, חרדה של „שמא יקדמנו אחר". ב„רביבים" אין כרכורים אלו נראים. הם

נשארו במקצת רק בתוך רשימותיו הבקרתיות של העורך. מן ה„גבורה הפוליטונית", זו שגרמה לחששותי, כמעט שאין ב„רביבים" כלום. כנראה, מבין אף ברנר—סוף סוף אינו שוטה!—שכשם שאין „העתיד" העב והכרסני של ש"י איש הורוויץ רטיה גמורה לכל המכות, כך לא יהיו כזאת „הרביבים" הדקים והקלים. שם, ב„העתיד", יש מלים אחדות מתוך המלון של אתמול: יהדות, קולטורה אומה, היסטוריה, מדע, התפתחות, ר' יהודה הלוי וכדומה; וכאן, ב„רביבים", יש מלים אחדות מתוך המלון של היום, שלמחר יהפך מסתמא אף הוא לאתמול: אמנות, יצירה, יחיד, מסתורין, מהפכה, רייזין; ההבדל, כפי שאתם רואים, אינו מרובה כל-כך. אין בין הא להא אלא יום אחד. אל נא, אפוא, נתגדר. יפה, אפוא, לכלנו השתיקה.

עבודה ושתיקה.

נון.

פַּרְלַמֶנְט יִשְׂרְאֵלִי.

מאת

אב. גולדבֶּרג.

„סוף מעשה במחשבה תחלה" ו„בראשית היה הרעיון" הם בוראי פתגמים יפים ונבונים; ואף־על־פי־כן גם זה נכון, שהרעיון יוצא מן הכח אל הפועל ובא לידי מעשה אך בשעה שתנאי־החיים שִׂדדו וּפתחו את אדמת־גדולו, כי רק אז יכול הוא להכות שורש ולעשות פרי. פעמים שנביא או חכם עדיף מנביא נתקל בהסח־הדעת ברעיון גדול וחדש, „רעיון מוקדם", ודבר זה מעורר השתוממות ויראת־כבוד בלבנו; אך אם הרעיון המוקדם איננו מתגשם במעשה, אות הוא לא רק שתנאי־החיים לא הכשירו עדיין את המעשה, אלא שהם לא הכשירו עדיין אפילו את המחשבה. סוף סוף כל „רעיון מוקדם" נראה למַבִּיעו כמו מבעד הערפל: „נבא ולא ידע מה נבא". והראיה: אותו בעל הרעיון המוקדם יש לו גם רעיונות אחרים הרבה, שאינם עולים על אותם של בני־זמנו ומקומו ושבעיקרם הם מתנגדים לאותו הרעיון המוקדם. רק השתלשלות־המאורעות עושה את הרעיון המעורפל והמטושטש לבהיר וממשי ורק בסבת מעשים שונים יכול הרעיון להתגשם במעשה.

ורעיון כזה, שהיה מוקדם עוד לפני שנים אחדות, כשעלה על לבו של היהודי האנגלי המנוח בֶּלישׁי, הוא—הרעיון ליסד פארלאמנט ישראלי. יסודו ואבן־פנתו הוא הרעיון, שצריך לאַרגן את היהודים שבכל העולם באורגאַניזציה אינטֶר־ארצית וליסד מעין בית־מחוקקים, שאליו יהיו נשלחים באי־כחם של כל חלקי האומה הישראלית ושהוא ידבר בשם כל העם ויטפל בשאלות הנוגעות לחיי־העם. רעיון זה לא חדש הוא בעיקרו, אבל בצורה אחרת חיה תמיד בלב כל השואפים לגאולה שלמה, לשנוי החיים הגלותיים מן הקצה אל הקצה, והיה חלק חשוב מן הרעיון הציוני וגם ה„ארצי". ואף בצורתו החדשה והמסוימת הוא מתהלך בתוכנו זה שנים אחדות וכבר טפלו בו סופרים ועסקנים אחדים באנגליה ובארצות־הברית, ששם נעשה נסיון לברא גם תנועה לשמו, אבל בלי הצלחה יתרה. עד עתה, כפי הנראה, לא היתה השעה ראויה לכך. עתה, אחרי המהפכה שהתחוללה בממלכת העותמאַנית ואחרי שנעשה נסיון ליסד אורגאַניזציה של כל האורגאַניזציות הישראליות 1), הרי חסרונו ניכר ומורגש לכל מי שרואה את המצב כמו שהוא בעין בלתי־משוחדת. ולפיכך נראה לנו, שעכשיו נשתנתה ההשקפה על אפשרותו של הדבר ויש ממש בשמועה שנתפשטה, שאף ה„פילאַנתרופים" שלנו,

---

1) עיין על זה בפרטיות ב„השקפה עברית" האחרונה, „השלח", חוברת ד', למעלה עמ' 373—374 (המערכת).

שדבר אין להם עם הלאומיות במובננו שלנו, כבר מטפלים בענין זה וכבר עשו מעשה.

וראוי לשים לב, שלא מקרה הוא הדבר, שהרעיון ע"ד הפאַרלאַמנט נולד דוקא באנגליה ובארצות-הברית ולא בתחום-המושב. וכמו-כן לא מקרה הוא, ש„בעלי-הרכוש" ותקיפי-היהור הרגישו בנחיצותה של התאחדות היהודים שבכל העולם—התאחדות לפי מושגם—קודם שהרגישו בזה כמה מן הלאומיים.

הרעיון הזה נולד באנגליה ואחר-כך בארצות הברית מפני שהארצות האלו הן מרכזי-הנדירה, והיהודים הבאים הלום נושאים עמוק בלבם את היחס והקשר הגדול, שיש בינידם ובין היהודים אחיהם, שעזבו מעבר לים אוקינוס. כל יהודי ויהודי מרגיש, שאף-על-פי שהוא נמצא בארץ החדשה וגם נתערה בה, אף-על-פי כן הוא שייך למקום אחר: שירש נשמתו מקבל יניקה מקרקע אחר—ממרכז זה, שיצא משם, ומחיים אלה, שחיה קודם שבא לכאן. ואחרי שהשפעתם של אותו המרכז ואותם החיים היא כל-כך עצומה וכל-כך חשובה, הוא בא ממילא ובאופן טבעי לרעיון אחדות החלקים של הלאים.

ועוד זאת: באמיריקה, ובמדה ידועה גם באנגליה—התחנה האחרונה על דרכי של הנידד העברי לאמיריקה, - יש מעין „קבוץ-גליות" קטן. היהודים השונים, שחיו הרבה שנים בחלקי-תבל שונים ושתחת השפעת הסביבה קלט חלק אחד מהם לתוכי דברים זרים ויסודות, שלא הרכיבו בנפשם הדרים בסביבה אחרת (מה שהיתה הסבה העיקרית לעובדה המשונה, שהיהודים הפולניים, למשל, מתיחסים בקרירות וגם בבוז לאחיהם הליטאיים ולהפך),— אותם היהודים השונים מתקרבים באמריקה קורבה רוחנית ומוחשת. יושבים הם צפופים בגטו אחד וגורלו של פרבר יהודי אחד הוא גורלו של הפרבר השני; וקרבתם זו מקהה את עוקצי-הפרוד. הם נוכחים לדעת, שיש בנשמת כל יהודי הרבה יותר יסודות יהודיים מפולניים או רוסיים ועוד, ומה שהוא יותר חשוב—הם רואים, כי בה בשעה שהיהדות נשתרשה ביהודי עמוק עמוק, נבלעה בדמו ונהפכה לחלק מעצמותו, עד שאי-אפשר לו להתקיים בלעדיה,—באה לו הפולניות או הרוסיות רק בכח ההסתגלות ואין הן אלא דבר שנטפל לו, שנגרר אחריו, אבל לא דבר שנתמזג עמו היטב, והראיה: באמיריקה הוא יכול לנער את הפולניות והרוסיות מעליו על נקלה. וכך רואים כאן היהודים בחוש, שיש קורבה היסטורית בין היהודים של כל חלקי העולם, שההפרד ביניהם אינו חשיב ביותר, וסוף סוף יש להם עבר אחד והוה אחד, ובודאי גם גורל אחד להם בעתיד. ודבר זה מבאר את השאיפה לאחדות-האומה, שיש ליהודים במרכזי-הנרידה.

והלכך יותר משהבין את צורך ההתאחדות ע"י פאַרלאַמנט ישראלי ההיסטורי דובנוב, למשל, הבין דבר זה באמיריקה יהודי פשוט אחד, שרחוק הוא מ„השקפה פילוסופית" ו„היסטורית" על שאלת היהודים ושכל זכותו היא, שאביו, עליו השלום, כתב „ספורי-מעשיות". כי בה בשעה שדובנוב, למרות כל לאומיותו הרוחנית ולמרות כל שאיפתו לאחדות-האומה, מוכרח על-ידי רעיון ה„אבטונומיה הקולטורית" שלו להביא בחשבון, קודם כל, חלק אחד מעם ישראל—החלק היושב ברוסיה— ולתלות את גורל עמו בגורל העם, שבתוכו יושב ישראל, באופן שהבסים לקיום

ישראל הוא בפועל קרקע עם-הארץ, אף על פי שבעיון כופר דובנוב בנחיצות קרקע בשביל עם ישראל, — באותה שעה עצמה מביאים המחזיקים ברעיון הפארלאמנט הישראלי שבאנגליה ובאמיריקה בחשבון את כל העם ואינם מבחינים בין יהודי אמיריקה ובין יהודי ארצות אחרות, וכך הם מטעימים ביותר את חוסר הבסיס-הקרקעי המיוחד והלאומי של העם העברי.

והם מטעימים את חוסר הבסיס הקרקעי הזה — אמנם לא בפירוש, אלא מכלל הרעיון העיקרי — אפילו יותר, מ„בעלי-הסיים", למרות מה שאלו האחרונים הכריזו על אמונתם בנחיצות ארץ מיוחדת בשביל העם העברי. כי ה„סיימיים", עם כל ה„ארציות" שלהם, סוף סוף הפכו את השאלה היהודית לשאלה הנוגעת ליהודי-רוסיה בלבד; ואף הארציות שלהם לא נולדה אלא בתור תרופה בשביל ההמון היהודי יושב רוסיה בלבד. והראיה: המוסד העיקרי, שהיה צריך להחליט בדבר צורך הארץ וקביעת הארץ, צריך להיות ה„סיים", כלומר, מוסד רוסי; שהרי לא יצויר בשום אופן, שיהיה „ועד מדיני" מעין ה„סיים" להמועט היהודי שבאיטליה ובצרפת, למשל, ועל-ידי רעיון ה„סיים", שהוא אפשרי רק ברוסיה ובאויסטריה לא רק המעיטו ה„סיימיים" את דמותה של שאלת-היהודים הרחבה והמקפת, אלא אף קצצו את הקשר המאגד את כל בית ישראל ועושה אותו לחטיבה אחת.

הפארלאמנטיים, להפך, לקחו להם לקנה-מדה את המאמר: „אין בפרט אלא מה שבכלל". הכלל של כל ישראל כולו הוא העיקר בעיניהם, ועל-כן הם שואפים, קודם-כל, להתרכזות כל כחות האומה במוסד לאומי אחד ולא להתפוררותם. וצורך זה הוברר קודם ליהודים מאנגליה ואמיריקה לא מפאת היותם לאומיים ביותר, אלא בשביל שהמצב הוא בארצות-הנדידה ובארצות-החירות האלו מחוור ביותר.

כי הלאומיים של הארצות הללו אינם יכולים להשלות את נפשם בתקוה, שבעתיד יעלה בידם לבנות מגדלים יהודיים פורחים באויר: לפתוח בתי-ספר יהודיים גמורים, לתקן קרדיט קרקעי וכל אותם הדברים הטובים, שחלמו „בעלי-הסיים" ב„עידן הרתיחה", בשעה שנקרא דרור לדמיון להמריא במרום. בארצות האלה יש זה כבר אותה החירות, שאליה משתוקקים כל יושבי-רוסיה ו„בעלי-הסיים" בכללם, בכל מלואה, ואף-על פי-כן נשארו שם כל אותם הדברים הטובים מן הנמנעות. הכל רואים שם, שכל הדבורים המפוצצים על קבוץ כחות לאומיים בגלות אינם אלא דברים בטלים, כי אין להם שורש בחיים. כל מי שיש לו עין חודרת רואה, שהיהודי הלאומי האמיריקני או האנגלי הוא יותר שולל-הגלות מזה שברוסיה, שנושא עוד בלבו איזו תקוה ליסד בעתיד „מדינה בתוך מדינה" ברוסיה גופה.

והעשירים ותקיפי-הדור שלנו אף הם הכירו באחדותו של העם על-פי דרכם יותר משהכיר בה חלק ידוע מן ההמון. רוטשילד האנגלי ושיף האמריקני רואים בחוש, שמצב היהודים באנגליה, למשל, הוא מקושר ומאוחז במדה מרובה במצב היהודים באמיריקה או בארץ אחרת לטוב ולרע. המיליונירים הללו, שמתוך עסקיהם ו„משחקם בבורסה" הם יודעים, כי „סרנא דארעא חד הוא" וכי הארצות אחוזות וקשורות זו בזו כחוליות של שלשלת, נקל להם להבין, שגם מצבו של עם ישראל בארץ אחת משפיע על מצבו בארץ אחרת ושאם תארע פורענות גדולה ליהודים אזרחי-אנגליה יסבלו מזה היהודים האמיריקניים ולהפך. לא לחנם שאפו עשירינו באנגליה ואמיריקה, שהריבולוציה הרוסית תצליח,

לא לחנם דבר לוסין וולף בהתלהבות ילדותית על המהפכה הרוסית. היהודים האנגליים והאמיריקניים קוו, שאם תצליח הריבולוציה יקטן זרם האֶמיגרַאַציה ואז יחדלו היהודים הרוסיים לבא בהמון לאנגליה ואמיריקה ולחדר שם את השאלה היהודית, שכבר חדה היא בלא זה. ואם נתבונן בדבר זה נבין, שהאָמרה השגורה על פינו: „חלילה לפזר את עם ישראל—צריך לרכזו בקבוצים גדולים", אינה כל־כך מתאמת להאינטרסים הלאומיים שלנו, כמו שנראה הדבר בהשקפה ראשונה. אילמלא פזור הנודדים מרוסיה וגאליציה בצרפת ובאנגליה ובאמיריקה ובשאר ארצות, שהיהודים האזרחיים הם שם מעוט קטן, מי יודע, אם היה נשאר שם זכר ליהדות. אך אין זה מענֵיני כאן. רציתי אך להעיר, שעשירינו מכירים בגורל המשותף של היהודים בכל הארצות ומתוך הכרה זו נובעים אף הכרת האחדות ורגש הצורך בהתאחדות כל היהודים על ידי מוסד משותף. ובימים האחרונים ראינו, שאף המוסדים הפילאַנתרופיים שבכל הארצות, שבראשם עומדים עשירינו ותקיפינו, מתאספים ומטכסים עצה ע"ד אחוד הכחות, והדבר כבר נעשה לשאלת־היום בעתונות הישראלית.

כשהאַנגלי הארציי בלישי עורר את שאלת יסוד פאַרלאַמנט ישראלי בעתון Jewish Chronicle ו„מתתיהו אחר" דרש בשבחו של פאַרלאַמנט כזה באחת מהרצאותיו, היה עדיין הרעיון הזה „רעיון מוקדם" ושום עתון עברי לא דן עליו בכובד־ראש ובתשומת־הלב הראויה. עכשיו, אחרי המאורעות בטורקיה ואחרי הנסיון לאחד את כל האורגאַניזציות הישראליות לשם עבודת־ישוב משותפת ביחוד בארץ־הקדם, נתבשל כבר רעיון זה והוא יכול להביא לידי מעשה. על כל פנים צריך להתיחס אליו בכובד־ראש. וביחוד צריכים לשים אליו את לבם הציוניים המדיניים, שלהם אין הרעיון הזה חדש כלל.

הכתה הציונית בראשיתה, בנעוריה, חלמה להיות לא רק כתה בין הכתות אלא הַכתה בה"א הידיעה, כלומר, באַת־כחו היחידה של העם. לא לחנם קרא הרצל את הקונגרס הציוני בשם „הפאַרלאַמנט הישראלי". ואילמלי הצליחה הציוניות באמת לרכוש את לב העם בכל שדרותיו ולהכניסו תחת כנפיה, היה שם „פאַר־לאַמנט ישראלי" הולם את הקונגרס הציוני. כי מה שהקונגרס התאסף רק פעם אחת בשנה לשלשה או לשבעה ימים אינו מעלה ואינו מוריד: לא בכל הפאַרלאַ־מנטים יושבים הנבחרים על המדוכה ששה חדשים ומחוקקים חוקים. הפאַרלאַמנט הישראלי, שהוא יחיד במינו ואין דומה לו, פארלאמנט של בני־גולה מחוסרי־קרקע, שאין להם לסדר שום ענינים תלויים בארץ ואין להם שאלות מסובכות ע"ד התיחסות מדינית למלוכה זו או אחרת, בעל־כרחו צריך הוא להתנהג על־פי תנאים מיוחדים לו.—אבל חוץ ממה שהציוניות לא הקיפה את כל שדרות־העם ונשארה רק כתה—אמנם כתה חשובה—אחת בין שאר כתות־העם ובזה בלבד המעיטה את דמותו של ה„פארלאמנט הישראלי", עוד צמצמה את חוג פעולתו של הקונגרס הציוני ועגה לו עוגה צרה: לעסוק רק בענינים הנוגעים לרכישת ארץ־ישראל וישובה. ואולם הרי צמצום זה לא בא אלא מתוך ההנחה, שאי־אפשר לעשות שום דבר קיים בארצות־הגלות, ולהנחה זו מסכימים לא כל הציוניים כולם.

ענין אספת־ברסל, מעשה־ידי הציונים, מראה, כי בשעה שראו הציוניים, שלא כל העם משתתף בעבודתם—והשעה היתה שעת חירום וצריכה היתה

ההשתתפות של כל בית ישראל—, היו מסוגלים לקרוא לאספה ישראלית־כללית זולת הקונגרס.

ואין שום הבדל בדבר, אם אלה שקראו לאספת בריסל ראו בה דבר שהזמן גְּרָמוֹ וסופו להבטל עם גמר הדבר או לא. אם רק חשבו הציונים, שאספה זו צריכה לטפל בסדור הנדידה הישראלית, בעל־כרחם היו צריכים לחשוב, שהאספה תצטרך להתאסף פעם בפעם ולדון על עניני־הנדידה,—וזוהי התחלת פאַרלאַמנט ישראלי: באספות אלו צריכים היו להשתתף באי־כחו של כל העם מפני ששאלת הנדידה היא שאלת עם ישראל לכל כתותיו.

ובכן ההצעה ליסד פארלאמנט ישראלי אינה חדשה במחנה הציוניים. כל ציוני וציוני היה מאליו גם מאמין ביצירת מוסד מעין פאַרלאַמנט בעתיד רחוק או קרוב. וקצת תמוה הוא הדבר, שהציוניים אינם עוסקים בכובד־ראש בהצעה זו. הלא הם היו הראשונים, שהכריזו וחזרו והכריזו על אחדות הלאום, אף־על־פי שהוא מפוזר ומפורד בין העמים ואף־על־פי שיש בו כתות שונות ומעמדים שונים; והם עצמם הלא היו הראשונים, שנבאו השכם ונבא, שעתיד עם ישראל להקהל ולעמוד על נפשו. והרי בטוי הרעיון הזה בשלמותו הוא רעיון הפאַרלאַמנט הישראלי. ולפיכך צריכים הציונים להיות מן הראשונים, שיחזיקו ברעיון זה בכל כחם.

ולא רק מטעם עיוני זה בלבד הם צריכים להחזיק בו, אלא גם מטעם מעשי חשוב: מפארלאמנט יהודי תצא תועלת מ ע ש י ת להציוניות כולה.

הציוניים קוו מתחלה, שמכיון שהם מציעים מזור ותרופה לתחלואי העם, בודאי יתקבץ זה להקשיב אל מלת־התחיה, יתאסף אל תחת דגל הציוניות ויקבל עליו את מרותה; אבל תקותם זו לא באה. ואז הציעו ציוניים אחדים עוד בימי הקונגרס הרביעי את „עבודת־ההוה" בתור אמצעי לחזוק הציוניות. אין העם בא אלינו—כך דרשו המציעים—אך מפני שהוא טרוד בשאלות הנוגעות לחייו בזמן הזה ואין הוא יכול לפנות את לבו לאידיאלים; על־כן הבה נכלול נא בפרוגראַמה שלנו את שאלות־היום ועל־ידי זה נרכוש את לב העם, וכשיבוא אלינו, נציע לפניו גם את הרעיון הציוני המופשט, שאין לו דבר עם ההוה ורק אל העתיד עיניו נשואות. וה„ציוניים הקולטוריים" ראו באי־התפשטותה של הציוניות בין העם אות ומופת, ש„עוד לא איכשר דרא", והחליטו, שקודם־כל חייבים אנו להלאים את העם ולטהר ולצרף את אנושיותו ואת יהדותו, ובכלל להכינו ולהכשירו לעבודה הלאומית—, ואז יתרבה מספר הציוניים ואפשר יהיה לצפות לגאולה. הצד השוה שבין בעלי „עבודת־ההוה" ובין ה„קולטוריים" — שכולם הרגישו והכירו, שאי־אפשר להציוניות בצורתה הנוכחית לרכוש את לב ההמון הרחב.

אבל לא רק בידי העבודה הקולטורית לא עלה להרבות את אוכלוסיה של הציוניות, אלא אף בידי עבודת־ההוה. באספת הלסינגפורס הודו כמה וכמה מטובי הציוניים, שאם הם באים אל הרחוב הפוליטי בדגל הציוני הם דוחים מעליהם כמה וכמה יהודים. והדבר מעציב, אבל מובן: העם בורח מפני הציוניים אפילו כשהם באים אליו בשם עבודת־ההוה מפני שיודע הוא, שהציוניים עוסקים בפוליטיקה של ארצות־הגלות לא לשמה, אלא לשם הציוניות; ומשום שבציוניות עדיין אינו מאמין אף־על־פי שאינו מתנגד לה, אינו רוצה לבוא בדברים עם

אנשים, שעושים את הדבר, שהוא אינו מאמין בו לעיקר, והוא אינו מאמין בציוניות מפני שאינו רואה את עצמו מאורגן ומסודר, מפני שעמנו היא, כדברי י״ל גורדון, „לא עם ולא עדה—רק עדר״.

ד״ר פינסקר מבאר ב„אבטואימאנציפציון״ שלו את ההיהסותם הזרה של העמים אל העם העברי בזה, שהעם חסר־הקרקע נראה בעיניהם כנשמה ערטילאית, שהיא תועה בעולם־התוהו ומפחדת את העמים החיים, שהם בעלי גוף ונשמה כאחד. באמת כך היא במדה ידועה גם התיחסותו של כל יהודי יחיד לעמו. כל יהודי יחיד מוצא את עמו כל־כך שונה מן העמים המכתירים אותו, עד שאין לבו רוחש אמונה ביכולת של נשמה ערטילאית זו, שמהלכת בעולם לא־לה—ותמיד מתגנב הספק אל תוך לבו בשעה שבאים לדרוש ממנו, כי ינסה את כחו לעשות דבר גדול, שרק עם חי וטבעי ובריא יכול לנסנתו ולהצליח בו.

ולפיכך, אף בשעה שהציוניים עוסקים בפוליטיקה של הארץ, שבה הם יושבים, אם רק הם עושים זאת תחת דגל־הציוניות, הם מדחים בידים את העם. כל יחיד ויחיד של עם ישראל אינו רוצה למסור את גורל הפוליטיקה של ההוה, שהיא תוצאת החיים הכלליים ושהצלחתה בטוחה במדה ידועה, בידי אותם ה„חולמים״ וה„הוזים״, שהם עוסקים בענינים מופשטים ועתידים לבוא.

רק הפארלאמנט הישראלי, המתכוין קודם־כל לארגן את העם וכרוזו הוא: „יהודים התאחדו!״—,יכול להוציא את הציוניים ממעגל־הקסם, שהם נמצאים בו.

ההתארגנות של היהודים, בהבדל מן הציוניות והארציות (ארץ־ישראל או ארץ סתם סוף סוף אינן ברשותנו) היא דבר שהוא בידנו. כי בעוד שה„סיים״ תלוי הוא בכלל בחיים המדיניים של רוסיה ואויסטריה ובהצלחת הרעיונות הרימוקראטיים, אין הפארלאמנט הישראלי תלוי בזה כלל והוא יכול להתקיים אף אם הפוליטיקה הרוסית אינה ראדיקאלית ביותר.

ואם פארלאמנט זה היה מתיסד והעם הישראלי היה מאורגן, היתה מתרבה האמונה של העם בכחותיו. רצון־עם, אפילו עם עני כעמנו, אינו דבר קטן. הספקות באפשרות להחיות את האומה ולרכוש את ארצה היו מתמעטים ואחר־כך היו כלים לגמרי, והדברים הנשאים על שפתי הציוניים: „אתה העם בכחך תרכוש את הארץ הצריכה לחירותך כאויר לנשימה״, היו מוצאים אז הד ברבבות לבבות.

והציוניים בתור כתה היו יכולים אז להפיץ בכל שדרות העם את רעיון העבודה המעשית בארץ ישראל ביתר עוז לאין ערך, שהרי אין לך במה יותר נאה לצורך זה מן הפארלאמנט הישראלי ואין לך תעמולה יותר פועלת על הלב ומעוררת התענינות כזו הנעשה בפארלאמנט ישראלי, בבית־המחוקק של כל העם. כי הוא היה נותן לנו אפשרות לדבר אל כל העם מעל אותה הבמה, שהיא עוסקת באינטרסיו היותר חיוניים, והיה מביא אותנו במגע יותר ישר ויותר תכוף עם העם.

הכרת־עצמו של העם נתבשלה כבר, לכל הפחות, באותה מדה, שהוא מודה בנחיצות התאחדותו כדי להגן על נפשו. וכך היה הפארלאמנט הישראלי נעשה לבמה לאומית, שמעליה היה העם העלוב והנרמס ברגלים משמיע את מחאתו נגד חמס־העמים וזדונם. יחד עם זה היה הפארלאמנט שם קץ לשתדלנות הנבזה של תקיפי־הדור, הבאים למי שהכח בידו ומדברים בשם העם, שלא מלא

את ידם כלל. וחוץ מזה היה — וזוהי אולי מעלתו היותר חשובה — מועיל ועוזר להפיץ ולגשם את רעיון־התחיה: הלא הציוניים או הארציים, שמאמינים, שהעם יקבל את דעתם בזמן מוקדם או מאוחר, צריכים להודות, שיותר קל הוא לרכוש את העם המסודר מלרכוש המון של יחידים בודדים.

וקודם ש ר ע י ו ן הציוניות ירכוש את הלבבות באמצעות הפארלאמנט, תרכוש אותם העבודה ה מ ע ש י ת שלה.

על־פי־רוב מחולק העם בדעותיו אך ורק משום שאין מעשה. אמנם, מלחמת־המעמדים גורמת לכך, אבל זו אין ענינה לכאן. פחות מכל יש מקום למלחמה זו בפתרון שאלת היהודים. פרוד־הדעות בשאלה זו הוא תוצאה ישרה של חוסר־מעשה: כיון שהדבר בא לידי פלפול — זה מטהר וזה מטמא, זה אוסר וזה מתיר. ב מ ע ש ה אי־אפשר שיהיו חלוקי־דעות מרובים וגדולים כל־כך. הרי גם אלה, שאינם מאמינים, שהציוניות, למשל, תפתור את השאלה היהודית, יכולים לתמוך במוסד כ„בצלאל" או הגימנסיה העברית. כי למה יגרע חלקה של ארץ־ישראל מזה של מרכז גלותי אחר? ולפיכך יכולים אנו לשער, שאם יהיה לנו פארלאמנט ישראלי, לא תמצא ההצעה לתמוך את „בצלאל" או את הגימנסיה העברית מתנגדים מרובים כל־כך, שהרי היא היתה באה לא בשם „סוף השאיפה", שבזה יש חלוק־דעות פרינציפיאלי, אלא בשם עבודת־ההוה, שהכל מודים בה. לא כן עתה. מתנגדי־הציוניות אינם תומכים את המוסדים הללו, כי חוששים הם לעבור על הפרוגראמה שלהם אחרי שהם נתבעים בשם רעיון, שאינם מאמינים בו.

והוא הדין בנוגע לעבודת־הישוב בארץ־ישראל. הכל מודים, שאכרות נחוצה להעם, שנתק בעל כרחו מעל הטבע, וגם בלתי־ציוני יתמוך במוסד, שהציב לו למטרה להפוך חלק מן העם לאכרים — ונמצא האכרות שבארץ־ישראל נשכרת. ואם העבודה בארץ־ישראל היתה מצלחת, היתה השפעתה של הציוניות על העם מתרבה ומתחזקת והפארלאמנט הישראלי היה נעשה לאמצעי להציוניות.

תאמר: הפארלאמנט יתפורר לכתות שונות, והראיה: הארציים עזבו את המחנה הציוני. אבל אין הנידון דומה לראיה. ההתאחדות בין הציוניים והארציים באה למפרע רק לשם דבר אחד בלבד: לשם רכישת ארץ, בסיס קרקעי בשביל עם ישראל; ובשעה שנכרתה האמונה ברכישת ארץ־ישראל מלבות הארציים והציוניים עמדו על דעתם, לא היתה לארציים ברירה אחרת אלא לעזוב את המחנה, שנתרוקן — לפי הכרתם — מתכנו. לא כן פארלאמנט ישראלי. שם הלא תתבררנה כל השאלות הנוגעות אל עם ישראל, ואם כתה אחת לא תסכים לדבר אחד, ישארו לפניה דברים משותפים הרבה. ובכלל לא יעזוב את הפארלאמנט שום מעוט מפני שעזיבה זו תהא לו אבוד עצמו לדעת, — ורגש־הקיום ושאיפת־החיים קבועים הם באורגאניסמוס קבוצי כבאורגאניסמוס של יחיד. וחוץ מזה, הרי לפני המעוט תהא פתוחה הדרך הפארלאמנטרית והוא יהא יכול להלחם בעד הדבר, שהוא מאמין בו. אם יש להשוות את הפארלאמנט לאיזה מוסד ישראלי, יש להשוותו אל הקונגרסים של הכתה הציונית או הארצית עצמה. והדברים קל וחומר: אם הכתה הציונית או הארצית, שאין לה ולכל הפראקציות השונות המסתעפות ממנה אלא דבר משותף אחד, דרות בה הפראקציות השונות בכפיפה אחת ואין פראקציה

אחת מתפרדת מעל חברותיה,—הפארלאמנט הישראלי, שכמה וכמה ענינים נוגעים לחיי-העם במלוא היקפם יהיו בו משותפים לכל הכתות המשתתפות בו, על אחת כמה וכמה אני חוזר על דברי:

שני דברים אירעו בחיינו, שאחד מהם יכול להוכיח את אפשרותו של פארלאמנט ישראלי והשני—את נחיצותו, את הכרחיותו. הדבר הראשון הוא—התאחדותן של האורגאניזציות הישראליות הגדולות, אשר בראשן עומדים העשירים והמפורסמים שבישראל, שחשבנו אותם תמיד למתבוללים; והדבר השני, שהוא חשוב עוד הרבה יותר, הוא השנוי הנמרץ, שהתחולל בממלכה העותמאנית. המומנט הוא היסטורי בלי ספק, ואילמלי היה פארלאמנט ישראלי קיים עתה, בודאי היה משתמש בהזדמנות זו לטובת עתידו של העם וחירותו; עכשו יושבים אנו בחבוק ידים, כי אין העם מסודר ואין לנו מוסד, שיהא יכול לעשות דבר בשם כל העם.

אין ספק בדבר, שבשעת-תסיסה זו, בשעת-ההתעוררות, אפשר לעשות הרבה לתכלית יצירת-הפארלאמנט.

„אין לך דבר, שאין לו שעה"—,והשעה הגדולה לדבר שאינו קטן הגיעה עתה...

שנה אחת.

(רשימות).

מאת **י. ח. ברנר.**

פרק יא.*)

ארבעת החדשים הראשונים.

ככה זחלו הימים ופעפעו ארם כנחשים. יום אחד היה, לכאורה, דומה בכל למשנהו וקללתו-אימתו של כל יום היתה גדולה ומיוחדה משל ההולך לפניו. ועיקר האימה היה בזה, שלכאורה לא היתה כל אימה, שלכאורה הכל הלך למישרים ועולם נהג כמנהגו. הכירו אמנם, אי אפשר היה לבלי להכיר, שהחיים האלה אינם דומים לחיי אנשים חפשיים, שהכל נעשה פה תחת השבט, ואולם למרות ההכרה הזאת לא היו כל פירכית ובעצם לא נבדלו החיים כאן מן החיים אשר מעבר לכתלים. רק התנאים היו אחרים קצת, המצוות אחרות, העבירות אחרות, המושגים אחרים, המנהגים אחרים, ההבנה מה טוב ומה רע אחרת– קומבינציות אחרות, אבל לא חיים אחרים, אבל לא אי-חיים!

הצורה של כל יום ויום היתה אחת, אבל הקוים שונים, שונים. ראשית היו חדשות: פלוני נסגר בקרצר, פלוני נשלח לבית-החולים, פלוני היהודי ברח, פלוני נשלח לביתו מאיזה טעם והוא לבוש שוב בבגדיו החפשיים... מה מגוחכה צורתו!... קוניצקי נתמנה ליופרייטור... אתמול היה עוד חייל פשוט כאחרים, והיום הוא כבר יופרייטור!... זהו יומו הראשון של קוניצקי להיות יופרייטור... את הפקודה הביאו בלילה. הוא קם, קרא את זה, תפר לו מיד חוט על כתפתו. העיר אחד מנתיניו וצוה עליו שיצחצח לו את נעליו... לפני ארוחת הצהרים היה בגינודה היינ מבלי כל סבה לזה: פשוט, יראו את החוט אשר עליו ויזכרו. רגשי השררה באדם!

–„כן, הקוים הבודדים שונים היו–המשיך מינץ–היום עלתה לי כהוגן כפיפת הקשת בפקודת „יריה בשורהו" ואתמול לא עלתה. אתמול לא אירע לי להבחן בקליעה אל המטרה או בדקירה אל הגולם והיום היתה הצרה הזאת. שלשום נשארתי יחידי בלמודי-המערכה, תחת נשיאותו של לטחיננקה בלבד, לאחר שהכל נשתחררו ונתפזרו, מפני שחטאתי בהליכת רגלי וקלקלתי את כל ההרמוניה ופגמתי ברגש האסתטי של סיוויליץ, ובינתים, עד שנעזבתי לנפשי, נאכלה מנת הבשר שלי מעל הקיסם במהומה ותחתיה שבעתי את המלה המחרפת: „Подгадилъ!", והיום

*) ע' למעלה עמ' 336.

לא היתה „מרשירובקה" כלל ומשום-מה עלה בידי אפילו לגניב שנים-שלשה חיטים בשר ממנתו של אחר. אחר ארוחת הצהרים אפשר עוד שאשלח לבית-המבשלות לעבודה ואוכל שם דייסא די שבעי, אשר אשאב לי בתרודי של המבשל, ואאחר שם קצת גם עד עבור איזו שעה מלמודי המערכה. יום של אושר!

רבים המדמים, כי צדק צדקו יושבי בית-האסורים בקנאתם אשר הם מקנאים באנשי-הצבא שומריהם: הללו כלואים והללו חפשים בשבתם ובלכתם. ואולם הדבר אינו כן. נקל לאסיר מאשר לאיש צבא. אם לא לחשוב את ההבדל, שהאסירים הנם לרוב אנשים באים בשנים, בעוד שהחיילים הנם כלם צעירים לימים, הנה החומר האנושי אמנם גם פה וגם כאן אחד הוא: חומר רגיל. ואולם הראשון הוא רק הפיס, משולל חופשו החיצוני, משועבד, מוכרח למלאות חובות מעשיות שונות, אבל בכלותו את עבודתו עזוב הוא לנפשו לשכב על האצטבא בדממה; ברם איש הצבא נתון בבית-אסורים ובבית ספר כאחד, ולא דיה לו התפיסה, לא דים לו אסיריו וחיבותיו, אלא שהוא נושא עוד אחריות עליו, שילך בדרך טוב, וחובה מוסרית להצטין, בכדי שלא תהא לשמצה כל הגונדה, שהוא בה ושהוא ערב בעדה. די היה רק לשמוע באיזה קול מתנפלים על זה שהתנהג באיזה דבר שלא כהוגן, באיזה קול אומרים לו „פאָרגאַדיל", לאמר: נתת לביז ולקלסה את כלנו; די היה לשמוע באיזה קול מתהלל ומתפאר אחד החיילים, איך שהוא אינו פוגש בשום „הערות" מצד האופיצירים ובאיזה יחס מדברים אנשי הצבא על ראשיהם מלמדיהם האופיצירים, בכדי להוכח עד כמה רוח בית-ספר בכל אלה, עד כמה התלכדו כאן יחד הקושי של אנשים הנתונים בכלא ושל אנשים אשר עול בית-הספר עליהם, לאמר: עול של המושג שבח וגנאי, של שייכות הכנוי טוב ורע, של רוח הצפיה לקרֶרָה בעתיד.

כן, איש הצבא הוא גם בן-ספר המתחנך עפ"י דת ידועה. על כל מה שיארע לו צריך הוא למסור לשרו הבלתי-אמצעי. ברחוב אסור לו לעַשן ולהחזיק ידיו בכיסיו. כאמיר, הוא צריך לדאוג לא רק לכבודו אלא גם לכבוד כל הגדוד, לכבוד ה„מונדיר" שלו. מושגים קבועים יש בקסרקטין על איש-הצבא היודע איך להתנהג עם אופיצירים ועל הבור שאינו יודע מזה כהלכה. איש-צבא שאופיציר „עשה לו הערה" חש את עצמו לאֻמלל, לבלי להביא בחשבון את יראת העונש. איש-הצבא שעבד זמן ידוע, שבא ממשלחת ידועה ויצא נקי מהערות– חושב עצמו לצלח ומלא עונג פנימי של יהודי שקיים כראוי רצון הבורא יתברך, של יהודי יושב בסוכה.

ביחוד נשפכה כל החמה והקללה של בית-ספר ובית-אסורים כאחד על ראש הטירונים. לא דיה ההכרה שהססה בהם תמיד ותדיר: „טירונים אנו... עוד ארבע שנים שלמות... איננו יודעים עוד דבר..."; לא דיו הקושי שהיה תלוי עליהם תמיד למהר ולהסתגל, להדמות לאזרחים, ללמוד מהם, להיות כמוהם; לא דיה הבושה שפעפעה תדיר בפניהם והתגלמה בהבעת-אשמה גלויה על שטירונים הם; לא די בכל אלה, עוד היתה ההנהגה עמם מצד השרים ומצד אנשי-הצבא הישנים אכזריה ביותר, אכזריה עד לבלתי נשוא!

אנשי הצבא הישנים, אלו שעבדו כבר בשנה השניה, השלישית והרביעית, ישנו על פני השדרה אשר מלפנים וזכותם זו יקרה עליהם ביותר בזכרם מפני

זה, כי למודיהם עכשיו הנם דוקא על פני השדרה שמאחור. שזאת מוכיחה כי למודיהם כעת אינם עיקר, יען שכל הדרוש לדעת כבר ידוע להם, וכי העיקר הוא, להפך, מנורתם פה, שכנם פה והתועלת שהם מביאים בזה. הנה קיריי היה במשמר-הכבוד של נאטשאלניק הדיביזיה, הטירונים, השדים האמוצים, מבטאים אפילו עדיין בכבדות את שמו של נאטשאלניק הדיביזיה!

ואכן רב וגדול הוא ההבדל בינם, החיילים, ובין הטירונים, הישנים על פני השדרה שמאחור והמזיעים בשדרה שמלפנים. יזיעו, יזועו, ילמדו, השדים! מצוה!

והנה גם הם, הישנים, היו לפנים כאלה האכרים, עקומי הרגלים, הכבדים, המבוישים, ההוים לצחוק כל היום. מה נעים להנקם בהם, להרעימם!

ההתנהגות בקסרקטין בכלל היתה על פי סדר ההדרכה ולא על פי סדר ההדרכה. רוח החיים האלה, שהיה מלא אכזריות איתנית, אכזריות בלתי מכירה את עצמה, אכזריות מבלי משים, מרד בהכרח בסדר ההדרכה, מרד בקולותיו דקדקנות והחמיר עליהם. על פי ה„אינסטרוקציה״, לדוגמא, צריך היה לקום בששית– ומשכימים היו מקידם. על פי החיק אסור היה להעמיד על המשמר חייל אחד בשני לילות רצופים–וזה היה ממעשים בכל לילה. לעומת זה היה איוואניוק, המלומד, בעל השפמים המגולחים, דורש, שאלמלי היו ניהגים הכל כמו בסדר ההדרכה בדיוק, לא היתה שום בריה יכולה לעמוד בזה בשום אופן. והדין היה עמו.

במה דברים אמורים? בישנים; אבל הטירונים–עליהם החמירו תמיד, להם לא הירשה ללכת העירה בשום אופן, הם היו השעיר לעזאזל בכל מקום הם היו מוכרחים לשאת את קלחות-התבשיל מהמבשלה אל העזרה, להביא ככרות הלחם מבית המאפה, לגרד את הרצפה בערבי שבתית שלהם, לנקות בכל מקום לא טהור, לשבוע חרפות מכל אשר מלה בלשונו, ואפילו בערבים, בשעת המחולות והנגונים, היו הם המוכרחים ליטול חלק בהם, בעוד שהישנים היו בנידון זה בעלי רשות ולא בעלי חיבה.

הוי, מי ימלל ומי יתַנה את כל אותן התלאות ומי יזכרן! מי יזכור כל אותם „האסונות״ השונים, המרכבים כל כך, המשונים כל כך, המותנים כל כך, הקשים כל כך, המגוחכים כל כך...

האופיצירים כבר הלכו להם לארוחת הצהרים, וקול השאון, קול הפקודות, קול למודי המערכה עדיין אינו פוסק. השעה היא כבר קריבה לשתים עשרה וסיווילייץ אינו שבע עוד. הטירונים אלה מהם אדומים ואלה חורים כמתים–מעיפות. הרגלים–מחטים דוקרים בהן והן נעית ונדות מאליהן, בכח נסתר. החיילים הישנים מטיילים להם מסביב, נהנים למראה יסורי הטירונים ומוציאים משפט על כל אחד ואחד, למי יש תקוה להיות חייל טוב ולמי אין.

–אותנו עוד לא כך ענו... דעו לכם, שדים אמיצים!

–כלום זוהי עבודה? כלום אלו למודים? אותנו למדו!

–„חיילים״ כאלה לא היו נושאים כלל את כל מה שנשאנו אנו. היו שָׁנים!...

–זוכרים אתם את טורקובסקי? זה היה מורה! פרמאי היה. נמר!...

הוא לא היה מביט בשניהם של אלו...

– הוא היה מראה להם...

– ראו, ראו, איך זה נוטל „על היד"...
– כאכרה כפרית את המגל!
– לא, את המטאטא...
– את המגרפה...
– חָ־חֵ־חָ!...
הפסקה.
– העמידו את הקשתות! לבשו את האצטלאות! החוצה! אל הצעידה־דריכה! בשירה! המנגנים לפנים! עמוד!... צא!...
נכלמים ויגעים מצלצלים הטירונים במסגרים ומעמידים את הקשתית בפירמידות. רצים אל האצטלאות. המאושרים מוצאים את שלהם מיד. אבל האומללים . . .
– צא!... מי הוא המחטט שם?!...
והאצטלא איננה, צללה כמו בַמים.
– אל תחטט!... צא!!!...
והאצטלא איננה, טבעה באצטלאות אחרות. גנבה, חרפות, הכאות.
נמצאה האצטלא!... אחד ישן לבשה ויצא לצרכיו, חזר והביא את האצטלא. הוי, הוי, למהר, למהר... הכל כבר מסודרים... הכל כבר יוצאים... וכאן יש אצטלא–אבל הבריח מאחוריה אין... אין בריח... אי־אפשר ללבוש... מה לעשות?!
– מינץ! צא, יהודי מצורע!
והיהודי המצורע מתגודר בקסרקטין כמוכה־ירח. האצטלא עליו רכוסה כבר, אבל היא מפורדת ומסולקת מאין בריח. ובריח אין, אבדה ישועה. שמא ליטל בריח מאצטלא אחרת? אבל אולי איתו בריח מסומן?-והגנבה תִמָצא?... התרעם או על עצמך... עונש בידי הבעלים ובידי הממונים...
– מינץ! אינך רוצא לצאת?!... נו, טוב...
– האצטלא... האדון...
– איני רוצה לדעת!... אספר להפלדפבל, כי אינך רוצה לצאת אל המערכה! . . .
העינים חשכות, הידים נשלחות.
– אַהַא, שד אמוץ!... מצאתיך!... את כל שִניך אשבר בפיך הנבאש... את בריחי אתה אומר ליטול מאצטלתי? אַהַא, מוכח, שגם את כפתורי אתה גנבת... האדון האונטר־אופיציר איוואניוק! הרשני למסור לך: מינץ גנב את כפתירי! . . .

הטירוניות–ארבעת החדשים הראשונים–היא העונה היותר קשה בכל ארבע השנים. היא קובעת חשיבות מיוחדה לעצמה. הקישי המיוחד שבה אינו תלוי רק בזה, שהאנשים עוד לא התרגלו, לא הסתגלו. הטירון הוא ילד שנשבה, בלי כל מגן, בלי כל דורש משפטו. הטירוני–-אך מי גבר ויתנה את כל תוקף התלאה של הטירוניות, מי גבר ויבין את כל תוקף התלאה של הטירוניות! . . .

פרק יב.

עוד לסדר היום.

אם לא היה חיל־המשמר מהבטליון הרביעי ולא היה דרוש להמתין לחיילים עד שישובו, היה מועד אכילת סעודת־הצהרים בשתים עשרה שעות. עוד לא הספיקו הטירונים לשבת לנוח קצת על ארגזיהם, למצוא מרגעה כמעט קט מן הכאב המפעפע ברגלים ובכל הגוף, להאזין אל הקול הזה, אשר במהומת־הפחד לפני רגע לא נסר כל כך. והנה קול החצוצרה, שלמרות מה שמחכים לו, הרי הוא כאילו בא תמיד בהיסח הדעת: טי־טי־רא־רא־ראו... כלומר: אל המזון! ומיד קולות צווחים באים מאליהם: הצעירים, טלו את הקערות!... אל התפ־ה!... הממונה, תן את המנות!... ונגון התפלה הממושך, הזר; טע־טע־טע־טע־טע־טע.... אֶ־לֶי־ךָ, הָ־אָ־דוֹן, נַקְ־וֶה...

פת־בג הקסרקטין היה כמעט תמיד לא רע באיכותו, אב־ מעט בכמותו. גדולה היתה הצרה כשהיו נותנים לפעמים, מטעם ראש הלגיון, לשבוע או לשבועים חתיכות־לחם חרוכות־יבשות מלפני חצי שנה, מה שקורין „סוחארי" בלע"ז ומה שלא היה אפשר לתת לתוך הפה; אלא שזה היה מלתא דלא שכיחא ביותר. לחם טוב על פי החוק צריך כל חייל מחיל־הרגלי לקבל שלש־ליטראות ליום. ואולם הלחם איני ניתן לו לחייל על ידו, אלא כל מחלק־אגפי מקבל פת בעד בני אגפו, ומזה, במו בכל דבר ממון שעובר דרך יד אחרים, לגנבה ורמאות תוצאות. ברם הלחם לא היה עובר דרך יד מחלק־האגף גרידא, אלא גם דרך שר הגונדה שלא מן המערכה, דרך הפלדפבל שלא מן המערכה, דרך האונטר־אופיציר הממונה על בית־המאפה, דרך הפלדפבל של „הגונדה שלנו", דרך הקפטינרמוס של „הגונדה שלנו", דרך האונטר־אופיציר הממונה על הגונדה לאותו יום, דרך האונטר־אופיציר אשר על האגף עד המחלק מחיילי־השורה, מן הישנים, כמובן. חוץ מזה היה פתח מיוחד ל„קומבינציות" שונות גם על פי הנהוג מטעם ראש הלגיון, מטעם ראש הלגיון היה נהוג שבכונה תחלה לא תנתן לחיילים כל מנת־הלחם במלואה, אלא שינכו להם שעור ידוע, והנכיון יעלה להם בחשבון פעמַים בשנה ויקבלו אז „דמי פת" בשביל צרכים אחרים. לכל היותר, איפוא, היה מתקבל לחם על חלקו של כל איש־צבא ליטרא וחצי ליום במקום שלש הליטראות, ותחת זה היו מקבלים פעמַים בשנה ברב צירימוניה וברעש גדול, ככל מה שמחלקים בקסרקטין להצבאים הנמוכים, י"ז קופיקות וחצי או ורבע־הכל לפי החשבון המדויק—ויש גם פעם בחודש ארבע חתיכות גזורות של סוכר. היהודים, מכל מקום, ועמם גם השכּוּרים מבני הנכר היו מתחכמים להשיג בחלקם ככר שלם של לחם בן חמש־שש ליטראות בעד שלשה־ארבעה ימים ולמכרו בחנות או לקוֹנֶה פרטית בעד שמונה קופיקות. לאחר כך היו הפאריזיטים הללו מערימים ליטול איזו פרוסה מאוצר הצבור, מה שהיה מעורר, כמובן, דין ודברים הרבה. דין ודברים הרבה היו מתעוררים גם בשעה ש„הישָנים" היו הולכים למשמר ומשתדלים ליטול עמם לחם יותר מכפי העולה על חלקם. דין ודברים הרבה וענין רב היה גם בשעת שקול הלחם לכל אגף ואגף, כשהראשים והממונים

מדיינים בניוון יושר ושאר דב־ים נחיצים ומחשבים ציפרות שונות באצבעותיהם, והכברות בשעת מעשה שטיחים על פני השלחן, והחיילים הישנים, שאין האימה רבה עליהם כל כך, מתגנבים ומולקים חתיכות מן הזנבות החרוכים, והער עומד ומגרשם וצוֵח... היו מחזות מענינים בתוך הכתלים האלו!—

סיר הלחם בעיקרו היה גם במנות הבשר שעל הקיסמין ובשעור הגריסין בשביל דייסא. האינטר־אופיציר סיווילין היה אוהב להדגיש את הדבר בשעת הלמיד שלתורה שבעל פה. הוא היה שואל: „פלוני בן פלוני! כמה אונקיות גריסין צריך אתה לקבל בכל יום ויום?"—„שמינה עשרה!"...—„שמינה עשרה... ומקבל אתה איתן?" החיל דנשאל אינו יודע היאך לענות: בחיוב אי־אפשר, שהרי איני מקבל, ובשלילה־־שמא יראה למתרעם...—„אינך מקבל! אינך מקבל, גולם!"—ממהר המורה לעזרת תלמידו—„מבשל הדייסא והממונה דואגים שלא תקבל"—יש שהוא מוסיף בהנאה מיוחדה. סיווילין בעצמו היה נשלח בתור ממונה אל המבשלה לא לעתים רחוקות—והיה דואג שלא יקבלו...

בשעת הארוחה (שתי קערות היו מובאות בשביל כל אגף ואגף, ומהן היו אוכלים ביחר בכפות עץ) היה יושב יאשיק האונטר־אופיציר ופקידיו לטחנינקה ופרסקיקוב, שנתמנה גם הוא ליופריטור ונעשה לשר בפלגה השניה שבאגף, ויחד עם החיילים הישנים הם פותחים במשפט החיילים הצעירים ועוסקים בשבחם ובגנותם יום יום. איזה טירון מבקש עוד פרוסת לחם—והרבורדה המחלק ניתן לו תחת זה קצת דברי מוסר ותוכחה בסגנון „לאכול אתה רוצה— ולעבוד אינך מסוגל". ומיד סילוקוב הציד, זה העובד כבר השנה האחרונה מתעורר גם הוא ומתחיל נאנח: הטירונים של הימים הראשונים היו טובים מאלה, בשעתו—כלום היה דרוש להזכיר לטירון שילך להביא דייסא? והיום— עד שלא תצוה עליו בפירוש: לך להביא דייסא (בלשון הקסרקטין: Вали за кашей)—לא ילך. מעצמו לא יתעורר ללכת. לא יאכל ולא ילך. גם את הקערות אין מנגב. יומו של מי היום?

— אל התפלה!... כלום אינכם שומעים?...

בעצלתים קמים לברכת המזון. מודים אנחנו לך, אדונ־ני... וכו׳... התבשיל היה מים צלולים. מהדייסא עלתה לכל אחד ואחד לא יותר מכף אחת. קערות־הפחים נשארות עומדות על השלחן, עד שלטחנינקה מרים קול זועה. אז מתעורר קונשין, חייל צייתן מפלך ווארשא, מוציא מתחת המזרן שלו קרעי תחתונים מסיאבים, מקנח בהם את הקלחות, מעמידן בארון הכלים של האגף ומשים את קרעי התחתונים אל תחת המזרן בשביל יום המחרת.

על פי הנהוג, השעות שבין הראשונה והשלישית, למן עת ארוחת הצהרים עד התחלת הלמידים השניים של היום, שעות מנוחה הן לחיילים, והרשות בידם לעסוק בכל מה שלבם רוצה: בשינה, בתקון מלבושיהם, במשחק שאינו מעורר שאון, ואפילו בקריאה בספר—אם רק יש על הספר רשיונו של שר הגונדה. לכבודה של האמת צריך לומר, כי ידיהם של שרי־הגונדות אינן עיפות ביותר מחתימת רשיונות על ספרים, ויש שקפיטנים בני חמשים אשר בכל ימי שלטונם לא אירע להם כלל שיגישו למו ספר לחתימה, מלבד פרורים ומחזורים, שמביאים לפניהם החיילים היהודים בימי אלול. למינץ היה קובץ־ספירים מאת מופסן,

וכשמצאו שרו הבלתי־אמצעי היופרייטור לטח נגקה עשה העויה משונה ומסר את זה להאונטר־אופיציר יאשיק. האונטר־אופיציר יאשיק פנה אל הפלדפבל, והלז, תחת להביא את הספר לפני שר הגינדה, הביע רק אי־רצון על דמאורע הבלתי רגיל, ומשום שהיה מאורע בלתי רגיל עבר על מדת הדין ומבלי בלבל בזה את ראשו של רום הוד אצילותו צוה, על דעת עצמו, להחזיר את הספר לבעליו. אין צורך לומר, שלקרוא בו, אף על פי כן, לא הספיק מינץ מעולם, כי אך היה ניטלו בירו, והנה לטחנינקה מוצא עבודה בשבילו ובאמת׳א, שהרי פלוני מנקה את הרובה, פלוני מפצל כלונסאות נחוצות, פלוני לומד לסדר אצטלתו, פלוני כותב מכתב (מכתב אחד היה נכתב בהמשכים שבועות שלמים!), פלוני שותה תה (לשתית־תה התיחס לטחנינקה בהערצה מיוחדה!) הכל--עסיקים, רק אתה, מינץ, אינך עושה דבר... ולפיכך... הנה לך... בל תשב בטל...

שתי השעות מן הראשונה עד השלישית היו, איפוא, כאמור, מקדשות למרגעה, ואפילו כשאופיציר נכנס בהאי שעתא, דין הוא שלא יקראו לפניו „סמירנא!" בכדי שלא להעיר את הישנים. ואולם, במציאות, לא היתה השינה אפילו עולה על הדעת. רבות היו העבודות השונות ותדיר היו. ישן קצת על ערסלתו המיוחדה היה סיוויליץ, אך גם כן לא עד השעה השלישית, אלא עד השניה, שאז היה הוא מתמודד מלוא קומתו ומריעים בקולו הפראי להכעים:

--שבו אל הלמודים שבעל פה!

הטירונים מתאספים, מניחים את כובעיהם על אצטבאותיהם, מעמידים ספסלים (העמדת הספסלים היתה חזקתם של טרניפוב וקינשין; הם התרעמו כפעם בפעם על מה שהם, ורק הם, עושים זה, והם, רק הם, עשו זה כפעם בפעם!) ויושבים במעגל ובדממה. סיוויליץ נגש, מפהק ומתחיל ללמד על פי דרכו את חובות איש הצבא ומה הוא איש־צבא ומה היא כלהמהו את האויבים החיצוניים והפנימיים; באיזו גונדה, בטליון, לגיון, בריגדה וכו׳ עובדים, מה עושים כשמשכימים בבוקר, כמה ומתי מקבלים שכר־דחדש ודמי־האמוניציה, מה חובות הער והחייל הנצב על המשמר, שמות משפחת המלך ושמית השרים עד עצמו ועד בכלל, מה טיבם של מאסר פשוט, מאסר חמור ומאסר מעורב, כיצד מחוים אותית־הכבוד לאופיצירים, כמה כוכבים בכתפותיו של קפיטן ומה כתפותיו של גנרל מן אינפנטריה וכן הלאה יום יום.

משנתו של סיוויליץ, לרוב, לא היתה ברורה לו לעצמו וסדר למידו היה לא להגיד מתחלה את הדבר, אלא להתחיל בשאלה מיד: „האם לא תגיד לי, סטחורשציץ, מה הוא הדגל?"

סיוויליץ לא נטה מן המסורה והיה מתבל את למודו בפלפלין חריפים של חרפות פרימיטיביות ובעקיצות כלפי היהודים, ביחוד בנוגע לאויבים הפנימיים. בכדי להביע זלזול כלפי איש הצבא שאינו יודע לענית לו יש שהיה מסתפק רק בחזור אחת ושתים על שמי: טרניפוב, טרניפוב!--ובנענוע הראש. בלמודי המערכה לא היה מסתפק בזה מעולם. סוף סוף, תורה--ואין לדקדק בזה יותר מראי. השעור היה נמשך עד ביאתו של איוואנוב, שאז היו עומדים ללמודי המערכה.

– קינשין! -- מכריז סיוויליץ.

קינשין קופץ ממקומו במרקירת מחט ועומד.

– האם לא תגיד לי--עוגב עליו סיוויליץ–מה אתה עושה כשהנך חפץ ללכת העירה?

– העירה, אדוני האונטר=אופיציר?–ממצמץ קינשין בעיניו לנוכח מורהו.

– כן, העירה. העירה?–מתהדר סיוויליץ.

– היא מתלבש והולך! – מתלוצץ האונטר=אופיציר יאשיק מן השדרה האחרונה, כדרכו של זה להמתיק את הדינין.

– אל לבלבל!–גוער סיוויליץ בחברו--נו, הוא פונה שבו אל הנשאל–לא תגיד?

מתחילים העונשין של לא=ישיבה עד תום הלמודים, של ישיבה עם ה„ידים במתנים" על הספסל, של צווי לשבת, אך בנזיפה ומתוך בטול גמור: שואלים את פי אחר. מתחילה מבצבצת ועולה מדרגת הכשרון של חושי האכרים הרוסים. מתעוררים יודעים אחדים לתמוך בחבריהם הבלתי יודעים–ונענשים גם הם. מגיע הדבר עד לידי יניביץ, היהודי, הבילוסטיקואי, השוען.

יניביץ, כמובן, יודע את כל מה ששואלים. כשצריך הוא ללכת העירה, הוא פונה אל היופרייטור, שר פלגתו, שרו הבלתי אמצעי. היופרייטור שואל את פי שר=האנף, שר=האנף נוטל רשות מפי הפלדפבל. אז מתלבשים כראוי ומתראים לפני הממונה על הגונדה לאותו יום, נוטלים את הסימן והולכים בקומה זקופה, כשנפגשים באופיצירים...

–די! די!--מפסיקהו סיוויליץ–אל תען על מה שאינך נשאל. שב! הראיתם? זשיד! לעולם לא יקים מה שהוא יודע--אבל הוא יודע!...

לפעמים, כשהיה המורה סיוויליץ במצב רוח מיוחד או כשהיה רואה את איוואניוק, האונטר=אופיציר הריגאי, עומד מרחוק, והיה מתעורר בו החפץ להראות לו, להמלומד, כיצד נוהג ה„הדיוט" האונטר=אופיציר הראשי סיוויליץ, היה הוא מגולל הענין ע"ד חובתו של איש=הצבא לסבול כל רעב וכל מחלה, לקבל באהבה כל יסורין, לבלי לקבול ולהתאונן ולקיים בלי שום שקלא וטריא, בלי כל דחיה ואמתלא, את כל מה שיצוה השר; וככלותו בזה, היה מוסיף:

– נו, ואני מה אני לכם?

– שר, האדון האונטר=אופציר!–עונים הכל פה אחד.

– ומחויבים אתם למלא כל מוצא פי?

– כן נכון, האדון האונטר=אופיציר!

– נהרו לפני! שכבו על הארץ לרגלי!–מפקד פתאם סיוויליץ לא בקולו.

כל השורה היושבת, כל הבחורים המגודלים מתנשאים כהרף עין ומשתטחים על הארץ.

–קומו!–מפקד סיוויליץ בחפזה. הכל קמים כרגע.

ועיני איוואניוק רואות.

איוואניוק מצדו היה ממונה על חצי=השעה ללמיד הקריאה והכתיבה שאחרי למודי=המערכה אשר לפנות ערב. ואולם הוא בעצמו, כהאופיצירים וכהחיילים, התיחסו לזה כלדבר שאין צירך בו ולא דקדקי בזה. למד מי שרצה; היה למתלמד ניר-טיב; לא היה–ג"כ לא רע. התחילו:

– ה־צ־פו־רה ע־פה...

וישוב סיוויליץ בא:

–העתידים אינם יודעים עדין למי ואיך ניתנים אותית־הכביד... חדלו מזה... אי, הסתדרו, התישרו!...

את החניך שאינו עושה חיל, שאינו מחזיק את האצבעית כהוגן, שאינו ציעד לכל החקה וההלכה, הוא מעמיד לפני הראי, לאמר: עמוד לפני הראי, אשמאי! הסתכל בפרצופך, למיד!

או:

–היד רוממותם השטב־קפיטן איוואנוב מתאוננים (סיוויליץ דבר תמיד על האופיצירים גם שלא בפניהם בלשון רבים), שהשדים אינם יודעים לענית להם שלום. אי, הסתדרו, ונלמד קצת, רק עד ארוחת הערב.

מסתדרים, לומדים. דגירונות נחרים ממענה בלתי פוסק: „לשלומך נדרוש, הוד אצילותך, לשלומ־ך נדרוש, הוד אצילותך". דעתו של סיוויליץ מתבדחת עליו, והוא מנסה באחרת:

–שימת לב... שמעו לפקודתי... ענו לי כמו שעונים להקימנדיר הבריגדי.

הוא מכעכע, משים לפניו מעין הבעה של גנרל זקן וקורא בקיל רם ורך:

–שלום, חביבים!

–לשלומך נדרוש, הוד רום מעלת אצילותך!

היד רום מעלת אצילותו; סיוויליץ, הוא „ברקיע השביעי".–

ארוחת הערב היתה באה בשעה השביעית–תבשיל גריסין שמעין ריח של חֲלב נודף הימנו ושטעמו היה תמיד הרבה גרוע מזה של תבשיל הצהרים, ואיש אמנם לא נסחאב בו.

אחר כך, כשהיום היה כתקונו, וסיוויליץ לא חפץ להכעים את מעוניו בלמוד שלא בזמנו, היתה מנורת הפחים היחידה בכל הקסרקטין דולקת, והחשכה התפשטה בכל זוית, והגופות דבוקות אל המזרנים והנפש נוטה לגעגועים קצת... לגעגועים... ואז היה מופיע מאראם קיריליביץ זמיקוב, „הפלדפבל שלנו", ומשמיע בקיל נמוך דומה קצת לחיוק־שנים:

–נשתטחו על המזרנים... עצלנים... לזמירות! היכן הממונה? יהאספו לזמירות...

הממונה רודף–והכל מתאספים. אלה בהתעוררות: יראו בני הגינדות האחרות מה רַבה השמחה בגונדה היד!... ואלה–כמי שכפאם שד. מתיצבים במערכה. מלניקוב, האונטר־אופיציר הצעיר, מתחיל ומנצח. יש שמביאים גם הרמוניקה או בַּלַלַיְקָה, וסטחורשציק מחוה קידה ויתר הנפלאות של בהזנות רגליו.

ככה צורחים שעה ויותר. הצריחה נושאה בקרבה איזה אַהאַ־האַ־האַ... אַהאַ!...

בכל הנגינות לא היתה אף מילודיה אחת נעימה, מלאה המית נפש; בכל הקולות–לא אף ריח של כוסף שירי, לא אף זכר לצעקה על עזיבת הכפר ועבודותיו, על צערם של האבות הנעזבים שם, על הגורל הקשה כאן, תוכן הדברים היה שונה, היו נגינות רגילות, נגינות של בחורים זכרים על „שלש המושבות ושני הכפרים", „שמונה הבתולות והוא האחד", אל המקום שהבתולות הולכות,

לשם גם היא הולך... אל הגן, אל היער—הוא לא ירף מהן הוא אתן...

Куда дѣвки, туда я!—

Я, да я, да я!...

היו שירות אבטומטיות־פטריוטיות:

Ура ! ура !ура !

Идемъ мы на врага !

Рады умереть

за батюшку царя.

ואחריהן—שירי־זנות במיבן היותר תמים של המלה:

מסביב לבצה,

מסביב לאחו

חולף זוג...

כאן הכל מתלהבים. היא מתחננת...

אל תהתל, אל תהתל, איש הצבא, בי.

אלכה ואגידה, ואגיד לאמי: שעוללת לי.—

על זה עונה הוא — — —

... טיר־טיר־טיר־טי... התוף... „ההודעה"!

— אל הפקודים!... הסתדר, התישר, סמירנא!... לראשון ושני התפקד!...

כאן היו באים גם טיילמן ואיצקוביץ מן ה„שוואלנא"—בית־האוסף של אנשי צבא חייטים וסנדלרים מכל הלגיון, הנכנסים לזמן ידוע לחשבון הגונדה שלא מן המערכה. בגליון המ—אי, עפ"י החוקים הקשים ששררו בו, היו אלה בעלי המלאכה, לאחר שעבדו כל היום וקבלו מזונותיהם ב„שוואלנא" מחויבים לבוא ללון אל העזרות של גונדות המערכה.

ה„פלדפבל שלנו" היה יוצא, כדרכו, בצעד מתון ובקול מרחם, בחינת אבא ואמא, והיה מזהיר וחוזר ומזהיר לבלי לעשן בקזרנה. הקזרנה—זהו ביתנו; הגונדה—משפחתנו. ועוד זאת: קפולי־הרגלים, בנים, קפולי־הרגלים—זהו העיקר. זה—ו„באַשמאַקי". זמיקוב אהב להשתמש בתאר זה בנוגע לנעלים. באַשמאַקי ולא סאַפאָגי. הכה התוף כבר את ה„שחר"?

— הכה!

— א"כ, לכו אל התפלה.

אפילו לא „שאַגאָם־מאַרש"!

בתפלה משתתפים מבלי משים גם טיילמאן ואיצקוביץ. אי אפשר היה להמלט מזה—וההכנעה היתה באה מאליה.

—אי, התפשט ושכב!... בלי שאון!... התפשט ושכב!

האונטר אופיציר יאַשיק, לפני נר מיוחד לעצמו, גומר את מלאכת רקמת על ערשו.

— מינץ! שלוף את נעלי מעל רגלי!...

— הנני!...

— אי, שכבו, שכבו!—צועק הממונה.

—אני כבר שוכב, האדון הממונה!—לוחש טרנופוב מתחת השמיכה.

ואיש לא ידע את סוד מְהירותו. שעה אחת לפני הפקודים, מיד אחרי

ארוחת הערב, היה הוא מסיר את פוזמקאותיו וחתוליו מעל רגליו ומנעיל נעליו על רגלים יחפות, ערומות, בכדי שאחר כך, כשיפקד הממונה: „התפשט ושכב!" יחלוץ את נעליו אלה כהרף עין, בנקל ובמהירות — וישכב.

פרק יג.

מחורף לקיץ.

אמר המחבר: נפלאים דרכי הכתיבה, ומפני סבה אחת כמוסה גם ממני נטל עלי למסור פרק זה דוקא באותה הצורה שנתן לו רעי המספר המנוח בתור מדבר בעדו.

וכך אמר:

— אם הרושם שכל דברי עד הנה עושים עליך הוא, שאותה השנה היתה אימה חשכה ארוכה אחת מבלי כל קוים לבנים, אינך אלא טועה, אחא רחימאי! דבר כזה אינו במציאות. החיים הלא הם ענין מורכב ומסובך כל־כך. בחיים הלא כל כך מדרגות, מדרגות, עליות וירידות, החיים הלא הנם סכום של כל כך הרבה צללים חולפים, עוברים, בודדים, שונים... נשלחתי לקלוף תפוחי אדמה, והסכין החד נפל בגורלי — מה נעים!... נשלחתי לגזור עצים ועלה בידי להעניק חתיכית הגונות לאותה העניה — מה נעים!... עלה בידי להשתמש מבקורת־בוקר אחת — כמה אושר!... ובהזכירי עתה רגעים ידועים מאותם הימים — פחד של מסתורין תוקפני... חצר היה שם... ואני התנודדתי בו... לבוש באצטלא רחבה... הקור משל בי... ואני נרדפתי ורצתי ריצה של פקודה... חטבתי עצים... נשאתי מים... נשמתי... חייתי... סבלתי... נתקרבתי אל הקץ, כשם שאני מתקרב עתה אליו בכל דבור ודבור ובכל תנועה ותנועה... קויתי... יחלתי...

כי אמנם גם עשבי תקוה ותוחלת צצו בקבר הלב אז... עשבי תקוה!... חלומות על עונת־השחרור שאחרי עבור ארבע שנים וניצוצות של תקוה למיד...

וגם צפיה היתה, צפיה... צפיה בלתי ברורה, בלתי מכירה את עצמה... הנה בקרוב, בקרוב...

בשבועות הראשונים היינו כנדהמים... אותו הבלבול והטשטוש שבמח של כל בא למקום חדש, מוזר... נתקענו בצפרני הדיסציפלינה — והוצאנו לשוננו... ואולם הנה בקרוב נתרגל, נתרגל... בקרוב יתנו לנו קשתות — ונדמה לאחרים... בקרוב נתחיל ללמוד אפני הדקירה — ונדע מעט יותר מכל אותם הדברים שצריך לדעתם... בקרוב יתחילו ללמד אותנו חובות העיר ואת המשובחים שבנו יתחילו גם להעמיד ערים בתוך הבית פנימה — בחינת אנשי צבא ישנים... בקרוב יתחילו חגיהם וינתנו מנות כפולות של בשר ולא יענו בלמודים... בקרוב יתחילו להוביל פעם ביום אל ה„שוואלנא" למוד, כביכול, את הבגדים התפורים — וירוח מעט... בקרוב תעבור עונת־הבקרות, ה„סמוטרים", — וישונה המצב... בקרוב נהיה כבר אחר השבועה ונחשב לאנשי צבא ישנים באמת, לא יענו ככה בלמודים ונתחיל כבר לילך לחיל המשמר... בקרוב יבאו ימי האביב ונתחיל לצאת לעבודה אל האונה, לבנות את אהלי־המחנה בשדה... והנה קיץ וחיי־אונה — מצב אחר לגמרי... ומתי זה יעבור הקיץ ויתחילו ה„מניברות", החניכים הגדולים, ואחריהן השתחררותם

של הישנים והעבודות החפשיות בכפר ובעיר?... והנה, הנה ביאת חניכים חדשים, טירונים חדשים—ממלאי-מקומנו...

היו שנוים, שנוים לשעה, שמסכו בלב קורטוב של איזו נחת-רוח, מהול אמנם תמיד באימה האיתנית שמסביב, ברשעות ובזדון שמסביב, אבל, סוף-סוף,—נחת-רוח. בהבטליון שלנו, בהגינדה שלנו, או בבטליון אחר ובגונדה אחרת, שאז מוליכים את כלנו בסיעה לשם, מתכוננת מטעם הנהגת הלגיון שיחה רליגיוזית-גלחית או היגינית-רופאית. הדברים נושאים עליהם חותם של חובה ופורמאליות, מעוררים שויון-נפש צחקני ואינם נכנסים לשום אוזן, ומה שנוגע ליוצאי-הכפר—הם, בכלל, הן אינם מסוגלים להבין מה שאחר מדבר בדברים העומדים קצת ממעל לעניני הרגע שלהם. ברם, בין כך וכך, והשעה עוברת באופן אחר קצת, וקולו של סיוויליץ אינו נשמע כה תכוף...

הרבה יותר ענין ויותר תענוג, אם כי, כמובן מקולקלים ע"י הרעש, הרדיפה, החובה ללכת והצוחה שאינה פוסקת, היו בההליכה לבי-מסותא, מה שהיה צריך לארע כמעט פעם בשני שבועות. יש אמנם שעפ"י הסדר היה עולה לנו, להבטליון שלנו, להיות מובלים בעלות הבקר, ואז היינו מושבים משם עיפים ורחוצים עד השעה התשיעית בבקר, מועד למורי המערכה, וכאן היה עולה בבת אחת: חפוש אחרי חבל, תלית הלבנים הכבוסים על פני החבל, היראה והדאגה מפני הגנבות, עשית תחבולות שונות לזה בחפזון מוכרח לעמוד כהרף עין בשורה... אולם תחת זאת, לרוב ולדאבון לבו של סיוויליץ, היתה עונת בי-המסותא מן השעה התשיעית עד ארוחת הצהרים. עוברים בהמון, באצטלאות בלי חגורות, כשהקור גדול ביותר—ב„באשליקים", עוברים ברגל אחת, כל הבטליון, זקנים וצעירים יחדיו, חולפים את בית-הפקידות של הלגיון, אופיציר נפגש: סמירנא!... הישרת השורה מימין!... החבילות תחת בית-השחי. צרה!...: ליטחנינקה מסר לי גם את כתנותיו לכביסה... המעט לי שלי... ומקום פנוי אין... כל הספסלים מקשקשים ומזים מים ובוריה... גם הקרקע זרוע יושבים, כורעים וכובסים... עולם של אנשי-צבא ערומים... אולם החדרים מרווחים, גדולים; חומת הבנין של בית הרחצה חדשה. הכל צוהל וסואן. יוצאים אדומים, נקיים ונאים. החיילים מתגודדים מסביב לעוגית ולמשקאות. נערות עוברות לתומן. הנאה ושחוק.

[illegible] צריך לומר: עיקר הצרה בכל דבר היה החפזון. הכל נעשה במהומה, בצעקה, בהפחדה, תמיד ותדיר הנך מן הנחשלים, מן המפגרים, מן המאחרים. אי, כמה כתנות עוד לכבוס?! הכל כבר יוצאים... ואלה הכתנות כבר כבוסות?! ככה כובסים?! זשיד! זשיד!... תחת זאת מה טוב ומה נעים היה, כשקרה ללכת לבי מסותא „בלי קומנדה", מפני שבשעת ההליכה הכללית היית בשליחות אחרת, פרטית, או לשוב מבלי „קימנדה", מפני שהָעמדת לשמיר את חבילות הבגדים בשעת הרחיצה הכללית, ונשארת לאחר ש„העולם" החל מתלבש, להתרחץ יחידי... כמה הנאה! הכל הולך למישרים, הכל בלי רעש, בלי חפזון, בלי אימת-חפזון תלויה עליך ככידון ומרעילה את הויתך...

אימת-החפזון הזאת—לא הקושי שבדבר—היתה מרעילה גם את הטיולים הארוכים של כל הלגיון בימי השבתות בבקר. לכאורה הלא כל כך לא רע;

יוצא כל הלגיון... נושא אתה את הקשת... קשתך זו, שמספרה 183,576... שוה לכל... היום יום חורף שמשי... בשעות הפסקה אתה קונה לך עוגה ונפגש עם מכרים מבני הגונדות האחרות... מה נשמע! לכאורה הלא כל זה כל־כך ממנהג העולם... ואולם הנה איוואניוק וסיוויליץ מתחילים עוד בערב שבת מבעוד יום בקולותיהם: „הכינו לכם, למען השם, פוזמקאות חמות, נעלי־יד חמות, נעלי־יד, למען השם... מחר נעבור שלשים פרסאות... התראו, בני הגונדה הי״ד! הראו את עצמכם... יהיה מפקד הלגיון בעצמו... אל תזחלו!״ ומרעים הדבר ביותר, מה שאלה הצועקים מבליטים כל כך את הנאתם על שמחר יהיה קשה לנו... ועם האשמורה האחרונה, בשעה החמישית–אהא, שוב קולות וברקים: „בני הרוטה הי״ד! התלבשו, מהרו, צאו, הכל כבר יצאו״–בעוד שלא דובים ולא יער: כל בני הגונדות האחרות ישנים עוד.

והנה השעה השנית בצהרים. אך שבנו, עדיין לא הספקנו להעמיד את הקשתות בפירמידה, להחם את הידים הקפואות, לסעוד קצת מן התבשיל שנתקרר בדוד; עדיין האזנים תצלנה משום מה,–ושוב אימת־חפזון: „בני הגונדה הי״ד! חרדו את הקלשונות־המגרדות! הוציאו את המזרנים החוצה! תיכף ומיד! התחילו לנקות! כבדו מתחלה את הרצפה!״...

גרוד הקרקע שבשבתות שלנו וערבי שבתות שלהם היתה פרוציסיה מיוחדה במינה. מסירה היתה שלא לרחץ את הרצפה במים, גזרה שמא תמהר להרקב עי״ז, אלא לגרדה בקלשונות עד שתתלבן. לתכלית זו היה קלשון לכל אחד ואחד מהטירונים. וכך היו עושים: היו חותלים את ארכובות הרגלים בסמרטוט, בכדי שלא יטנפו המכנסים ה„קזיוניות״, כורעים על הארץ ומגרדים קרש קרש בכל הכחות. העבודה הלזו היתה מן הקשות, מאלו אבות־מלאכות, שהיהודים משתמטים מהן: בשוחד, באמתלאות, בהזית־מים, כביכול. יהודי שלא השתמט ונטל גם הוא קרש לעצמו לגרדה–חזקה שעבירתו פסולה והקרש יהא נשאר שחור כמקודם.

עם גרוד הקרקע היה רוח של חג יורד לקסרקטין, וסיוויליץ היה נוטל אחד מרעיו־ידידיו הקצינים תחת זרועו (לימים זכה לזה גם קוניצקי) ומטייל ארוכות וקצרות במקומות הנקיים, הלבנים, שכבר עבר בהם הקלשון, וגועה בקולו איזה זמר, בהוסיפו לכל התחלת חרוז את המלה „Да״.

Да, Черная галка,
Да, Чистая полянка,
Да, Ты-ли, Марусенька...

נשמה יתירה היתה שורה על סיוויליץ באותה שעה, הרציחה שלו היתה, מתרככת. זכרון הבית, אשר בו יבלה כל יום המחרת, שופך ריח מיוחד עליו, והוא אינו שם לב לכל דבר. הדלת נפתחה, והער אשר על הבטליון קורא:

– פרבוסלבים, הכונו אל בית התפלה!

וסיוויליץ אינו חוזר על הפקודה הזאת, כדרכו תדיר לחזור על כל פקודה נשמעת בקול פראי, כאילו עכשיו אין הדבר נוגע לו כלל. רוח של ערב חג נח על סיוויליץ.

– האונטר־אופיציר סיוויליץ! מי מהאגף השלישי ילך לגרד את הרצפה אצל הפלרפכל?–שאל הער שעל הגינדה.

לנקות את מדורו של הפלדפבל לכבוד שבת ולעזור לאשתו בכל דבר היו נשלחים ארבעה אנשים—איש איש מכל אגף.

—שאל את היופרייטור!—עונה סיווליץ ואינו רוצה לעסוק בזה בשעה זו.

—האונטר אופיציר יאשיק! מי מהאגף הרביעי ילך לגרד את הרצפה אצל הפלדפבל?

—מינץ ילך!—קופץ לטחיננקה יגוזר.

יאשיק בעצמו גם הוא אינו עיסק במלאכתו התמידית—מעשה רקמה—אלא שהוא עימד לפני הראי ומתג״ח. גם דעתו נוחה עליו יותר מבשעה אח״ת והוא קורא לכל אנשי אגפו ונכון לגלח את כלם חנם בחלפי הקהה ובלי שרית־בורית מתחלה. ענויי־הגלוח ההם היו מיוחדים במינם.—

כן, אחא, היו שנוים, שנוים וגם ניצוצות—לולא דמסתפינא הייתי אומר: ניצוצות של אורה. הנה נשלחתי לגרד גם את הרצפה אצל הפלדפבל—דבר השנוא והמאוס ע״י כל כך—וסקטין וסטחירשציק נשלחו מאגפנו לחטיבת עצים. אילם בן לויתו של סקטין לא רצה ללכת אתו למלאכה זו, באמרו, שהוא, הזשיד, ידוע גם עד חרקוב בזה, שאינו יכיל ואינו רוצה לעסיק בזה. אז, בהרמנא של האונטר־אופיציר יאשיק, מתחלפין היוצרות. סקטין הולך לגרד את הקרקע של הפלדפבל, ואני חובש את חתולי האזנים, לוקח את המגרה והקרדום והולך עם סטחירשציק אל העצים. אתי מסכים סטחורשציק ללכת, מינץ שאני. הוא אמנם דל־הכח ככל היהודים, אבל הוא אינו משתמט כמותם מעבודה. יוצאים אנו, ורנה שלג. הנה אנו באים אל הארוה אשר העצים בה, והארוה נצורה מנשים וילדות, זונות זקנות יבלות, בנות דלת העם אשר בשכונה, בקצה העיר. עטיפות בסמרטוטים, שבאו לקישש קיסמין מתחת הקרדום. הנשים הללו היו חיות וניזונות מן הקסרקטין, משמשות לצרכים רבים. עימדות אחרי הארוחות עם דליים לאסוף לתוכן שיורי־התבשיל. קונות ממבשל־הדייסא קליפות הבולבוסין ושברי־העצמית, מכבסות בשביל היהודים וכיוצא בזה. לרובן היו משום־מה פני זכרים. והחיילים, אעפ״י שהתיחסו אליהם לא כמו לזכרים, מכל־מקום קיסמים לא היו נותנים להן חנם בשום איפן, בטענה: הנה אנחנו נתן לכן, ופתאם יצא דממונה ויראה שאנחנו נותנים קיסמים מעצי־הרשות—מי יהא אחראי בעד זה? אילונית אחת מן העומדות, בראותה אותי, ניהרת כולה מחדוה: הנה החייל הטוב הולך, הוא יתן קיסמים.

מחטיבת העצים אנו שבים—ומחטי הקור בכל בשרני—כבר עם חשכה. הקזרנה ריקה. הפרבוסולבים רובם ככולם הלכו אל בית תפלתם. באגפנו נשארו רק הפולנים, היהודים (השנאה־ההדדית התמידית מתפרצת משום מה ביותר באותה שעה!) וקינשין מן הפרבוסלבים. קינשין היה, כמו שנזכר כבר, סמל הצייתנות, אבל מהליכה לבית התפלה ארב להתחמק, ולתכלית זו היה מוצא לו רגעים אחדים לפני היציאה איזו עבודת־פטורין, כגון שיוף הטס של חגורת שרני הבלתי אמצעי וכדומה.

ריקניות הקסרקטין מוסכת איזו מניחה בנפש. שופעת בה איזו נשימת־מרגעה. עכשיו אפשר להנפש כמעט קט, לחשיב רגע, לשתית תה את קינשין זה, דישן אתי על אצטבא אחת, ולכתיב בשבילי מכתב לאבותיו. מה נעים הדבר לכתוב בשביל קינשין מכתב לאבותיו!

פרק יד.

המשך. פרצופים וצללים.

בימי החגים והמועדים שלהם לא היה הער מודרז להעיר את הגונדה בשעה הקביעה (חצי שעה במאוחר מן הרגיל), ויש שלא היו מעירים כלל, איש איש מן החיילים היה נעור מעצמו וברגש ברור של „היום חג"... טנדנציה, שלא הביעו אותה ברור, היתה אמנם בקסרקטין לשלוח בימי אידיהן את בני האמונות האחרות, את היהודים ואת התתרים, לכל שֵרות תחת הפריבסלבים, וביחוד בחגי הנוצרים הגדולים, בשעה שבני הדת השלטת הולכים „להתודות" ו„להטהר", או איך הם קוראים לזה, ואף על פי כן היו גם היהודים משכימים בהכרה נעימה: היום חג... היום לא יהיו למודי־המערכה, לא יהיו!...

בקורת־הבוקר הרגילה לא היתה גם כן בסדר היום, מאחר שלרוב האנשים ניתנו על יד בגדים חדשים, שבלאו הכי צריך יהיה אח"כ ל„בדקם" כשיצאו אל התהלוכה, שהיתה נערכת בכל חג. לטחנינקה איפוא היה מתהלך כאמן שגזלו ממנו את מכחולו. בשבתות שלהם הרגילים היה אמנם מוצא איזו תנחומין בבדיקת הארגזים, כחוק: היה מצוה להוציא את כל הארגזים על פני השדרה שמלפנים, לפתוח ולראות אם הכל מונח בסדר, אם יש קני־עץ לנקיון הקשת והחגורה בכיסים עשוים לכך, אם אין דברים אסורים... והיה מעשה, שלא יכול להבליג על האיתו, ובחג־הלידה גופו פקד להוציא את הארגזים על פני השדרה, אלא שלא הספיק לבדוק אפילו ארגז אחד, וכבר שקל למטרפסיה מהאונטר־אופיציר למיפת איוואניוק, שקרא לו בעד זה: הדיוט ומין, חלול חג הלידה!

העולם בקסרקטין היה עולם פשוט, אכרי כפר שלמים ב„דעותיהם", מאמינים תמימים בני מאמינים פראים - ועם כניסת מועדיהם היה נכנס בחוש איזה רוח פעמוני אל העזרה, מוזר וקרוב היה איתי הפזמון הנמשך השגור, שהיה הולך ונשנה ערב ובקר וצהרים: כריסטוס קם מן המתים...

Смерть-ю Смерть поп-равъ...

וחשבונות נפשיים על ענין האמונות, על איתו האיש האומלל, על חידת ההויה המשונה והחיים האלה המרים והמוזרים, היו מתפרצים ועולים לבקרים.

ההוא גברא... אבל, בעיקר הדבר, כל אותם האידיאלים היפים והדברים היפים „חוזק" ואפס־כח... האסתתיקה של איוואנוב, איוואניוק וסיוויליץ מכריעה את הכל, דנה הם כולם עומדים מוכנים ללכת לבית התפלה, להשתחוית להר קדשו, לכאורה, „מרש!" - יהם הולכים; „בתקיהו!" - והם מבתקים; „דקרו!" - הם דוקרים; „יָדו" - מַידים...

איה הפתרון?

חיי הקסרקטין והאנשים האלה - מי קודם למי? מה משפיע על מה? הקסרקטין יוצרים חומר אנושי כזה או מפני שהבריות הם יצורים כאלה יש אפשרות לחיי קסרקטין?

והאנשים האלה - אכן אין פרצופיהם החיצונים ותנועותיהם החיצוניות שוים בכל, ואפילו צירת סימן־היפרייטור של קיניצקי עושה איזה רושם אחר מזה של פרסקוקיב, אבל העצם, סוף סוף, הלא אחד הוא, הטבע אחר, חתיכה אחת...

הנה הם מסתובבים, להרבורדה „המחלק" פנים עגולים, חלקים ונוחים, ואעפ"י שהוא עובד כבר את השנה הרביעית, האחרונה, ובהיותו מאזרחי הקסרקטין המכובדים ביותר אינו תלוי בך בך ביאשיק שר־האגף שלנו, מכל מקום הרי הוא מגיש לו כוס־תה בדחילו ורחימו ובהעויה חונפת, האמנם, הגשה זו עוד צד אחד בלתי נראה יש לה, והוא: אידיאלו של הרבורדה הוא לבלי לשוב הכפרה כשישתחרר, אלא להשאר בעיר ולהיות לַלֶקיי באחד מבתי־המלון, הוא מתלמד איפוא ומתחנך בהגשת תֵה...

הנה קִירִיי, „בן השנה השלישית", עוסק בהלבשת מונדירו ה„חפשי". הוא, בעל הפנים השחומים־הצנומים ובהרות־הקיץ משני עברי חוטמו, הנהו העשיר בין כל חבריו הפילנים, העשיר והמיוחד בהם לשימת לב לחיצוניותו, לפרנטיות. הוא הנכרי האחד שיש לו החפץ והאמצעים לתפור לו מונדיר משלו, „חפשי", עם צווארון אדום גבוה וכתפות צרות. בין היהודים, ביחוד בין בעלי־המלאכה שבהם, יש הרבה „בעלנים" לכגון דא; ברם בין הנוצרים, ואפילו בין הפילנים, אין זה חזון נפרץ. (בדרך אגב: קיריי היה חשוד על הגנבה וכבר גם נאסר בעבור זה לחמשה ימים בכלא הלגיון). עיניו החתוליות של קיריי אורבות, אורבות, להתבונן אל הרושם ואל הקנאה המתעוררים מסביב למראה תלבשתו, והוא מסתובב ממקום למקום בלי כל צורך. יראו את תלבשתו גם באגף הראשון, גם באגף השני—מה יזיק? האגף השלישי—יתעורו כֻלם!—רואה גם בלאו הכי. הנה גם איוואניוק בעצמו נגש אליו. מי תפר?... רעת לבי של קיריי הטבעית, הנחשית, הולכת ופונה לצדדין, שפמיו מתנודדים.

הנה אוסיפוב בעל הקומה הממוצעה והאיתנה, מן האגף השלישי, אוסיפוב הגברתן וטוב־הלב, אוסיפאיו הוויאטקואי, ששפתיו כדובדבניות יבשות ועיניו של פר תמים. סרוח הוא על האצטבא בהבעה נעימה על כל פניו וחולם בודאי על הסוד אשר בינו ובין מלניקוב הצייד בן ארצו. מלניקוב הצייד, האונטר־אופיציר הצעיר, הרובה המצוין, מי שעובד בצבא מאשתקד ומי שכבר הספיק לנוד עם האופיצירים הציידים בכפרים, ובפיו תמיד ספורי נפלאות על אותם הבתים הקטנים שבכפרים, שהתאכסן בהם, ועל עלילותיו בבנות ובנשי הבתים ההם, הוא בעל מהלך עקום קצת, צדו השמאלי הולך תמיד לפני הימני, יותר מכפי חוט השערה מן הטבע וגם מרגילות להתחפש ולמלא איזה תפקיד בפני חבריו החיילים. מלניקוב היה האקטור בגונדתנו ועליו גאותה וכבודה בפני האחרות, שאין מלניקוב להם. לעיני בני הגונדה הי"ד היה מלניקוב מחקה בנשפים, כיצד אכר מושך סוסתו מן הבצה—והעולם היה מתמוגג משחוק. עכשיו, בחג הגדול, המתיק הוא סוד עם אוסיפוב, שיהא זה האחרון המנהל, והוא, מלניקוב, ישיג עור זאבים, יתעטף בו ויתחפש לזאב, וילך על ארבע, וככה יעברו בנשף הבא את כל ארבע הגונדות של „הבטליון שלנו"!... אוסיפוב שכב, ועד כמה שהיה מוכשר לחלומות בהקיץ—חלם על זה.

איזו שלמות בלתי חוקרת ודורשת, שלמות ישרה ואכזריה, איזו שתיקת דומן, היתה בכל הפרצופים הללו. היה קונשין. שערות צהבהבות, סדקים צרים במקום עינים, אכר בן אכר, מוכשר לכל עבודה, הכל היה עולה יפה אצלו ביחוד, קשה לכעוס, ואולם אם נתמלא „רציחה" היתה היא מן המדרגה היותר

ישרה, היותר איומה... בבאו לעבוד לא היתה כל אפשרות להאמין, כי האיש הזה יהפך לחייל טפוסי, לבז לאכרים, למתהדר בפני ממונים... ואולם הימים עברו והוא נתהפך... ונדמה היה, כי אחרת אי אפשר היה שיארע... יתר על כן: כאן לא אירע דבר... כאן לא היתה כל מהפכה.

חוק, כמעט בשביל הכל, היתה הגאוה הצבאית, שבימי החגים היתה מתגלמת ביותר. הגאוה הזאת צמחה מהכרת עליתם של חייהם ההוים על חייהם בכפר. לפיכך היו אמנם בימי החגים ובכל עתות החופש מתפרצות תגרות הרג ודם בין החיילים ובין צעירי העיר אשר בשכונה. התגרות היו, כמובן מאליו, על עסקי נקבות. העירונים חשבו את עצמם לבעלי חזקה, חזקת מקומם. החיילים מצדם היו בטוחים בכחם, כח האדמומיות שבמונדיריהם ובקשקוש שבצעדיהם, על אותו המין היפה, לעומת ה„חפשים", „עקומי-הרגלים".

גדולה היתה הכרת ערך עצמם של הצבאים, וביחוד אם באה עליה הסכמת-אופיציר. האוטוריטט של האופיציר היה דבר מן הטבע, דבר שאין מהרהרים אחריו.

סמל הגאיה הזאת היה סטחורשציק המחולל, לאחר שהיה מצחצח יפה יפה את כפתורי אצטליתו ונותן את האצטלא על גבי כתפותיו, לא בבתי-היד, למה שקורין „שינעל וו נאקידקו", והבריח מאחריו מרוכס דוקא על גבי שני הכפתורים המצוחצחים, הנוצצים—מי היה דומה לו באותה שעה!...

ורגיל היה סטחורשציק המחולל לספר תמיד, במשכן חיל המשמר ובהבופיט של בית-המבשלות, בלכתו לעבודת האונה בקיץ בשדה ובשכבו על מזרנו בהרחבת הדעת, אותו הספור המסורתי על דבר איש הצבא הפקח, הערום, ששרת אצל הגנרל ורמה את בת הגנרל באחד הלילות לאמר: מאהבה הוא... וכו' וכו'...

הכלוב של החיילים בימי המעשה היה, כמו שנזכר כבר פעם וכמו שמונח במצב הדברים, בית הכסא: שם היו מעשנים באין מפריע, שם היו יושבים שורות שלמות ומתלוצצים ומתחדדים בחרפות ומשוחחים על כל עניני חייהם. אולם בימי החגים היה מקום הכלוב בהבופיט אשר בבית-המבשלות. שם היה אפשר להשיג שכר, יי"ש (בסוד גדול), נקניקים, חלות לחם. ועיקר התכונה היה מתחיל שם כעבור שעה אחרי ארוחת הצהרים, עד אז היו חובות בקסרקטין: בית-התפלה, התהלוכה, בקור האופיצירים בגונדה וברכת חגם, סדור ופזור, פזור וסדור, אכילת הסעודה ברב הכנות; אח"כ— פשיטת מלבושי הכבוד ונקיונם, מסירת כובעי-הכבוד החמים עם הכתובת: „בעד הצטינות" שעל גבם, פאר לגיוננו ומעלתו, אל „הקפטינרמוס" השוקק ומרעיש עולמות; ושוב—עבודות שונות בלתי צפויות והעמדת הערים בפנים ובחוץ— טרדה טרדה...

(אמד מר: בקור האופיצירים בגונדה וברכת חגם. מתחלה היו מוזשאיסקין, מפקד הלגיון, וזרבנוב, הקומנדיר הבטליוני, באים אל המבשלה וטועמים מן התבשיל והדייסא אשר היו מכינים לפניהם בקלחות מיוחדות. מפקד הלגיון היה מתפעל מאד מטוב המאכלים וזרבנוב היה ג"כ מתפעל, אלא שבלבת הגדול ממנו במעלה, היה הוא, הבטליוני, חוזר לבדו ומוצא איזה פסול. בכדי לבלי

להחסיר פעם את הפקודה החביבה עליו: איש־צבא! ספר את דבר הערתי לשר־הגונדה שלך!... מיכיילוב. שר הגונדה הי״ד, היה בא באצטליתו הישנה ישר אל הקורנה בתנועה מלבבת ופשוטה־ כשהוא נושא את כרסו לפניו בחריצות, ומברך את החיילים בהעויה חרדית, יראה־שמימית, בקול הורים ומן הלב, מה שהיה עושה רושם אדיר ונעים מאד על ה„בנים". „בהכנעה מודים אנו!"—היו עונים כלם בכל כחם על ברכתו של הקפיטן. ליווקובסקי לא היה בא כלל. תחת זאת איוואַנוב היה בא מגוהץ ומטופף עד המדרגה היותר משונה, אינו מדקדק הפעם במענה „לשלומך נדרוש", ואולם ברצונו להדמות להמפקד הבטליוני, היו עיניו מכל מקום אורבות גם הוא בכל פנה, שמא ימצא איזה פסול...)

(ואמר מר: אכילת הסעודה ברב הכנות. מין גבינה מתוקה היו אוכלים מתחלה, הלקקנים היו מלחכים בלשונם את הפרג מעל חתיכות הלחמניות, שהיו נותנים להם, ואת מנות הבשר הגדולות, הכפולות, לא היה אוכל כל אחד לבדו, כמו בימות החול, אלא מפררים הכל את מנותיהם לתוך קערות־התבשיל, אשר עיני שמנוניות לבלו, ואוכלים ביחד לשובע.)

טרדה, טרדה רבה, עד שעה אחרי ארוחת הצהרים. אולם הנה גדודים, ברשיון הפלדפבל, מתחילים מתכנסים ללכת העירה תחת השגחתו של איוואניוק והממונה על הגונדה. הנה משק לבישה וצעדים ו„רפורטים", הנה אורחים מתחילים באים מבני הבטליונים האחרים, מן ה„שוואלנה", מן „הלהקה המתלמדת", אלה שסופם להיות אונטר־אופיצירים, מה שאפשר להכיר כבר בצעדיהם, תנועותיהם ומבטיהם. הנה בא סוויטיץ הגבח והמהיר עם־חוז הדומה לתיבה עגולה והוא מתהלך, מגודל „התמדה", עם ה„אוסטאַוו" בידו, אעפ״י שאין הוא מעין בו. הנה בא גם קוליק, החייל היפה, בעל העינים האפורות והבבות הנאות, משרתו של ליווקובסקי, לדרוש לשלום אחיו בגונדה, והוא נגש אל סוויטיץ בתנועה מכבדת, עירונית, ובקול נעים של עלמה יבקשהו, שהוא, סוויטיץ, היודע לכתוב, יואיל נא (כך הוא אומר: יואיל נאו) לגמור לו, לקוליק, את אגרת השלום, שאחד מחבריו התחיל לכתוב בעדו זה יותר מלפני ירח ימים. סוויטיץ מסרב. אז הלז, קוליק, מציע לפני סוויטיץ לעבור אל ה„בופיט"—והם עוברים. כך מתחלת החגיגה.

ובהבופיט שבבית־המבשלות כבר מתאבכים גאות העשן וריח השכר ובאשת הנקניקים וצהלת הדברים והמנגינות והז׳רגון שבקסרקטין. Не форси! (אל תתגאה ואל תתראה!)—צועק אחד למרעהו ומלעיטהו כוס אחר כוס. ...!здорово (טוב וחזק!)—עונים לעומתו ומשפרים את מעשהו והכל שמחים, שמחים על שחג היום ועל שהבריות שותים. מה שהבריות שותים—זהו דבר טוב מאד, חשוב מאד והעיקר: נכבד מאד! „ועוד אני משפיל להשתחוות"—מקריא סוויטיץ לקוליק את המכתב שהוא כותב לו על גב הגגית הנצבה, וקוליק, ה„חאַלוי", „העכבר שלא מן המערכה", בלשונם של החיילים, שעל פי המסורה בזים לו, ובעצם מקנאים בו על משרתו הקלה אצל ליווקובסקי קורא !"Сойдетъ„ כלומר: יכשר המכתב, ומוסיף: שתה, סוויטיץ, שתה, !Не валяй дурака

וסוויטיץ שותה, ומילוקוב הצייד שותה, והרבורדה שותה ופרסקוקוב שותה, שותה כל מי שנשלח לו רובל כסף מבית המולדת, כל מי שעלה בידו להוציא איזה סכום מיד היהודי שבאגפו. לפנות ערב שבים כל אלה אל הקסרקטין

בתנועה של „פנו דרך!" ונפגשים ונתקלים באלה ששבו מן העיר בתנועת: מה אתה בא עלינו בהפחדה! גם אנו שתינו לשכרה!... הפלדפבל יוצא להגיד מוסר—ולשונו בכבדות תתנהג. גם הוא שכור. אפילו הטירונים אינם עצבים כרגיל, אלא שסיוויליץ שב גם הוא מן העיר ואינו שוכח להזכירם, כי ינוחו מעמלם, יום תמים ינוחו. תחת זאת ייטיבו מחר לקפוץ...

מופיעה הבלליקה. התכונה רבה. יוצאים גם המיוחסים: איוואניוק, סופר הגונדה וחבריהם מן העיר. מתפרץ הביתה הזאב, מלניקוב הצייד, האקטור, ואוּ־סיפוב הגברתן נוהג בו. קונשין מתחיל להקיא. ידי הממונה מלאות עבודה. מפקד הערב אינו נוהג. בשעה התשיעית הכל סרוחים.

פרק טו.

המשך. יהודינו.

בימי החגים היו באים גם למינץ אורחים־מבקרים מן הבטליון השני: חייב־„סתם" (שם משפחתו היה ליבשיץ) ולייביל ווייסינקר, בני גילו אלה, שהתודע אליהם עוד ביום הראשון של הקריאה לצבא, בהסגרו בחדר הפנוי הריק ושאחר כך היה נפגש אתם לפעמים בטיולי הלגיון בימי השבתות בשעת ההפסקות. מיוחס נכה־הרגלים, כפי ששמע, נמסר לעבוד בלגיון השני אשר בעיר ולא זכה לראות פניו מאז לכתם בדרך הלום.

ליבשיץ עבד בגונדה השביעית, ווייסינקר—בשמינית, ובבואם היו יושבים על הארגזים מסביב למינץ ומתחילים לספר דברים על הפלדפבלים שלהם, שריהם הבלתי אמצעים ותנאי ואפני חייהם. הפלדפבל של חיים היה איש לא רע בטבעו, אבל אוהב ביותר את העבודה, מתגאה ומתפאר בה, קל הדעת, אוהב להרעים ולהכעים ע"י מדתו זו, ובהפך מהפלדפבל של הגונדה הי"ד, שהתנהג בחסידות, ביראת־שמים ושם לב רק לצד הרכושי, הביתי, של הגונדה ואת כל עניני המערכה שלה מסר ליד האונטר־אופיצירים לעשות בה כטוב בעיניהם, היה מטווייאינקה, הפלדפבל של גונדתו של חיים, המוציא והמביא בעצמו, ובצאתו את גונדתו ל„מרשירובקה" בבוקר, קולו נשמע על פני כל הככר. מטווייאינקה היה נהנה מאד מקולו ומפקודותיו: „צעד יותר רחב, יותר רחב!" היתה איזו תאותנות, איזו אֶכסטאזה.

עוד היה חיים מספר ספורי נפלאות בטירון אחד בגונדתם, שהוא מכיר באינטרסי המפלגה הפרולטרית, „קלאסענבעוואוסט" ממש! (המלה „קלאסענבעוואוסט" בפי חיים היתה מקבלת צלצול מיוחד). אותו הטירון—דיבישינסקי שמו—אינו מקבל עליו את העול בשום אופן, מורד בשרים על כל צעד ושעל, ובודאי שישלחוהו בימים האלה אל המאסר, אל ה„הויפטוואכטה". הוי, אלמלי יהודי היה מחולל עלילות כאלה של דיבישינסקי היו כבר, כבר עצמותיו נרקבות בבית האסורים. ברם דא עקא, שדובישינסקי זה אחד הוא. על כל יתר החיילים אין מה לדבר, סוסים, סוסים. תקוה לעשות ביניהם דבר־מה—אין. הוא, חיים, נוכח עתה בזה. אסון. הוא, חיים, נוכח עתה גם בשנאה המיוחדה של בני־חם

אלינו. אוי, מתחלה לא ידע עד היכן הדברים מגיעים. מקודם חשב את כל בני האדם לאחים...

בנוגע לחיים עצמו, זה הרזה והדל, אבל לא החלש ביותר, בנוגע לחייו הוא, לא היו תאניותיו עוברות כל גבול כאלה של ווייסינקר. ואף רשומו החיצוני של הקסרקט עליו לא היה מדהים. דבר שאין צורך לאמרו הוא, כי הוא לא נהפך לאחר ולא נהיה לרע. הקסרקט רק כאילו מחה קצת איזה דבר ממנו והשוה אותו לכל. הקזרנה עשתה ממנו נסורת בקופת הדומן, אולם רק לכאורה, רק לכאורה...

כאן היה ווייסינקר בן העשרים וארבע (הוא הלא עמד שלש שנים רצופות לבחינת־הצבא!). מריח טבק מקופסתו ומתחיל פזמונו. אוי, הצרות, הצרות, אין כח להכילן, אי־אפשר לשאתן. הפלדפבל שלו מלה אחת בפיו: מה לעשות, שעבוד! הפלדפבל שלו הוא חיה, חיה ממש, ערום כנחש ובעל זקן גדול, כי על כן החיילים קורין לו „מטאטא". והיה מעשה, שהפלדפבל דבר אתו קשות, הכהו על פניו ונתבלבלה עליו דעתו, של לייביל, וקרא „מטאטא!. במתכון קרא, וכפשע היה בינו ובין הבטליון הדיסציפלינרי.

ושוב היה ווייסינקר מספר על הנס שלא נעשה לו מיד לבואו אל הטנדה. הוא החליט אז: יעבור עליו מה—והוא לא יעבוד. הוא הלא רפה כח מאד, והיה בין אלה ההולכים לבקורת שניה. הרופאים גזרו שיתנו לו מדי יום ביומו מנה כפולה של בשר, בכדי לחזק את גופו, אך הוא לא לבד שלא אכלה מחמת טרפה, והיה נותנה לשר־האגף שלו, אלא שהיה זהיר גם באכילת לחם יותר מכזיתים אחדים ליום. הוא התפלל כל העת, גמר את כל התהלים בכל יום ויום וצם יום אחר יום, יום אחר יום צם, עד כי כלו כחותיו לגמרי ולא נשארה אונקיה של בשר בכל גופו. בטוח היה שיארע לו נס וישלחוהו הביתה, אבל הנס לא אירע, הוא נשלח בחזרה אל הלגיון והוא עובד. ולא עוד אלא שהכל שוחקים על משבתיו וחייו אינם חיים. בינתים, והוא לא למד את כל „חכמותיהם", ועכשיו משנה־קושי קשה לו. מענים אותו בלילות. מעירים אותו בחצות הלילה ומענים. כשהפלדפבל עומד בשעת הגימנסטיקה הוא מצוה עליו לחזור ולקפץ מעבר לקורה עד עשר פעמים רצופות ויותר. „טוב" מכל צד. אך יעמוד להתפלל—מיד יסובוהו ה„ערלים" כדבירים, ימשכוהו ברצועות תפיליו, ידריכוהו מנוחה. שנאת הגוים ליהודים הלא אין לשערה.

— כיום הזה—היה ממשיך ווייסינקר—רק דרך אחת לפני: בית־החולים. אין לך יום שלא אובל לבית־החולים, לבדיקת הרופאים. הפלדפבל אינו יכול להפטר ממני—אני מאכילהו גחלי רתמים. גם הרופאים יודעים אותי. אָ, ליביל—אותי יודעים. שני רופאים שם, רופאים צבאים, שניהם צוררים, ביחוד סודקוב. הוא בעצמו בעל שחפת. זהו שקרא בגונדתכם את הדרשה ע"י המחלות הרעות. „דעו איך אתם צריכים להתנהג להבא!"—למוד טוב! תהא לו שנה כזאת. סיפילים, שנקר, טריפר, סיפילים—גוי חזיר. תמיד כשאני בא: הוצא את לשונך, לייבקה! אני מוציא את לשוני, והוא מטפח בידו על גב לשוני. שקוי משלשל הוא מפקד לתת לי. השמעתם?! משקה משלשל למי שכל גופו כואב עליו. הוא שונא את החייל בעצם. אינו יכול להביט בפניו. גוי טרוף. קרפיצינסקי (הרופא

השני הנמוך ממנו) טוב ממנו. זה שכור תמיד. הכל שוחקים עליו. הוא מגוחך כל כך. כשערל בא אליו, הוא אינו בודק אותו כל עיקר, רק רושם בספר: לשחרר מעבודה לשלשה ימים. לא כן כשאני בא, כשיהודי בא. היהודים, הוא צועק, יורידוני לבאר שחת. בנוגע ליהודי, הוא יודע רק אחת: Подырь. אל הגונדה! הפלדפבל דוקר את עיני בזה, ואני הולך שוב ביום המחרת. להכעיס אני הולך. יהי מה—ואני אבלה כל ימי בבית־החולים. ערלים טמאים! אני לא אגור בגונדה. אני אעשה לי איזה מעשה. להכעים את קרפיצינסקי אעשה. ידע השונא־ישראל עם מי יש לו עסק. אֶ, פאַני מינץ, שנאת הגוים ליהודים— אין לשערה!

והשנאה ליהודים כאן מצד הרופאים, החיילים, הממונים, הרוסים, הפולנים, הנמוכים, האופצירים, השנאה ליהודים מצד כתלי הקסרקטין, תקרת הקסרקטין וקרקע הקסרקטין, היתה באמת זו שאין לשערה, שנאה עצומה, טבעית, איתנה, אינסטינקטיבית, מסורית, מובנה מאליה. יוצאים מן הכלל היו רק התתרים האחדים ששמשו בגונדה, אלה בעלי העינים השחירות, הפנים השחומים, החביבים, הנעימים, בעלי הכתב המשונה והשפה הבלתי מיבנה בהחלט. מלבדם היו היהודים ממש לצנינים בעיני הכל. עליהם תלו את כל הקללה, בהם בארו את כל התלאה. הם—המארה.

אולם לא קטנה היתה השנאה־המארה של היהודים בינם לבין עצמם. בגונדה הי"ד, מלבד העובד־לרצוני זילברמן, שהתגורר במעון מיוחד בעיר, שמשו שבעה יהודים; ארבעה ישנים: וולף המתיפף, טיילמן ואיצקוביץ, החייטים, בני ה„שוואלנא", סקטין, סנדלר הרוטה, ושני טירונים, מלבד מינץ, שבאו אחריו: בוראַק ויניביץ. והנה כל אחד ואחד היה פוגש בחברו באי־רצון נובע מעצמו, בעקיצה מתאפקת, כמי שפיגש במתחרה, במשיג גבולו. כל אחד היה מתביש מפני קיומו של חברו.

נקידת היהודים בקסרקטין בכלל היתה מן הנקידות המבישות, הפוגמות, ולא רק מפני שהיהודים היו ברוחם למעלה מאפני החיים השגורים, הקורניים; לא רק מפני שהם היו הדורשים במיפלא, המתפלספים, המקשים קישיות, המבטלים הרבה עיקרים, המתאוננים; לא רק מפני שלהם, ואפילו לוויסינקר ולקולם בן־הרב שבגונדה המ"ו, שהיה למלה באי־הבנתי את השפה הרוסית, למרות זוהמתם מנקודת ההשקפה הצבאית, היתה איזו עצמיות מיוחדה, קשה במקצת, בלתי נמוחה,—לא רק מפני כל אלה, אלא עוד, בעיקר, מפני שבחם לא היה כח, מהלכם לא מהלך, צורתם צורת „חווק" ופניהם פני תולעים לעומת החמורים הוויאטקואים והחרקובים. וייסינקר בפרישותו ובהתבדלותו, בזהירותו מאכיל טריפה ויתר מנהגיו, היה אמנם מעין יוצא מן הכלל, בכל אופן, לא טפוסי, אבל הקומיזם האסוני שבו, שעורר בוז ושחוק, היה טפוסי כמעט לכל החיילים היהודים, מלבד אחדים יוצאים מן הכלל, כיניביץ השועץ בן „הגונדה שלנו", למשל, שפניו היו נאים כפני אמוונה ורגליו מהירות וחזקות ושעור קומה לו של גבר בגוברין וכחו כח גברא וזכה להכנם בדין ודברים עם איוואניוק, שתקן אצלו שעונו. וזה (יניביץ ולא איוואניוק) אמנם ברח מן הצבא בימי הקיץ.

הבדל חייהם בעבר של היהודים והנוצרים היה אמנם גורם חשוב בהבדל

חייהם בהוה. הוויאטקואים והחרקובים היו באים אל הקסרקטין ישר מן הכפר, מקום שידעו רק עבודה קשה במאד מאד ואכילת פת קיבר. העבודה כאן, אם לא לחשוב את הכרחיותה, היתה קלה לאין ערך מבביתם והמזון היה ג״כ טוב מאשר שם. כל פעם שאירע להם לשתות תה, לא היו יכולים לבלי להזכיר, שבביתם לא שתו תה. אל ה„זשאלאָוואַניע", השכירות הנתנת לחיילים, 35 קופיקות לשני ירחים, היו מתיחסים כאל שכירות חשובה, רבת-ערך, והיו מסתדרים איש אחרי רעהו לקבלה מידי שר הגונדה בכובד-ראש אכרי ובצפית נפש; על הרובל השלם דמי טעונה, שמקבלים פעם בשנה, היו הם חיים ב„מחשבותיהם" חדשים רצופים... לא כן הטיילמנים והאיצקוביצים. הם היו כל ימי חייהם אנשי-אויר, באופן היותר רע: בעלי מלאכה עירונים משתכרים, בהמזון של הרוד לא היו נוגעים, ולאו דוקא מפני שהיה טריפה. השכירות של 35 קופיקות, אם כי קבלוה באהבה, שהרי „גם זה כסף", אבל לא יכלו לבלי להתאנח בכל פעם בשעת מעשה: זהו שכרנו!... ושלילת-החופש והשעבוד האגדי היו כל כך קשים מנשוא לטיילמן הכפוף והסבלני כל כך...

טיילמן ואיצקוביץ היו שניהם יהודים פולנים מפלך לובלין. שניהם חייטים לבגדי נשים, שניהם בני שנת-עבודה אחת („годки" בהזרגון של הקסרקטין), שניהם מיוחדים בטפשותם-תמימותם הבולטת, הפולנית, שניהם שטופים בנתינת-שוחד להפלדפבל, לשרי-אגפיהם ולשרי פלגותיהם. ביניהם, כמו בין כל היהודים שבגונדה, היה הרגש המתחרה, המקנא: זה הלך פעם יותר העירה וזה לא הלך, לזה הגיד הפלדפבל מלה טובה ולזה לא. ואולם יחד עם זה היה ביניהם גם איזה רגש ידידות משונה, קסרקטי. לטיילמן היתה אשה בבית ואיצקוביץ היה פנוי. טיילמן ידע את עבודת-המערכה יותר מאיצקוביץ, וזה האחרון שמח יותר מרעהו על שהוא עסוק בעבודתו שלו, עבודת התפירה, ואינו מחויב לבוא אל הגונדה אלא ללון, וביום השבת—גם ללמודי-המערכה, גזרה רעה זו, שכמובן אפשר היה להעבירה בתפירת כסות חדשה בשביל אשת האמרכל. טיילמן היה צנום, שתקני ועצוב. איצקוביץ, להפך, היה שמן קצת, בדיח ועונה בשמחה ובשחוק טוב על כל שאלה. כשהיו שואלים אותו, מה שלומו, היה עונה: מרמים את פוניה!... רצונו לומר: „פוניה הלא רוצה, שאעבוד במערכה ואשא ואסבול, ואני הריני ב„שוואלנא" ותיפר בשביל החיילים מכנסים ומונדירים. לפעמים אני משתכר רובל גם בעבודת עצמי". מרמים את פוניה!...

צורת-ה„חוזק" של היהודים לא היה רשומה ניכר כל כך בלהקת המוזיקנטים. ואולם אל הלהקה ההיא, כמו אל כל המקומות הפריווילגיים קצת, לא היו מקבלים יהודים בחפץ לב, ואפילו אלה שהיתה להם נטיה למוזיקה, אלא דוקא אם היו „כלי-זמרים" מביתם. ולפיכך היתה כל אותה הלהקה מלאה בני-חם פרמאים, שלא ידעו בתוי-נגינה בין ימינם לשמאלם, והיהודים, בני-הנגינה, לא היו שם אלא מעט מן המעט. תחת זאת היה המתופף כמעט של כל גונדה וגונדה—יהודי. בגונדה הי"ד, כמו שנזכר כבר לא פעם, היה המתופף וולף. מתופף זה היה מתגאה בהתוספתאות האדומות שעל שרווליו ובסוף ימי עבודתו זכה אפילו להיות המנצח בלמודי הנגינות של מתופפי הבטליון ומחצצריו. וולף זה היה ערמומי שבערמומים, נוהג תגרנות בבגדים ישנים ושיח ושיג היה לו בזה עם תגרני היהודים שבעיר ועם

הפ. (כך היה וולף קורא להפלדפבל בראשי תיבות !) ובעל כשרון גדול בתחבולות־הערמה, בהשתמטות מעבודה ובהתגנבות ללכת העירה בשעה שאי אפשר היה ללכת ברשות. לא היה כמותו בזה בכל יהודי הלגיון, מלבד, אולי, בוראק הטירון, בן „הגונדה שלנו", שעלה עליו בכשרון ההשתמטות. בוראַק, מותר לומר, היה גאון בתחבולות ובהשתמטות. בביתו שבבריסק דליטא—גם וולף היה ליטאי—היה עגלון וידע פרק הגון בסוסים, ואלמלא היה גוץ, ודאי שהיה בא אל חיל הפרשים. ברם חכמתו עמדה לו להקל את חייו גם בגונדה של חיל־הרגלים. אבותיו היו שולחים לו סכום של ממון בכל חודש וחודש, ו„הפ. שלנו" היה מציגו למופת בשעה שהיה דורש לפני הגונדה בשבח אספת ממון ל„סבירגאטילנא קאסא". „לאסוף פרוטה לפרוטה, בנים, זהו העיקר—היה זמיקוב טוען בשעת פקודי הערב—פרוטה ופרוטה מצטרפות לחשבון גדול. ראו את היהודי בוראַק ולמדו אל דרכיו", ולימים, כשהיה בוראַק כבר חייל ישן, וסיעה היתה נאספת בפקודתו של הפלדפבל ללכת העירה אל הבאַנק עם הקונטרסים ביד, היה הוא, בוראַק, מתמנה ל„ראש הקומנד״ה", ובדרך היה נשמע קולו הנחר: התישרו, אופיציר הולך וקרוב...

קיבע ברכה לעצמו, אחד מכל היהודים החיילים, היה סקטין הסנדלר. הוא היה מתנגד לקסרטקין ומורד בדיסציפלינה לא מקושי פיזי, לא מפני שלו בעצמו קשה הדבר, אלא מפרינציפ, מכוונה, במזיד. והפרינציפ שלו היה דוקא לא זה ששואבים מספרים, אלא הוא נבע מעומק נפשו. סקטין היה „עם הארץ", לא ידע לקרוא ולכתוב (כמה הצטער על זה וכמה התביש בזה!), ואולם הפסיכיקה שלו, נשמתו, היתה בלתי נכנעת, נשמה מובדלה. הוא היה מצוין בהתרגשות, בהתרעמות ובאיזו דקות, בשנאתו החזקה, במשטמתו להרוח הכללי שבקסרקטין, להפורמה החיצונית המשוה את הכל, היה הוא. בעניותו ובהאיבה אשר איבוהו מסביב, מוסר את נפשו על „מונדיר" שתפר לו בכספו, ועל „נעלים חפשיות" — וכל זה לא לשם פרנטיות, בקיריי הפולני, חס ושלום! אלא לשם מצוה, לשם פרינציפ. נעלים חפשיות... סופו של סקטין האומלל היה, שחרה בו אף שר הגונדה, הקפיטן מיכיילוב, ושלחו אל הגדודים הרחוקים שבאַמור הרחוקה, ולא נודע היכן נספה.

סקטין לא ידע מעולם לא אב ולא אם, והוא היה אוהב לדבר בכונה על „ממזרותו". בלי חופה וקדושין, מלתא זוטרתא—בלי חופה וקדושין!... הוא היה ממוצע הקומה ובגונדה הי"ד היה הוא עומד באגף השלישי בשורה הראשונה, ואולם בשביל הדקות המיוחדה והקיצוניות שהיתה בכל פרצופו, וביחוד ברגליו הנתונות בנעליו החפשיות, הדקות, המחודרות, היפות, מעשה ידיו להתפאר—יש שהיה נדמה אפילו לגבוה. מהלכו היה של העובר על החבל, חוטמו מעוקל ודק עם חטוטרת קטנה בקצהו, ומבט עיניו, הכואב והזועף תמיד, נטה לצדדין, וגם בגומות העמוקות שבתחתית לחייו הצנומות רחפה מעין העויה של התחבבות ושל מזג טוב, מפליא.

בסקטין זה, אדם שלא ידע אבות מעולם, היתה אמנם הרבה אהבה, אהבה שלא נסתננה במשפך ולא נתרככה בנופת־ה„דעת", אהבה שלא ידעה את דרכה, אבל אהבה, אהבת לב! הוא בעצמו האמין בה, באהבה זו, בכל נפשו. סקטין בעצמו היה בטוח, כי הוא הנהו אדם טוב וישר. הוא היה בטוח תמיד

בישרתו ובצדקת טענותיו. והוא אמנם לא חדל מלקבול ומלטעון.

— מאי איכפת לך, מאי איכפת לך — היה הוא דובר לחיים סתם, כשהיה הלז כוהה בו על התרעמותו התמידית, הבלתי פוריה, הגורמת לו רק יסורים וחלי — אָ, אני יודע, יודע... ממזרים יודעים...

הוא אמנם ידע והבין הרבה, ומכיון שהיה מתחיל לשפוך את מלותיו הבודרות, הבלתי מקושרות, שהיו דומות לגל של אגוזים, אשר בנגעך באחד מהם וכל הגל מדרדר, שוב קשה היה להפסיקו. שרירי פניו הצומקים היו רועדים מהתעוררות וקצף, שפתיו הדקות, הכחולות היו מעוקמות ברוק מתיבש, ורק עיניו הכהות והזועמות הפיקו גם צער של גודל־לבב. לאמר: אני, סקטין, יודע מה שאני דובר... אני דובר מעמקא בלבא... מלתו של הרוח הטוב על לשוני...

על כל מה שסבל סקטין בטירוניותו עד שלמד להכנע, ולו רק מעט, היו מספרים בגונדה דברים איומים. זמיקוב, „הפלדפבל שלנו", השקט, היה מתפרץ מחדרו בצעקה: „עקדוהו! הביאוהו בסוגר!" פעם אחת העמידוהו לשם עונש „תחת הקשת" עם הטעינה המלאה. זאת אומרת: טעינה מלאה וקשת עליו — משא של קרוב לפוד וחצי, וכך היה צריך לעמוד שתי שעות מבלי הפסק ומבלי נוע. ההכנות ארכו הרבה, הרבה — ופיו היה כלו ברוק קצף. אח"כ העמידוהו והתקלסו בו. עובר רבע שעה, הוא עומד — ושוב מתקלסים בו. עוד רבע שעה — שוב קלסה. אז נתמלאה הכוס והוא עשה דבר שלא יעשה. הוא השליך לארץ את הקשת מעל כתפותיו! נס היה בזה, שהתנהגו אתו שלא כדין יתר על המדה ויראו לספר את הדבר לפני שר הגינדה, והסתפקו רק בזה ששלחוהו שלשים פעמים לעבודה „שלא בתורו", זאת אומרת, ל' פעמים יותר מכפי שהיתה הובתו; אלמלא שכך, אלמלי ספרו הדבר לאופיציר, היו עצמותיו נשברות בהבטליון הדיסציפלינרי עוד קודם שנשלח לאֲמור.

בראשית החורף היה הוא סנדלר הגונדה, ואלמלא מדותיו הסקטיניות היה הוא נשאר במצבו הזה לטוב לו ולאחרים, אבל הוא הקדיח את תבשילו ובא על מקומו יאטשקובסקי הגנב, שבסנדלרות לא הגיע אפילו לקרסוליו של סקטין, וזה נשלח להשוואלנא — אך ורק בכדי להפטר ממנו כמעט קט.

מובן, שגם שם לא הונח לו.

הנה ארוחת הצהרים בה„שוואלנא" נגמרה. החיילים העובדים מטהרים את כפות־העץ שלהם בלקיקת הלשון ופונים איש איש לעברו. קערות הנחושת המזוהמות והמוחלדות, שזה עכשיו נתרוקנו מהמאכלים שהיו נתונים בתוכן, נשארות עומדות על הספסל שבכתף הבית (בשוואלנא נוהגין לסעוד על ספסלים!), ושוליהן וקרקעיתיהן מתחילות קמעא, קמעא מתיבשית ממקצת שיורי ה„שטשי" ופתותי הדייסא הלבנה שהיו מעורבים בתוכו (בשוואלנא נוהגין לערב „שטשי" ודייסא ולאכלם ביחד!). איצקוביץ, הער לפקח על הסדרים באותו יום, מתחיל אמנם, כנהוג, לקרוא בהרוסית המיוחדה לו לבדו ובקול זועף ומחקה לקילו של „שררה": אֵי, מַאלַאדצי! בני־חיל, למה עזבתם את ה„באקים" מטונפים?! יומו של מי היום? יומו של מי? מה? כלום נטל עלי לעבוד בעדכם?!" ואולם — גם זה כנהוג — שומע אין לו. ראשית: הלא בנוהג שבשוואלנא, כי תעמודנה הקערות מבלי הדחה עד ארוחת הערב, שאז ממלאים אותן מחדש בתבשיל חם, ומרוע איפוא ישימו לב

Шваль, „רוטה", ולא שוואלנא ולא שוואלנא בכאן, הלא שוואלנא והשנית, לדברי היהודי הער? לדברי האמרכל, חוסר דיסציפלינה, ומי זה איפוא יבעת מזעקת הער, יהיה מי שיהיה?! ולפיכך הרי היא זעקתו של איצקוביץ בקול קורא במדבר. החיילים אינם פוסקים מהתנודד על פני הבית, מפהק ומנהק, התאבק והשמיע מרגע לרגע את הקריאה החביבה בשוואלנא השובבה: Осталось!... לומר: נשארה עיד עת קצרה, שנתים, שלש שנים, להתענות...

איש אינו שם לב—וסקטין הוא האחד, שאפילו צעקת איצקוביץ אינה עוברת עליו בלי רושם. לא שהצעקה הזאת מטילה עליו אימה—לא; כי מי פתי יתירא מצעקה כזו? ואולם עצביו של סקטין כל כך דקים, כל כך נגרשים, כל כך מלאים זעזוע בעלמא, עד שבשמעו קולו הנעור של אצקוביץ: „עד מתי אקרא ואין עונה? האַ? איש מכם הלא ילך לנקות את הקערות!"— כבר נשאות רגליו הארוכות והדקות מאליהן אל מקום הקורא למלאות את המצוה... ברם באותו הרגע ממש, רגע הליכתי, מתמלא המוחה-המורד שבו חימה עזה, וכהרף עין מתלקחת המלחמה בקרבו מה לעשות.

— מה הוא מצפצף השזיד הלז! איזו שדים חונקים אותו! ברדיטשוב!... מה מפריעים לו ה„באַקים"... אי, נש-אַר!...—לועג בתוך כך בנדרנקה, אחד החיילים, לאיצקוביץ המתרגז. והלעג הזה משיב אחור את סקטין. הוא אמנם מצטער על הכנוי „זשיד", שלעולם אינו יכול לשמעו במנוחה; ברם, איך שיהיה, וצדקת בנדרנקה ברורה היא.

— נו, זהו כבר ידוע עד חרקוב גופא!—חוזר סקטין בעצמו על הפתגם השגור בפי בני-עשו בנוגע ליהודי—„עור מכור" ותו לא... רוצה הוא, כנראה, להיות לנציב... צועק... אי-אי... שמח על שהעמד לער... ממונה... לעמוד בטל ולצעוק יותר נקל מלשבת ולעבוד... השוחד הכל עושה... איצקוביץ... ידוע הוא... האמרכל...

אילו היה האמרכל מצוה להעמיד אחר ער, ואין צריך לומר, אם היה מצוה להעמיד אותו, את סקטין גופו, ואיצקוביץ היה מתישב לצערהו באיזה דבר, הרי אז, בלי שום ספק, היה סקטין ג"כ קורא תגר ואומר: איצקוביץ מפני יחוסיו המיוחדים להאמרכל אינו נפקד מעולם לעמוד ער. עכשיו שהדבר הוא להפך, לא ימנע סקטין להפך את הסדר ולהאריך ב„אני מאשים" שלו עד שאיש-ריבו, בן-גונדתו, משסעהו במענה לשון חדה ובהזהרה: „סקטין! בלי התפעלות... אל תאמר, כי הנני טירון לך... רק השמר לך ושמור לשונך"...

לא יספיק סקטין להתנפל על אויבו בתגרת-שפתים חדשה, והקריאה המשולשת של בנדרנקה„Осталось" משפיעה עליו משום-מה להעצב ולדום. ובמהלכו הבלתי-ישר, הדומה למחול, הוא עובר אל הסדנה של הסנדלרים ומתחיל לעסוק בפטישו ובאמומו.

איצקוביץ מתחיל צוח שוב.

(עוד יבוא)

לשאלת „לאן?"

(צרור מכתבים).

מכתב חמשי*).

ידידתי!

אני שב עוד הפעם לשאלת „לאן אנו הולכים?"–

אבל במקום להתעסק ב„שאלת־לאן" שלנו, נתבונן הפעם קצת ל„שאלת־לאן" של הדורות שהיו לפנינו, כלומר, לשאלה: לאן הלכנו עד עתה? כי „שאלת־לאן" של האומה הישראלית לא תמול ולא שלשום נולדה. שאלה זו מרחפת בחללו של העולם היהודי בכל תפיצותיו זה שנות־אלפים,–מימי חורבן הבית הראשון ועד היום הזה, בכל השנים המרובות הללו רואים אנו את ה„יהודי הנצחי", את האומה הישראלית, יותר נכון–את חלקיה השונים, כשהם נודדים ועוברים מחלק־עולם זה אל חלק־עולם אחר, מארץ לארץ וממדינה למדינה, ועל מצחם חרותה השאלה: „לאן אנו הולכים?"–.

שאלה זו יש לה צד סוביקטיבי וצד אוביקטיבי. כשאנו שואלים: „לאן אנו הולכים?" ומתכונים בזה לשאול, לאן אנו רוצים לילך ולאן אנו שואפים לבוא, הרי לפנינו הצד הסוביקטיבי שבשאלה זו; ואולם כשאנו שואלים: „לאן אנו הולכים?" ומתכונים בזה להפרוצס ההיסטורי, שב„הליכה" זו, כלומר: לאן אנו הולכים למרות רצוננו הסוביקטיבי ושאיפתנו הרצונית ולאן אנו באים על־פי מהלך־המאורעות האוביקטיבי, על־פי המון הגורמים הרבים והשונים, הפועלים בנו ומחוצה לנו, והרכבתם המיוחדת והשפעה־הגומלין שביניהם,–לפנינו הצד האוביקטיבי שבשאלה זו.

וכשאני בא, ידידתי, לנגוע ב„שאלת־לאן" של הדורות שהיו לפנינו, כשאני בא ומעמיד את השאלה: לאן הלכנו עד עתה, מניח אני הפעם את הצד הסוביקטיבי של השאלה ומתעסק בה רק מצדה האוביקטבי, במובן שבארתי למעלה. על הצד הסוביקטיבי שבשאלה זו יש תלי־תלים של השערות שונות, על־אודותיו נבראו תיאוריות מתיאוריות שונות ונקבעו „תעודות" מ„תעודות" שונות, באחת: צד זה נדרש כבר כמין חומר, בשבעה ושבעים פנים, הלא על כן זוהי שאלה „רוחנית טהורה", שאלה, שהיא תלויה בעיקרה בשקול־הדעת ו–בנטיה־שבלב... להפך, הצד האוביקטיבי (במובן שדברתי עליו למעלה) כשהוא לעצמו נחקר רק מעט מאד; ואם נחקר, לא למדנו מחקירה זו

---

*) עיין חוברת ב', למעלה עמ' 117–123.

כל מה שיכולנו ללמוד ממנה. ודוקא צד אוביקטיבי זה חשוב לנו ביותר כשאנו באים לטפל ב„שאלת־לאן" שלנו: כי רק אחרי שנדע, לאן באו היהודים שהיו לפנינו אחרי נפתולי־אלהים שונים ומשונים ואחרי הרפתקאות מרובות ועצומות, יכולים נהיה לשער לכל הפחות בקירוב, לאן הולכים (במובן האוביקטיבי) היהודים של־עכשיו, ונהיה יכולים, איפוא, לפתור את השאלה. לאן אנו הולכים ולאן נבוא אנו,—אם לא יבוא בחיינו שנוי יסודי ועיקרי, שישנה את פניהם מן הקצה אל הקצה.

ובכן—לאן הלכה ולאן באה היהדות בדרכה ההיסטורי עד עתה?

לכאורה, התשובה על שאלה זו מוכנת ועומדת מראש: היהדות באה עד הלום, עד מצבה הנוכחי, עד מצבה שברוסיה ובגליציה, שבצרפת ובאשכנז, שבאנגליה ובאמיריקה, שבפרס ובמארוקו וכו' וכו'. לכאורה,—אבל באמת תשובה זו, מתוך שהיא כללית יותר מדאי וסתמית יותר מדאי, אינה אומרת כמעט כלום.

כבר העירותי במכתבי השני על החזיון, שכהיסטוריה הישראלית מכסה ומאפילה היהדות בכללותה, היהדות המופשטת על חלקי־היהדות הריאליים, באופן שאנו שוכחים לעתים קרובות את האחרונים מפני הראשונה; ודבר זה מביא אותנו לידי טעיות הגיוניות והיסטוריות.

נקח־נא דוגמא מן החיים ההוים.

רואים אנו בימינו את גסיסתן והתנונותן וטמיעתן האטית של היהדות האיטלקית והיהדות הצרפתית, למשל. לאן הלכו ולאן באו במהלכם ההיסטורי חלקי־היהדות האלה? הדבר ברור כשמש בצהרים: חלקי־היהדות האלה באו בסוף דרכם, אחרי תקופות־הזהב שלהם ואחרי „התפתחיות" שונות והרפתקאות שונות ומשונות, לידי גסיסה והתנונות וטמיעה. נתבונן־נא רגע ל„שאלת־לאן" מתוך נקודת־השקפתם של אברי־היהדות האלה, מתוך שפופרת־ההסתכלות שלהם. בשבילם, כשהם לעצמם, אבדה היהדות ועברה ובטלה מן העולם; על שאלת „לאן אנו הולכים?"—משיבים הם: אל הכליון הלאומי. כי להם, בעיקר הדבר, אחת היא, אם יש יהדות במארוקו, למשל, או אין; הם, בתור צבורים יהודיים מיוחדים, נלחמו על קיומם הלאומי, סבלו והתענו על יהדותם, יצרו יצירות שונות, בראו קולטורה מיוחדת להם, והם, בתור צבורים יהודיים מיוחדים, יורדים עתה מעל במת־החיים: בשבילם אבד הכל. ואולם הרי יחד עם זה ברור הדבר, שאם אחרי מאה שנה יקום יהודי מארוקוני, למשל, וישאל: לאן הלכנו ולאן באנו עד ע"ה (כלומר, עד דורו), ישיב על שאלה זו בפשיטות, כמו שאני משיבים בדורנו: היהדות הלכה ובאה עד הלום, עד מצבה הנוכחי, עד מצבה שבמדינות אלו ואלו,—ואת אבדן היהדות האיטלקית והיהדות הצרפתית לא יזכור ולא ישים אליו לבו; כי לו, ליהודי מארוקוני זה כשהוא לעצמו, אחת היא (במובן הלאומי־הסיבּיקטיבי), אם היתה יהדות איטלקית או צרפתית בעולם ואבדה, או לא היתה במציאות כלל: עד כמה שהדבר נוגע אל העבר, יש לו עסק לא עם יהודי ארץ זו או אחרת, עם חלק־יהדות זה או אחר, אלא עם היהדות בכללה, עם ה„יהדות סתם", עם היהדות המופשטת.

איזוהי משתי ההשקפות היא הנכונה והאמתית–זו של היהודי האיטלקי או זו של היהודי המארוקוני, זו של המחנה האובד או זו של המחנה הנשאר?

מן הצד הסוביקטיבי נכונות ואמתיות הן שתי ההשקפות כאחת, כל אחת לעצמה ולגבי עצמה. אבל הרי יש אמת אוביקטיבית, העומדת וצווחת, שהמחנה הנשאר עצמו עלול להיות בתנאים ידועים, לכשיגרמו המאורעות, למחנה אובד ושהיהדות האיטלקית, למשל, היתה גם היא בשעתה „מחנה נשאר" לגבי היהדות הספרדית, שהיתה אז מחנה אובד. ובשעה שאנו מעמידים את השאלה: לאן הלכה ובאה היהדות עד עתה, כדי שנוכל לשער, לאן אנו הולכים,–אנו הקבוצים היהודיים השונים שבזמננו,–הרי עלינו לברר בעיקר שאלה זו: לאן הלכו ובאו במהלכם ההיסטורי חלקי-היהדות השונים, אבריו של הגוף היהודי הכללי, שאנו קורין לו „כלל-ישראל", „כנסת-ישראל" וכדומה.

ידידתי! רק תשובה אוביקטיבית נכונה ומדויקת על שאלה זו תתן לנו את האפשרות להשיב לכל הפחות בדרך השערה על „שאלת-לאן" של קבוצי-היהודים בזמננו. אבל לרגלי סבות שונות, שמעוטן אוביקטיביות (העיקרית שבהן–הטלטולים התכופים והנדירות הרבות והשונות מארץ לארץ וממקום למקום) ורובן סוביקטיביות (ואחת מהן הוא המושג „יהדות סתם", שאינו יודע ואינו רוצה לדעת חלקים ופרטים), קשה לנו לברר את הפרוצס הפועל בנידון זה בהיסטוריה הישראלית. אף-על-פי-כן אנסה לבקש נטיות ידועות, שהן ענין לכאן, בהתפתחותנו ההיסטורית, יותר נכון: ב„התפתחויותינו ההיסטוריות".

רחבה עד אין-קץ הוא שדה ההיסטוריה הישראלית: היא מתפשטת על-פני כל כדור הארץ; וארוכה היא ההיסטוריה הישראלית גם בזמן: מימי חורבן הבית הראשון (אני מדבר רק על חלק-ההיסטוריה, שיש לו שייכות ישרה לשאלת „לאן") ועד היום הזה. במשך הזמן הארוך הזה חיו היהודים בארצות ומדינות מרגבות ושונות; השתתפו במפעלים היסטוריים שונים ומשונים ובחיים הכלליים, שסבבו אותם, השתתפות פאסיווית או אקטיווית פחות או יותר; יצרו קולטורות שונות והושפעו מקולטורות שונות ומשונות; דברו וכתבו ויצרו בלשונות מרובות ושונות, מזרחיות ומערביות; סבלו רדיפות שונות ומשונות; דברו וכתבו בלשונות מרובות ושונות; ולבסוף–נלחמו בכל כחם על קיומם ונדדו נדידות תכופות ושונות מארץ לארץ וממדינה למדינה וחוזר חלילה,–מין „סבוב" משונה, שאין לו סדר וסוף. התמונה גדולה ורחבה ומרובת גונים וצבעים עד כדי לסמא את עין המתבונן אליה ולבלבל את דעתו, עד שלא ימצא בה את ידיו ואת רגליו. ואף-על-פי-כן, ידידתי, בשעה שעיני מתאמצת לחדור אל הערפל העב הזה, בשעה שאני מתאמץ לתפוס את נטיותיו של הפרוצס ההיסטורי, או של הפרוצסים ההיסטוריים, הפועלים בחיינו, בשעה שערפל ה„כלל" מהנדף ומתפזר קצת ואני מתחיל להבחין את הפרטים, את החלקים המהוים את הכלל,–אז מתבררת לי ומתבלטת לפני האמת האוביקטיבית, שהיהדות הלכה ובאה במהלכה ההיסטורי פעמים הרבה, אחרי מלחמות קשות וממושכות ואחרי מצרי-שאול איומים רוחניים וגשמיים, לידי התנונות וטמיעה אטית. ואל-נא

נרמה את עצמנו במושגים הכלליים, שבנידון שלנו אינם מבררים את המצב, אלא מאפילים עליו: חלקי־היהדות, שנגפו במלחמתם בעד הקיום הלאומי, שלא יכלו להתקיים בתוך קולטורות זרות עשירות ונהגונו ונטמעו, יצאו ברובם מן המערכה ולא שבו אליה עוד: הם מתו בשביל היהדות והיהדות מתה בשבילם. לא אמת הדבר, שהיו אצלנו מעברים מת׳ לא׳; דעה זו, כמו שכבר העירותי על זה במכתבי השני, היא רק פרי הרגשתנו הסוביקטיבית, שמַטעה אותנו לבלי לראות את המציאות האוביקטיבית כמו שהיא. חלקי־היהדות, שבאו בדתפתחותם ההיסטורית עד ת׳, עברו ובטלו מן העולם ולא חזרו להתחיל מא׳; שרידים מועטים מהם, שלא נטמעו ונתחברו לחלקי־יהדות אחדים, שעמדו על מדרגת־התפתחות אחרת, אינם באים בחשבון.

כשאנו רואים השנות חזיון היסטורי אחד (בכללותו ולא בפרטיו, כמובן) באלכסנדריה של מצרים ובספרד, באשכנז לפני מאה שנה וברוסיה בעשרות־השנים האחרונות; כשאנו רואים, שבתקופות שונות ורחוקות אלו מאלו מרחק רב, במקומות רחוקים אלה מאלה כרחוק מזרח ממערב ובתנאי־חיים שונים מתעוררת בכל תקפה שאלת קיום היהדות, נבראות פשרות שונות ו„תעודות" שונות ויש צורך באמצעי־הצלה שונים ומשונים, וסוף סוף, אחרי נפתולים מרובים, באות—התנוונות וגסיסה וטמיעה אִטית; כשאנו רואים, שעל מדוכה אחת (עוד הפעם: בעיקר הדבר ולא בפרטיו, שהם משתנים ומתחלפים) ישבו יהודים שונים, שחיו בזמנים שונים ובארצות שונות בתוך תנאי־חיים שונים ומשונים, מפילון האלכסנדרוני ועד ר׳ יהודה הלוי, ועד היינריך היינה, ועד צעירי־עמנו ברוסיה; כשאנו רואים וזוכרים את ה„נבוכִים" השונים: את אלה, שבשבילם נכתב „המורה", ואת אלה שבימי הינריעטה הירץ ודורותיאה מנדלסון, ואת אלה שבזמננו; את אלה, שתעו על גדות הנילוס, ואת אלה, שתעו על גדות הואַדי־אַל־כביר, ואת אלה, שתעו על גדות הרינוס, ואת התועים וה„נבוכים" המרובים והשונים שבדורנו כמעט בכל תפוצות הגולה,—כשאנו רואִים את כל החזיונות המרובים והשונים האלה וכיוצא בהם, בעל־כרחנו אנו למדים מהם את הדברים המרים האלה:

ראשית וקודם־כל: בנין היהדות הגלותית בנוי על חול, ולפיכך כל רוח שאינה מצויה באה ועוקרתו והופכתו על פניו—. שנית: בזמנים שונים ובארצות שונות ובתנאי־חיים שונים, מאחר שהגיעו חלקי־היהדות השונים לידי מדרגה ידועה של קולטורה זרה ולידי חבור רוחני ידוע עם תושבי־הארץ, שבתוכם ישבו, מאחר שיצאו מתוך הגטו הרוחני, מתוך הקלפה העבה, שנסגרו בה, לאויר העולם הכללי, מאחר שהארץ, שבה נולדו וישבו, נעשתה במדה ידועה לארץ שלהם והקולטורה הזרה, שבה נתגדלו ונתחנכו, לקולטורה שלהם,—מיד הופרעה שלמותם הנפשית, הופרע שווי־המשקל הרוחני שלהם, בטלה ההרמוניה הפנימית שבעולמם, נולד בלבם ובנפשם „קרע" נורא, נתעוררה בצורות שונות שאלת קיום היהדות, שמררה בתקופות כאלו את חייהם של טובי־האינטליגנטים העבריים והרביצה עליהם מארת־אלהים. — שלישית: כל הפשרות שבעולם וה„תעודות" היותר יפות ומרוממות, שנבראו במקרים כאלה לסעד ולחזק את סוכת־היהדות המטה לנפול, הועילו אפילו בשעתן, שעת־הצלחתן, רק למחצה,

לשליש ולרביע. וסוף סוף לא הצילו את חלקי־היהדות, שלהם נגעה הרעה, מן הרקבון האטי ומן ההתנונות ומן הטמיעה האטית, שהיא נעשית בלי קולי־קולות בדרך ההתפתחות המודרגת. — ורביעית: היהדות הלכה (למה נכחד את האמת המרה?) זה אלפי שנים בצעדים קטנים ובדרכים עקלקלות אל הכליון הלאומי והולכת היא גם עכשיו לקראת עתיד כזה,— אם לא תבוא בחיינו מהפכה גדולה, עיקרית ויסודית, שתציל את המחנה הנשאר.

כפי שאת רואה, ידידתי, גם אני אומר על הרבה מחזיונות חיינו ההוים: כבר היה לעולמים! כבר היו כדוגמתם וכיוצא בהם בתקופותינו השונות! אבל בשעה שהכרה זו מניחה על־פי רוב את דעתם של אלה, שבאו אליה, מרגעת ומנחמת אותם, — אותי היא רק ממלאת יגון ועצב...

בן־ישראל.

*   *
*

I.

רֵיחַ פְּרִיָּה הֵבִיא נָהָר
וְהָאֲוִיר בָּסִים;
אֵד מִתַּמֵּר וּמִתְחַוֵּר
וְהַצְּלָלִים נָסִים...

צְמֵאֵי נְגוֹהוֹת עֵצִים פָּתְחוּ
פְּטוּרֵי צִיצִים:
שֶׁמֶשׁ! הִנֵּה לֵב וְחָזֶה
חִישׁ יְרֵי הַחִצִּים!...

זוֹלְפִים חֶרֶשׁ וְעַל פְּנֵי קַרְקַע
נוֹפְלִים רְסִיסִים־פְּתִילִים;
וּבִדְמָמָה צְלִילִים זַכִּים—
שִׁירָה מִבְּלִי מִלִּים...

II.

שְׂדֵרַת שִׁטּוֹת פָּנְתָה נֶגְבָּה
וְנֶעֱלַם סוֹפָן...
קָדְקֹד גִּבְעָה מְשֻׁפָּע טְלָלִים,
קָמָה יוֹצֵאת דּוּפָן...

רוּחַ דְּרוֹמִית נָשְׁבָה חֶרֶשׁ
וְשִׁבֳּלִים חִיְּתָה;
מְנוּחַת־יָהּ הִשְׁבִּית מַשַּׁק
שֶׁל אֵיזוֹ מִיסָה...

מִן אָהֳלָם שֶׁל צוֹעֲנִים
עָפִים הַנִּיצוֹצוֹת;
נָשִׁים שְׁחוֹרוֹת, חִידוֹת חַיּוֹת,
שָׁמָּה בָּאוֹת, יוֹצְאוֹת...

שמעון יוסף שווארצבורד.

להשתלשלות התורה הסוציאליסטית.

ה *)

תורת־פוּרְיֶה.

עוד הפעם אנחנו עומדים בראשית־המאה התשע־עשרה. שכרון־המלחמה הגדולה לשחרור כל האדם ולשויון כל האדם פג זה מעט. זה מעט פשטו הגבורים את ה„תגות" של הרומאים מעליהם והסירו את הכיבעות של הפריגיים מעל ראשיהם. התחילו ימות־החול. מהר המלוה למנות את הרבית והחנוני—לשקול במאזני־מרמה. שב הפקיד לפקידותו, האומן—לאומנותו, הפועל—לפעולתו, והכל הלך ושב אל מקומו. האלים החדשים והישנים עוד היו נשאים על השפתים; אבל בסתרי־הלב חדלה האמונה באלהי־העולם, חדלה האמונה גם באלהי־החירות. נסתלקה השכינה מן העולם ונשארו בקרב הנשמה שמה ושאיה. ממורא־הריקנות ברח האדם אל שוק־החיים, בשאון תאוה הומיה דמה להשתיק את יליל־הישימון אשר בקרבו פנימה.

הרדיפה הנוראה אחרי הממון—האמצעי, שבו נקנים כל תענוגות־הבשר—התחילה כבר בתקופה, שקדמה להמהפכה הצרפתית, אבל כל זמן, שהיתה המהפכה נמשכת והולכת, נבלמה תאות הממון והתעניגים: תאוות אחרות עלו על הבמה החברותית לצחק באדם ובעמים. כמעט שעברה תקופת־המהפכה פרצו התאווה, שנעצרו לשעה, ביתר־שאת וביתר־עז. מן הספירות העליונות התפשטו אל המעמדות הבינונים ועד השדרות הנמוכות של העם הגיעו. כבר בראשית המאה השמונה־עשרה אנו רואים את רוח הספסרות המסחרית, הנותנת תקוה להתעשרות פתאומית, והנה היא שופכת את ממשלתה על כל „החברה הגבוהה" אשר בצרפת, על האנשים ועל הנשים. בימים ההם בא ג׳ון לוֹי (John Law) לפאַרים ליסד בתוכה חברה של מניות, שמהותה עדיין לא היתה ידועה אז, והבטיח עושר רב לכל הבאים בבריתה. „גדולי־העיר ו„גדולותיה" מהרו לבוא ולקחת חלק בענין הזה. עֲדֵי־ראיה מספרים, כי ג׳ון לוֹי היה כל כך טרוד בעסקיו עם ה„גדולים" האלה, עד שלא היה ספק בידו לעשות את צרכיו. נשי ה„אריסטוקראטיה הגבוהה" היו מקיפות אותו ומחכות עד בוא תורן והוא היה מיכר להן את מניותיו ועושה את צרכיו בבת אחת...

אבל תנועה פראית זו היתה רק התחלה. עד מהרה הגיעו הימים, שבהם התחיל רוח המסחר והספסרות להיות מעט מעט למושל יחידי בכל מקצועות החיים של הפרט ושל הכלל, בכל היחוסים של האדם אל האדם.

שאַרל פּוּרְיֶה (1772—1837) התבונן מקרוב אל גדולו של רוח המסחר, מקרוב למד לדעת את מהות הרוח הזה ואת השפעתו על בני־האדם. הוא אומר:

*) עיין חוברת ג׳, למעלה עמ׳ 223—233.

אין אדם עומד על עניני-מסחר אלא אם כן נתחנך ברפת-המסחר מן השנה הששית לימי-חייו ונזדקן בה. כבר בילדותי למדתי להבדיל בין המסחר ובין האמת. ביסודות-הדת, שהיו מלמדים אותי בבית-הספר, נאסר לשקר. אז הובילו אותי אל החנות כדי להתרגל במלאכת-השקר או באמנות-הַמֶכֶר. בראשונה עמדתי משמים למראה הרמאות והאונאות. הטיתי את הקונים הצדה וגליתי להם בלחישה מה שעתידים לעשות להם. אבל נמצא מנוול אחד, שגלה את סידי. אנכי, כמובן, קבלתי מנה יפה. אבותי הוכיחו אותי על פני ואמרו במניד-ראש: הנער הזה לא יצלח לעולם למסחר.

פוריה הלך וגדל ויחד עם זה הלכו וגדלו הכרתו את מהות-המסחר ושנאתו אליו. במַרשיליאה שמע את בעליו מצוה עליו להטביע בים חבית של אורז כדי להפקיע את השער. בפאַרים ובשער הערים הגדולות ראה את בולמוס-ההתעשרות, שאחז בכל פנות-העם, ראה את הספיקולאַציה שעשו בנכסים הנמכרים ואת האַכְּס-פלואַטאַציה, שעשו בפועלים הנשכרים. ראה את העוני ואת הלחץ של העניים והאביונים, את ההוללות השיבבה ואת השמחה הפ־וצה של העשירים והקצינים. כל קדשי בני-האדם היו לעניִנים של מקח וממכר. הכל מוכרים ואת הכל מוכרים. מוכרים את הילדים ואת הילדות לבתי-הפבריקאות ולבתי-הזונות. מוכרים את הגוף ואת הנשמה. מוכרים האנשים והנשים את עצמם—כי על-כן יש „מסחר-האהבה" ויש „מסחר-הנשואין" ואין בין זה לזה אלא שבמסחר הראשון האשה היא המוכרת את עצמה ובמסחר השני האיש הוא המוכר את עצמו. שאַמפור אמר פעם אחת: „הנשואין על פי נוסח ה„גדולים" הם—גנות מוסכמת". במאה השמונה-עשרה היה נוסח זה—גנות, שהסכימו עליה הגדולים; במאה שלאחריה חזרו והסכימו על גנות זו גם הבינונים וגם הקטנים.

על במת-התיאטרון עמד ה„גבור" ג'וקונד והעיד על עצמו: אנכי איני משוגע, שידרוש מאת הנשים, כי תהיינה נאמנות לו. אני רץ מאהבה אל אהבה. מעודי לא אהבתי אך יפהפיה אחת, ואף לפעמים רחוקות אני אוהב אותה יותר מיום אחד. ולא מנטיה טבעית אל שנויים תמידיים אני עושה זאת, אלא מחכמה. יודע אני, שנשים דעתן קלה ואין לסמוך עליהן. על כן אני זריז ועוזב אותן קודם שתעזובנה הן אותי.

כמעשה ה„גבור" הזה עשו גם שאר ה„גבורים" וגם אלה שאינם גבורים. במעמדות הנמוכים — מספר פוריה — שוררת החירות הגמורה. שם האהבה החפשית היא גלויה. בכלל המעמדות האלה, העוברים בפומבי על החוקות הדתיות והמוסריות, נכללת מחצה של כל הנשים שבערים הגדולות. אני עובר בשתיקה על הנערות המשרתות, שהכל אומרים עליהן, שאינן יודעות כלום מחוקות-הפרישות. לפחות הן נוהגות כאילו לא שמעו מעולם מדברים על החוקות האלו. כך נוהגים בעולם הקטן, כך נוהגים בעולם הגדול. בנוהג שבעולם Comme il faut זה לאיש יש אהובות ידועות ולהאשה — אוהבים ידועים. זה נכנס בגדר ההרמוניה הביתית ונקרא „הידיעה לחיות" (il faut savoir vivre).

רק לשם מסחר וקנין בא האדם בברית-הנשואין—לא מאהבה פנימית ומנטיה טבעית. „בן שלשים לחופה"—מחלטת דעת הקהל החדש. מה יעשה בחור זקן זה שלא יחטא, שלא יעבור „על כל אסורי-העריות, שהמוסר החברותי

אוסר אותם?״—מה טעם יש לאותם הנשואים, שהם באים אחרי עבירה זו? ומה טעם יש להאסורים, שהמוסר החברותי אוסר?

מן העבר האחד-אומר פוריה—עומד בית-התפלה ומן העבר השני – בית-התיאטרון. בשני הבתים מלמדים לבן-אדם אחד שתי תורות מוסריות מתנגדות זו לזו. בבית-התפלה מלמדים את השומעים לגנות את ההתיפות ואת התאוה ובתיאטרון מלמדים אותם השומעים עצמם לדעת את כל מסתרי-התאוה עם כל דקדוקיהם. אשה צעירה שומעת בבית-התפלה דרשה על הכבוד, שהאשה חיבת לנהוג בבעלה ובכל מי שהשלטון בידו. לאחר שעה היא הולכת לתיאטרון לשמוע "לקח", כיצד מרמים את הבעל, את האפוטרפוס או את ה"משגיח" („ארגוס״) האחר. מי יודע, לאיזו משתי התורות האלו מסוגלת נשמת האשה יותר?—. אמת, לא כל בני-החברה פרוצים בעריות. אבל סבת הפרישות של הרוב הגדול מונחת לא בהעדר-הרצון, אלא ב„העדר-היכולת״: אלו יראים את המחלות או את ההפסד; את אלו מעכב רוח-החבורה ואת אֵלו— מצבם הרשמי. יש גם מספר לא מועט של פרושים בעל-כרחם, שהם מחוסרי-אמצעים לקנות תענוגות-בשרים. ופוריה מחליט, ש„כל החושב להביא את רוח-האמת אל היחוסים החברותיים ואינו מכנים בכלל זה את היחוסים המיניים—הוא מוכה בסנורים. הוא אינו יודע, שהאהבה היא אחת מארבע התאוות הראשיות של האדם ומן העזות שבהן. אם האהבה היא מזויפת היא מזייפת במגעה את כל המכונה החברותית. כל המאמין, שאפשר להניח כאן מקום לשקר, הוא דומה אל הממשלה, שהיא צריכה לסגור מפני המגפה גבול של שמונים פרסאות והיא אינה סוגרת בשורת-חילים אלא ששים פרסאות, ואת השאר היא מניחה פתוח לכל מחלות-המגפה״...

צריך להרחיק את הזיוף. צריך לחזור אל הטבע ואל הנטיות הטבעיות של האדם.

אדם סמית, שראה את התאוה הנוראה של בני-ארצו אל המקח והממכר, בא לידי החלטה, כי בטבעו של אדם מונחת „נטיה מיוחדת אל החליפין״. פוריה ואחרים עמו, שחיו באותה תקופה, שבה נתפשטה הרדיפה אחרי הממון ואחרי התענוגים בין כל שדרות העם כמכת-מדינה, החליטו, שתאוה זו נובעת „מטבעו הבריא של האדם״ ואין אפשרות ואין רשות לבלום אותה ולגדור בעדה את הדרך. אי-אפשר לאסור את התענוגים על האדם. אי אפשר להניח, שהתאוות מזיקות לאדם, לגופו או לנשמתו. התשוקה אל התענוג, אל מלוי-התאוות, היא חלק מנשמת כל חי. ונשמת כל חי עם כל תאוותיה היא, ככל העולם כולו, מעשי-ידיו של בורא-העולם. המלחמה נגד התאוות היא על-כן מלחמה נגד מלכו-של-עולם כביכול. כבר אמרו המינים הנוצריים מן המאות הראשונות לספירתם, (שמעון המָג, קארפוקראטס וחבריהם): „התאוות מידי האלהים נתנו, ועל-כן אין האדם רשאי לכבוש אותן״. בסגנון זה אומר גם פוריה: „האלהים, שברא את האדם והעניק לו נטיות ותאוות, הרי רוצה היה, שהאדם יאושר על-ידיהן. אי-אפשר על-כן להסכים, שהתאוות רעות הן, שצריך לכבוש את האחת או את השניה מהן ואסור למלא אותה״.

מכיון ששיטת-האהבה הנהוגה—ממשיך פוריה את חוט-מחשבותיו—טוענה

שמירה מיוחדת, מלמד, שאינה חי נושא את עצמו. „כל מקום שהאהבה מוקפת גדרים וסייגים אפשר לדעת מראש, שפריצות־הגדרים תהיה כללית". „שיטת־האהבה בזמננו היא שיטה של אונס כללי וע״־כן גם של שקר כללי".

השקר צריך לעבור מן העולם. „שקר אין לו רגלים". תורת־המוסר השורית בשקר יסודה. היא מתנגדת לטבע־האדם. היא מתנגדת למעשי־האדם. על־כן עמד פוריה ונתן תורת־מוסר חדשה–תורה, שהיא מלמדת: התענג, בן־אדם! ויותר שאתה מקבל תענוג בחייך יותר אתה מכַוֵן את חייך אל תכונתך האנושית, יותר אתה מקיים את תעודתך ואת רצון־האלהים, שברא אותך! האהבה החפשית, שאינה יודעת כל אסורים, שהיא משלכת מעליה את כל הכבלים, חוטפת ונהנית כל מקום שהיא יכֻולה–זאת תורת האדם!

הכל רואים, שתורת־מוסר זו אינה חדשה כל עיקר. שרשיה מונחים עמוק בקרקע הבורגנות, שממנה ינק והורעל האדם. מקרקע טמא זה צמחה המחשבה הזרה, שהעולם דומה ל„בי־הלולא", שתכלית־החיים דם התענוגים. ממנה יצאה התאוה העזה לשחרר את התאוות, לשלוח את הרסן מעל פני החיה שבאדם.

שחררו את המסחר ואת התעשיה–וכל האומה תגאלו–כך צעקה החברה הבורגנית בראשית־ממלכתה. אבל המסחר והתעשיה נשתחררו ועבדות הרוב הגדול של האומה נתגדלה. וכי תגאל האומה לאחר שישחררו את התאוה המינית?

חברה, שהיא מלמדת את המוסר ואת הפרישות ועושָה מעשה־זמרי, אין ספק, שהיא צריכה תקון. כשתחדול ללמד את המוסר ואת הפרישות תציל, אמנם, את נפשה מן הצביעות ומן הַכְּפִילוּת; אבל כלום תכנים על־ידי־זה זרם של חיים חדשים אל גופה ואל נשמתה? כלום לא נעשה האדם לאדם ולכובש־העולם משעה שלמד למשול בתאוותיו הבהמיות ולכבוש את יצרו? כלום אין כל הקנינים הקולטוריים, שקנה לו האדם בעמל אין קץ, מיוסדים על מצות־עשה ולא־תעשה,– מן החוקים והמשפטים, ששָׂם לפני בני־חברתו, עד המנהגים והמוּדות ועד הדת והמוסר? וכלום אין גם אסורי־העריות בכלל ומוסד־המשפחה בפרט קנין קולטורי גדול וחשוב, שבעזרתו גברו ועצמו במלחמת־הקיום השבטים והעמים, שקנו אותו, יותר מן השבטים והעמים, שלא קנו אותו?

חומר של תהו־ובהו היתה החברה עד שבאו נותני־המצוות ונתנו לה צורה. אמת, הצורות עלולות להשתנות ומצוות יכולות להיות בטלות לעתיד; אבל מצוות עוברות ומצוות באות והמצוה עצמה לעולם עומדת.

פוריה לא כן ידמה. אבל שיטתו היא יותר עמוקה ממה שהיא נראית בהשקפה ראשונה.

לכאורה מוציא הוא את זכות־היחיד על חירות־האהבה מן הצורך המוחלט של היחיד בחירות בכלל ובחירות־התענוג בפרט. אבל ככל אשר נוסיף להתבונן אל שיטתו יתברר לנו, כי לא כן הדבר. החירות, שהיא תרים בפני כל הפורעניות של האהבה, אינה יכולה להציל את החברה מכל הצרות המתרגשות לבוא עליה. ולפיכך צריכה החברה, שעלתה במחשבתו של פוריה, להברא לא רק על יסוד החירות, אלא גם על יסוד ה„ערבות": חייבת החברה לערוב לכל הבאים בבריתה את המינימום של צרכי־החיים.

„זכות־החירות" בלא „ערבות", החירות בלא לחם,–כך הוא אומר–, הרי

היא בשביל הרוב הגדול — הזכות לגווע ברעב. החירות יש לה ערך והיא נמצאת באמת רק כשיש לו לאדם ממה להתפרנס. גדולה מזו: מהותה האמתית של „זכות־החירות" היא „זכות־העבודה", „שהיא יקרה מכל להעני".

דבר שאינו צריך להאמר הוא, שהפירוש מבטל כאן את הכתב. „זכות־העבודה" יכולה להמצא גם בחברה, שאין לה אפילו מושג כל שהוא מ„זכות־החירות". בכל החברות הקומוניסטיות, שהיו מאז ומעולם — במה שעתיד להיות אין הכתוב מדבר — היתה „זכות־העבודה" מובנת מאליה בשעה ש„זכות־החירות" לא נזכרה ולא נפקדה. אין בין שתי הזכיות הללו כל יחס מוכרח. אין ביניהם גם היחס שבין האב ותולדתו. לכל היותר אפשר לומר, שבתנאים ידועים דורשת זכות־העבודה בתור תנאי־קודם את האפשרות להשתמש בזכות זו. אבל בשיטתו של פוריה מקבלת „זכות העבודה" או ה„ערבות" חשיבות גדולה יותר ויותר. מתחלה היא נעשית שוה עם „זכות־החירות", כמו שראינו; אחר־כך היא מתחלת למשול על זו האחרונה ולהשתמש בה לצרכיה. וכך מוצאת החברה — כפי שמבין פוריה אותה ואת צרכיה — לנכון לשחרר את תאוותיו של היחיד, לפי שעל־ידי־זה תהא לה אפשרות לזכות את כל בניה ב„זכות־העבודה" ולשלם להם את שכר־העבודה. זכות־החירות מתרוקנת במעט מכל תוכן חיובי ולא נשאר בה אלא התוכן השלילי: „אסור לאנס את היחיד". הכנה החיובי — שחרור־התאוות — אינו נובע לא מזכותו של היחיד ולא מצרכיו של היחיד, אלא מזכותה של החברה ומצרכיה שלה. הכל יודעים, שחירות־האהבה שוררת גם באותה המדינה, שנוצרה בדמיונו של אפלטון, שיסודה העיקרי היה — ההשתעבדות הגמורה של היחיד אל החברה. אמת, פוריה חושב את החירות לאחד מצרכיו של האדם. אבל הוא אינו מוצא בטבעו של האדם את ה„חירות המוחלטת" כלל וכלל. הפילוסופים סוברים — אומר פוריה — ששכלו של אדם הוא דן יחידי, שהוא לבדו קובע מעשי־אנוש. לפי דעתם, האדם הוא בעל־רצון חפשי בהחלט. כל אדם, ששכלו התפתח, נעשה אדון לעצמו, שאינו עושה אלא מה שהשכל מציה עליו ודבר אין לו עם חוקות־הטבע ורצונו של מקים. אבל דעה זו היא שקר. „האל רצה, שהאדם יעזור על־ידו כביכול, שהאדם יהיה במדה ידועה שותף לו; אבל כדי שיוכל האדם להגיע לידי כך צריך הוא ללמוד את חוקות־הטבע ואת חוקותיו של הכח־המושך שבעולם. לאחר שהכיר את כל זה הרי הוא יכול לעבוד ביחד עם בוראי" לתקון־העולם.

פוריה מוצא בעולם ובאדם שלשה יסודות עיקריים, שלא נבראו ושלא יעברו בעולם: האלהות — היסוד הפועל והמניע; החומר — היסוד המקבל את הפעולה והמתנועע; הצדק או החוקה ההנדסית — היסוד המסדר. כנגדם יש באדם: התאוות — היסוד הפועל והמניע; הגוף — היסוד המקבל את הפעולה והמתנועע; השכל — היסוד המפשר והמסדר. ובכן עומד עולמו של האדם על התאוות. בטול התאוות היה גורר אחריו את בטולה של התנועה בחברה האנושית, את בטולם של החיים בכלל. כשאנו רואים — אומר פוריה — שהרבה פעמים מביאות תאוותיו של האדם הפסד או אינן מתגלות כלל או אינן מתמלאות כל־צרכן, אין ללמוד מזה על העדר־השלמות של התאוות עצמן או של האלהות שבראה אותן, ויש רק ללמוד מזה, שהאורגאניזציה החברותית אינה מוליכה את התאוות בדרך־האמת, או שהיא כובשת אותן.

האורגאניזציה החברותית ולא החירות האישית היא, איפוא, המוליכה את התאוות בדרך־האמת או בדרך־השקר. האורגאניזציה החברותית היא בית־הדין העליון, שממנו יוצא משפט־היחיד אם לשבט או לחסד. שחרור־התאוות אינו פרי ה„חירות המוחלטת" של היחיד, אינו מצות „רצונו" או „שכלו" ה„חפשי בהחלט" — אלא הוא מצות ה„אורגאניזציה המושכלת" של החברה.

מהלך־מחשבתו של פוריה הוא זה: האורגאניזציה המושכלת, העובדת בהתאמה אל מטרתה של החברה, צריכה להתנגד למוסד־המשפחה. מה היא המטרה של החברה? לערוב לכל אחד מבני החברה את המינימום של צרכיו. כיצד אפשר להשיג מטרה זו באופן היותר בטוח? על־ידי המֶשק המשותף, לא על־ידי המשק הפרטי. אבל כיצד אפשר לבטל את המשק הפרטי, שהוא שורר זה זמן מרובה בחברה האנושית? על־ידי בטולה של סבתו: „סבת המשק הפרטי היא המשפחה הפרטית"—. ובכן בנוי שחרור־האהבה לא על יסוד־החירות, אלא על יסוד־ה„ערבות". החברה אינה יכולה לקיים את ערובתה לבניה, אינה יכולה למלא את הבטחתה לפרנס את כל הבאים בבריתה, כל זמן שהמשפחה עומדת על תלה. לפיכך היא מעבירה מן העולם את המשפחה ואת תולדתה—המשק הפרטי.

מארכס וסיעתו החליטו, שסדר היחוסים המיניים הוא התולדה של סדר־הכלכלה; פוריה חושב, להפך, שסדר־היחוסים המיניים הוא האב המוליד והמַתְנֶה את סדר־הכלכלה. השנויים ביחוסים המיניים—הוא אומר—קודמים להשנויים בסדרי־הכלכלה ומבשרים את ביאתם של אלה. כל זמן שלא היתה המשפחה בעולם היה היחיד עובד בשביל הכלל כל ימי חייו, ואחרי־מותו לא היתה נחלתו עוברת לבניו מן הטעם הפשוט, ש„אמא ודאי אבא ספק". רק לאחר שנולדה ובאה לעולם המשפחה דפרטית, הפורשת את עצמה מן הצבור, לאחר שחדלה האשה להיות קנין־הצבור והיתה לקנין־היחיד, נעשה הרכוש בהכרח לקנינו של היחיד. האב אינו עובד אלא בשביל משפחתו ואינו מנחיל את רכושו אלא לבניו אחריו, מכיון ששם על האשה את כבלי־הנשואין הוא מניח, שהאשה— אשתו והבנים—בניו. אבל הנחה זו, המונחת ביסוד־המשפחה, היא „שקר גמור". „האשה מרמה את האיש, הבת מסתרת את יחוסיה מאבותיה, וזה משפיע השפעה חוזרת על שמירת אמון־הנשואין מצד האב. היותר שפלה שבכל הבגידות החברותיות היא—בגידת־האשה בבעלה ומה שהיא מסתרת ממנו את מוצא בניה—, עובדה רגילה, שמשתמשים בה על הבמה כדי להעיר את צחוק הרואים ואת לעגם". וכך מנחילים אבות־המשפחה, שומרי המשק הפרטי ומגניו, לעתים קרובות מאד את נכסיהם לבנים זרים. „וכך—מלגלג פוריה—נתקיימו דבטחות־דפילוסופים: על־ידי הנשואין נעשו האנשים באמת „משפחה אחת של אחים". הקנינים הם כלליים ובן־השכן הוא בננו".

המשפחה, שהיא מעכבת את גאולת האנושיות מן המשק הפרטי ומכל הרעות הכרוכות בעקבו, אין, לה, איפוא, קיום אלא על הנייר ובדמיון התמימים. החברה צריכה למהר ולשים קץ לה—אומר פוריד; והוא מתנפל בקצף גדול על מנהיגי המהפכה הגדולה, שהשאירו את המוסד המסוכן הזה בתקפו. על־ידי־כך לא השיגה המהפכה את מטרתה ולא שנתה את מצב־הענינים לטובה,

ימי־הפחד הנוראים בשנת 1793 עלו לה להאנושיות במחיר של ארבעה מיליוני נפש ולא הביאו כל פרי. אילמלי עמדו בעלי־ה„טירור״—אומר פוריה באמונה שלמה—ובטלו את המשפחה, היתה המהפכה, שנעשתה בשנה זו, גוררת אחריה מהפכה אחרת, שתוצאותיה היו נפלאות באותה מדה, שתוצאותיה של הראשונה היו נוראות.

אבל אם אמת הדבר, שהמשפחה לא רק שאין מקורה בטבע האנושי כשהוא לעצמו, אלא היא גם מתנגדת לטבע זה מאחר שאינה אלא „קטיגוריה היסטורית״, שלא היתה במציאות בעבר הרחוק ולא באה לעולם אלא בזמנים ידועים ובתנאי־חיים ידועים—, אם אמת הדבר הזה, הרי אנו מוכרחים להחליט, שהיו תנאים היסטוריים מיוחדים, שהכריחו את האדם לקבל עליו את העול הכבד של המשפחה. התנאים האלה לא היו מינחים בחוסר־הידיעה את הטוב הרב של האהבה הבלתי־מוגבלת, שהרי מן היחוסים המיניים הבלתי־מוגבלים עבר האדם אל היחוסים המיניים המוגבלים. המעבר הזה לא היה מותנה גם מן המשק הפרטי, לפי שהמשק הפרטי נברא לא קודם המשפחה אלא אחריה. צריך, אפוא, להחליט, שמן הנסיון למדו בני־אדם. לדעת, שהיחוסים המיניים הבלתי־מוגבלים מביאים לא רק תענוגים ושמחות, אלא גם נגעים ופגעים קשים, יסורים וחליים רעים. צריך להחליט, שנסיון מר של אלפי־שנים כפה את האדם להכיר, שחיי־האדם תלויים לא רק בתענוגים אלא גם בפרישות מן התענוגים. כי „בעקב העונג כרוך הנגע״ ולפעמים קרובות מאד יוצא שכר־התענוג בהפסדו. רק בזה אפשר להשיב על השאלה: מה ראתה האנושיות לקבל עליה את הפרישות המינית ומפני מה סבלה זמן מרובה כל־כך את העול הכבד, ששמה עליה המשפחה?—. ואם כן הדבר, מונח מרכז השאלה המינית לא בזה: כיצד אפשר לבטל את היחוסים המיניים המוגבלים?—אלא בזה: כיצד אפשר להתגבר על הצד השלילי שביחוסים המיניים המוגבלים? כיצד אפשר להתרומם מן המשפחה, שיש בה צביעות וכפילות, אל המשפחה, שלא תהיינה בה אלא אמת ואחדות?

אבל על שאלה זו לא השיב פוריה תשובה ישרה. הוא החליט והורה רק זה: שהמשפחה הפרטית והמשק הפרטי צריכים לעבור מן העולם. במקום המשפחה הפרטית צריכה לבוא האהבה הבלתי־מוגבלת ובמקום המשק הפרטי צריך לבוא המשק החברותי. וכדי להוציא את התקינים האלה לפעולות הציע פוריה בספרו: „תורת ארבע־התנועות והיעודים הכלליים״ (La Théorie des quatre Mouvements et des destinées générales), שכתב בשנת 1808, וגם בספרים שכתב אחר כך, הסתדרות חברותית חדשה.

מה טיבה של ההסתדרות החדשה? וכלום חדשה היא בכלל?

פוריה היה נוהג כבוד גדול בהסתדרות החילית. הסתדרות זו מסודרת בסדר קבוע וממלאה את תפקידיה בתמידות בלתי־משתנית. חוץ מזה, יודעת היא הסתדרות זו להשתמש באהבתם הטבעית של בני־האדם אל ההצטיינות החיצונית כדי לעורר בלבם על־ידיה את האֶנרגיה ואת ההתחרות. מדרכם של בני־אדם — אומר פוריה — לאהוב בגדי־שרד, בגדי־צבעונים, מחזות וחגים מהודרים ומקושטים, מצבות־פאר ובנינים בנויים לתפארת. ובדמותה וכצלמה של ההסתדרות החילית רצה פוריה לסדר את כל חיי־החברה החדשה—ה„סוציאֶטירית״—, את עבודותיה ואת תענוגיה.

בעיקר־הדבר אין החברה החדשה מבדלת בין העבודות ובין התענוגים. היא מסדרת את העבודה באופן שהעבודה חדלה להיות למעמסה על שכם־העובדים ונעשית להם לתענוג גדול. החברה משגת מטרה זו על־ידי האמצעים האלה: ראשית, היא משלמת להעובד שכר גדול, שהוא מספק את כל צרכיו, ושנית, היא אינה מכרחת את העובד להתעסק רק בעבודה אחת עד אשר תקוץ נפשו בה. בחברה החדשה אדם עובד לו לערך שעה ומחצה עבודה אחת, מניח אותה והולך לו לעבודה אחרת, עובד שוב שעה ומחצה ופוסק והולך לו לעבודה שלישית, וכן הלאה. ביום אחד יכול העובד להתעסק בשמונה מיני עבודות ויותר.

הנה לפנינו ציור יום אחד מחיי החברה החדשה:

בבוקר, בחצי־השעה הרביעית, קמים ומתלבשים. בשעה הרביעית מפרנסים את החיות ואת העופות הביתיים, בשעה החמישית עובדים בגן. בשעה השביעית אוכלים ארוחת־הבוקר. בחצי השעה השמינית קוצרים בשדה. בחצי־השעה העשירית עוסקים בזריעת ירקות בבנינים מיוחדים עשויים לכך, שחומם גדול בערך ושאפשר לטלטלם ממקום למקום. בשעה האחת־עשרה מתעסקים שוב בפרנסת החיות הביתיות. בשעה הראשונה אוכלים ארוחת־הצהרים. בשעה השניה עובדים ביערים. בשעה הרביעית עובדים באחד מבתי־המלאכה. בשעה הששית משקים את הגנים ואת השדות. בשעה השמינית הולכים אל הבורסה — מקום, שבו מתיעצים על עניני יום־מחר. בחצי־השעה התשיעית אוכלים ארוחת־הלילה. בשעה התשיעית משתעשעים בשיחות נאות ובמשחקים. בשעה העשירית הולכים לישון.

זהו יומו של פועל עני בחברה החדשה. הנה יומו של עשיר:

בחצי השעה הרביעית הוא עומד ומתלבש. בשעה הרביעית הוא נכנס לאולם־הבוקר ומשוחח עם חבריו על רשמי־הלילה. בחצי השעה החמישית הוא נוטל חלק בתהלוכה, שבה משתתפים אנשים ונשים, קטנים וגדולים, היוצאים אל השדה בדגלים ובסמלים, בשירים ובמנגינות. בחצי השעה הששית הוא יוצא לצוד ציד. בשעה השביעית הוא שולה דגים. בשעה השמינית הוא אוכל ארוחת־הבוקר וקורא בעתונים. בשעה התשיעית הוא מתעסק בעבודת־הגן באוהל עשוי לכך. בחצי השעה האחת־עשרה הוא מפרנס את הפסיונים. בחצי השעה השתים־עשרה הוא הולך לבית־עקד־הספרים. בשעה הראשונה הוא אוכל את ארוחת־הצהרים. בחצי השעה השלישית הוא מתעסק בבית־גדול־צמחים. בשעה הרביעית הוא עוסק בגדול צמחים אֶכזוטיים. בשעה החמשית הוא פוקד את אגמי־הדגים. בשעה הששית הוא אוכל ארוחת־הערב בשדה. בחצי־השעה השביעית הוא עוסק בגדול־כבשים. בשעה השמינית הוא הולך אל הבורסה. בחצי השעה התשיעית הוא אוכל ארוחת־הלילה. בחצי־השעה העשירית הוא מסתכל במחזות. בחצי השעה האחת־עשרה הוא הולך לישון.

אנו רואים את הסדר הנמרץ, השורר בעבודתם של בני החבורה החדשה ובכל ארחות־חייהם. בסדר נבנים גם הבנינים או, יותר מדויק, הבנין האחד, שבו החבורה דרה. ה„פ אַ ל אַ נ כ ס״ — זה שם החבורה החדשה, שהיא כוללת קרוב לשני־אלפים איש — כולו יושב ב„פאַלאַנסטיריון״ אחד. בנין זה הוא מוקף אכסדראות, שבחורף מחממים את כולן עד מדרגות חום שוה ובקיץ מקררים אותן בקרה

משיבת־נפש. לאורך־כל־הבנין משתרעים אולמי־עמודים, שהם מובילים לכל קצות־הבית, אל כל החדרים, אל כל הדירות ואל הבורסה. במהלכים מוסכים הולכים לבתי־המלאכה, אל העלילים ואל הרפתים. העובד, שהוא מהלך ממקום־העבודה האחד למקום־העבודה השני, אינו מאבד זמן הרבה, לפי שהבנין בנוי בטבורו של הישוב ומכל עברים אפשר לבוא אליו במשך זמן קצר—מחמשה ועד עשרה, ולכל היותר חמשה־עשר רגעים. וכל ההסתדרות החברותית היא היעראַרכית. הפאַלאַנכס נחלק לששה־עשר שבטים עומדים זה על זה ונבדלים זה מזה על־פי תכונותיהם, שהן משתנות מגיל לגיל וממזג למזג. אין עוברים משבט לשבט אלא אם כן עומדים בנסיון מיוחד. השבטים העליונים, שאליהם נכנסים הזקנים, ממלאים תפקידים חשובים בחיי־החברה. ועל כולם מתנשאים שרי־המאות, שרי־החמשים ונושאי־הדגל, שהם נשמעים איש איש אל העומד על גביו. הם המנהיגים את כל עניני החברה. קצתם מנהיגים את הענינים הפנימיים וקצתם את הענינים החיצונים. אלו האחרונים משגיחים על החגים וגם על התהלוכות, שתהיינה מקושטות יפה ושכל המשתתפים בהן יתנהגו בכבוד ובהדר. את הראשונים בוחרת החברה מן המצוינים שבבניה ואת האחרונים—מן העשירים, שבאו להתישב בתוכה. לאות תודה על הכבוד שנעשה להם עורכים הנבחרים העשירים מזמן לזמן משתאות גדולים לכל בני־החברה, בונים על חשבונם בנינים נהדרים, מציבים מצבות־זכרון ועושים מזבחות נאים.

ובית־דין של מעלה—אַריאופאַג — נמצא בכל פאַלאַנכס. בו משתתפים בני השבטים העליונים, בעלי־המניות, שעל חשבונם נבנה הפאַלאַנכס, כל המנהיגים וכל ה„גדולים" וה„גדולות" שבחבורה. מן הבית הזה בוחרים את מלך־הפאַלאַנכס.

כשיתרבו הפאלאַנכסים ויכסו את כל כדור־הארץ יבחרו כולם „אומניאַרכוס" (שליט על כל) אחד, שמקום־מושבו יהיה בקונסטאַנטינופול ומצודתו תהיה פרושה על כל העולם כולו. מתחת למושל־העולם יעמדו שלשה אבגוסטים, שתים־עשרה ציזוריות, כארבעים ושמונה קיסריות, מאה וארבעים וארבעה כליפים, חמש־מאות ושבעים וששה שולטנים, אלף שבע מאות ועשרים ואחד מלכות, ששה־אלפים תשע־מאות ושנים־עשר קאציקים וכו' וכו'. ערכו של ה„אומניאַרכוס" היה גדול מאד בעיניו של פוריה. הוא אומר: „אומרים עליו על נפוליון, שכשהיה במוסקבה צוה לטבוע מטבע ולחקוק עליה את הכתובת: השמים—לה' והארץ—לנפוליון. הצרפתים ראו בזה מעשה נורא; אבל באמת מחשבה מחוכמת היתה צפונה בזה—המחשבה ליסד מונאַרכיה אחת בכל העולם כולו. מחשבה זו היא ישרה ונכוחה מאד. צריך רק להצטער על זה, שלא עלה בידי נפוליון להוציא אותה לפעולות. אילו עלה דבר זה בידיו היה נותן דחיפה עצומה לפנים אל ההסתדרות החברותית החדשה, יצירת לשון אחת, כתב אחד, אמצעי־הֶעְתֵּק (קומוניקציה) שוים, מטבע אחת, מדה ומשקל אחדים; השואת תנאי התעשיה, המסחר וההעתק, התורה והאמנות; השמדת כל מה שגורם נזק ורעה לאדם בין בממלכת־הצומח ובין בממלכת־החיות; הטבת מצבו של האדם במדה היותר גדולה על־ידי התיסדות פאַלאַנסטיריונים על כל כדור־הארץ, וביחד עם זה הטבת כל האקלימים,—אלו הן המַטרות, שאליהן שואפת ההסתדרות הסוציאֶטירית. ביחד עם הסתדרות זו תוסד המונאַרכיה של כל העולם

כולו ותתפשטנה המונארכיות הטיריטוריאליות על כל הארץ".

אפשר היה למצוא סתירה בין השאיפה אל השויון הגמור, שהיא מתבטאת בשויון הלשון ושאר הדברים, מצד אחד ובין ההסתדרות ההיראַרכית מצד שני. אבל סתירה זו עוברת כחוט־השני בכל ההסתדריות ההיראַרכיות, שהיו מאז ומעולם.

„האדם שונא את השויון" — אומר פוריה. חברה דימוקרטית, השוה ומשוה את כל בניה ואת הנכסים של כל אחד ואחד מהם, אי־אפשר לה — לפי־דעתו — להתקיים. פוריה לא פנה גם־כן מעולם אל המעמדות הנמוכים, שיקבלו על עצמם את בנינה של החברה החדשה. במעמדות האלה, באכרי־הכפר ובפועלי־העיר, לא מצא את החומר, שיצלח למטרתו. הוא לא מצא אצלם לא את הרכוש הגשמי, שבעזרתו אפשר יהיה לברוא את הפאלאַנסטיריון ולספק את כל צרכיו, ולא את הרכוש הרוחני, שבלעדיו אין דברים גדולים נעשים בעולם. הגדולים והמנהיגים, המלכים והעשירים — רק בידם יש יכולת להוציא את מחשבתי אל הפועל, ועל־כן הם חיבים לעשות זאת. אליהם קוה ולהם התפלל. לתכלית זו פנה חליפות אל נפוליון, אל נבחרי־העם, אל האצילים ואל הכהנים, שעלו עוד הפעם לגדולה בימי הריסטויראַציה. את הליבּיראַלים ואת הפילוסופים שנא פוריה תכלית־שנאה והתנפל עליהם בכל עת־מצוא. אבל ידם היתה על העליונה ועל־כן לא נמנע פוריה מלחלות את פניהם, כי יתקנו את החברה על־פי שיטתו. ויותר ממה ששנא פוריה את הליבּיראַלים ואת הפילוסופים שונא היה את האנגלים ואת היהודים „אומות־המסחר". צער גדול היה מצטער על שחרור היהודים הצרפתיים. אף־על־פי־כן, כמעט נודע לו, שגדולי־אנגליה מתענינים בתקוני־החברה, לא חדל מלפנות אליהם בהצעותיו. ואת רוטשילד הבטיח, שאם יטול על עצמו את העבודה ליסד פאלאַנכסים בעולם, יש לו תקוה להיות באחד־הימים למלך בירושלים.

וכשאנו רואים, כי בחברה החדשה לא יהיה שויון חברתי — בה מלכים ימלוכו ועשירים ייסדוה, יצברו בתוכה הון ועל פני כל העם יכבדו —, כי לחירות אישית במובן האמתי של מושג זה לא יהיה בה מקום — היחיד משועבד יהיה להחברה בכל אשר יפנה, בשכבו ובקומו, באכלו ובישנו — בהכרח עולה על לבנו הרעיון, כי „חירות־האהבה" של פוריה כל עיקרה אינה אלא שלומים חלף השעבוד החברותי, אינה אלא חירות של חילים בקסרקטין החדש, שרצה פוריה לבנות להאנושיות.

זאת ועוד אחרת: החברה החדשה היא, לדעת פוריה, תרופה בדוקה נגד רבוי־האיכלוסין. בכל אשר יוטבו התנאים, שבהם חיים בני־האדם — אומר פוריה — ימעט מספר הנולדים. וחוץ מזה — הוא מבטיח — מועיל שחרור־האהבה לא מעט להפחית את הפריה־והרביה הטבעית מסבה מובנת.

אבל ההיראַרכיה, שקוה פוריה ליסד, שונה היא מכל ההיראַרכיות החברותיות, שהיו מאז ועד עתה. שונה ביסודה ושונה בתולדתה. ביסודה כיצד? כל ההיראַרכיות היו נוסדות על ההבדל שבין המפלגות בכח ובעושר — מה שאין כן ההיראַרכיה החדשה, שתוסד על ההבדל שבין תכונות בני־האדם, שהן משתנות מגיל לגיל וממזג למזג. בתולדתה כיצד? כל ההיראַרכיות נולדו ובאו לעולם באונס ובכפיה. בנגוד לזה עתידה ההיראַרכיה החדשה להברא בחירות וברצון: כל הבאים בבריתה יעשו זאת ברצונם החפשי ומתוך נטיתם הטבעית.

חוקת הנטיה הטבעית—חוקת המשיכה והדחיה—שורר בכל הטבע כולו ובפרט בתאוות האנושיות. פוריה האמין, שהוא גלה את כל החוקות, שעל־פיהן מושכות ודוחות התאוות האנושיות זו את זו. ועל־כן היה בטוח, שהוא מצא את התכנית האמתית, שעל־פיה צריכים בני־האדם להתחבר זה עם זה וליסד קבוץ מדיני.

„אני באתי לידי הכרה—כך הוא מעיד על עצמו—שחוקות המשיכה של התאוות דומות הן בכל לחוקות המשיכה של החמרים, שהשתמשו בהן ניוטון ולייבניץ. אני באתי לידי הכרה, שאין בעולם אלא שיטת־תנועה יחידה, שהיא משותפת לעילם החמרי ולעולם הרוחני. ועל יסוד החקירה והדרישה נוכחתי לדעת, שהשויון, שאנו מוצאים בחוקות הכלליות, מתפשט גם על החוקות הפרטיות, ושהכחות־המושכים והתכונות אשר בחיות, בצמחים ובאבנים קשורים הם זה בזה על־פי אותה התכנית עצמה, שעל פיה קשורים זה בזה הכחות־המושכים והתכונות אשר לאנשים ולכוכבים. וכך הגעתי אל התורה החדשה—תורת־השויון, השורר בארבע־התנועות: החמרית, האורגאנית, הבהמית והאנושית, במלות אחרות: אל תורת־השויון, שיש בין חוקות השנויים העוברים על החומר ובין החוקות ההנדסיות, השולטות ביחוסים של תאוות האדם והבהמה". ובגלוי חוקות המשיכה והדחיה של תאוות־האדם רואה פוריה את הנקודה המרכזית של שיטתו, והוא הולך ומונה בדיוק הנדסי את כל הצירופים השונים שבין התאוות ואת תכונות־הנפש השונות—יותר משמונה מאות במספר—שהן יוצאות מן הצירופים האמורים.

אולם בעיקר־הדבר מכוסה נקודה זו שבתורת־פוריה בערפל. כבר העירו אחרים, שהחשבונות המדויקים, שהוא עושה, דומים מכל הצדדים אל הספירות שבתורת־פיתאגוראס ותלמידיו. גם פה וגם שם החשבונות הם מדויקים ושום טעיות אין למצוא בהם. אבל גם פה וגם שם נראה דבר זה, שאותו מביאים בחשבון, כעומד למעלה מן החשבון, כבורח מן הספירה. כי יש יחוסים ידועים, ויותר מהם—בלתי־ידועים, בין התאוות האנושיות, כי האחת מושכת את חברתה או דוחה אותה,—בזה אין להטיל ספק. כמו כן אין להטיל ספק בזה, שלא רק ביסודי־החברה הדמיונית, אלא גם ביסודי כל חברות, שהיו והוים, הונחו היחוסים שבין התאוות השונות, בחברות הקדמוניות הם הונחו בלא־יודעים ובחברות המאוחרות במדה מצומצמת גם ביודעים. יוליוס קיסר וטיבריוס לא היו יכולים, כמובן, להפוך את רומי הריפובליקנית למדינה אימפיראטורית אילמלא היו יודעים להשתמש בצירופי התאוות האנושיות. ולא זה בלבד, אלא אף כל המנהיגים וכל המחנכים משפיעים על הנתונים תחת השפעתם בכח הצירופים שבין התאוות. אבל ביחד עם זה אין להטיל ספק בדבר, שעוד רב הדרך אל הכרת כל היחוסים שבין התאוות והבאתם בחשבון, ועוד יותר רב הדרך אל האפשרות לבנות על יסוד הכרה זו חברה חיה נושאת את עצמה, שאינה מצטרכת לאונס וכפיה.

ולפיכך אין הרבה מן הפרטים ופרטי־הפרטים, שאסף פוריה בנוגע לחוקות המשיכה והדחיה וליחוסים החברותיים הנובעים מהן, אלא פרי דמיון חולה. אבל לא מעט מהם מספר אלה, שיש להם פרי ופרחים בין בתורת־החנוך ובין בתורת־החברה. הרבה מחלומותיו נתקיימו זה כבר ונעשו לקנין־הצבור. ג. מ י א ר

אומר: „אמנם, תקוותיו של פוריה לשנות את פני־העולם על־ידי־שיטתו לא נמלאו, אבל בחיים המעשיים אנו פוגשים בכל מקום בפירות, שהביאו הערותיו המלאות שאר־רוח. כשאנו מסתכלים בבתי האוצרות והאוסם שלנו, במשק, שהעיר מוציאה ומביאה על חשבונה, בבתי־המבשלות הצבוריים, במושבות של הפועלים—אנו זוכרים את פוריה. גם את הפאלאנסטיריון עינינו רואות מצדו הטוב; באולמי־האורחים שבזמננו ומצדו האפל--בקסרקיטין העומדים לשכירה לפועלים של הערים הגדולות... הרבה ממחשבותיו, שבזמנו נחשבו לחלומות־שוא, יצאו עתה לפועל. אנו חפרנו את תעלת־סואץ, הטיבונו את תנאי־הבריאות, אנו דורשים, שבמותר־הערך של הקרקע העירוני ישתמשו לצרכי־הצבור, בעזרת החשמל סבונו את כל הארץ בעטרת־אור גדולה ובעזרת הקיטור נצחנו את המקום ואת הזמן".

אבל הקרן הקיימת של תורת־פוריה מונחת לא בזה בלבד. אם נשאל את נפשנו: במה כחו של פוריה גדול בתור מבקר את הסדר החברותי הקיים ובתור נותן סדר חברותי ח״ש,—נצטרך להתבונן, קודם־כל, אל הנקודות האלו שבתורתו:

בבקירת החדה, שפוריה מעביר תחת שבטה את החברה השוררת או, כמו שהוא קורא לה, את „תקופת הציוויליזציה", תופסת מקום בראש ההכרה של הסתירות והנגודים הפנימיים המונחים באותה החברה. „פוריה מראה את מעגל־הקסמים של הנגודים, שהם מתחדשים תמיד ושאי־אפשר לנצחם, אשר בו סובבת הולכת הציוויליזציה. תמיד היא באה לידי תוצאות מתנגדות אל המטרות, ששאפה אליהן באמת או עשתה את עצמה כאילו היא שואפת אליהן" (אנגלס). ה„ציוויליזציה" מרבה נכסים ומרבה עניות, מרבה גדרים לשמירת־הצניעות ומרבה פריצות, מרבה מוסדות של צדקה ומרבה התרשלות ורפיון־ידים, מרבה את התאוות ואת התביעות ומרבה את העדר־האפשרות למלא אותן.

צריך, איפוא, לצאת מן המצב הזה, להתגבר על ה„ציוויליזציה" ולנצחה. אבל לשוב אל הברבריות שקדמה לה אין אפשרות ואין הדבר כדאי. אמנם, בחברה הפראית — אומר פוריה-יש החירות האישית; אבל חירות זו „אינה שלמה וגם מסוכנת היא, לפי שסכנות הרעב, המלחמה והמגפה צפויות תמיד לבני־העדר. החירות אינה מתפשטת לא על הנשים ולא על הזקנים. נוהגים להקריב את הזקנים כמעט שחרלו למצוא חפץ בהם". חוץ לזה „חסרה הברבריות את חרושת־המעשה", אשר ברכה רבה בה לבני־האדם. התשובה אל המצב הברברי—אם היתה אפשרית—לא היתה עליה אלא ירידה. „איני מאמין בצדקתם של הרועים ובצדקתם של הדורשים בשבחם". מלחמת־הקיום דורשת מאת האדם לא לשוב אחורנית, אלא ללכת הלאה, להמשיך את המלחמה ביתר־תוקף וביתר־עוז.

וכלי־זינו של האדם במלחמתו בעד הקיום היא העבודה המשותפת. „ההשתתפות היא היסוד של הכלכלה. אנו מוצאים את זרעוניה מפוזרים בכל קצותיה של המכונה החברותית — מן החברה ההודו־מזרחית התקיפה ועד החבורות העניות של הכפריים, שהתחברו לעבוד ביחד במקצוע קבוע

של חרושת-המעשה, כך אנו רואים את ההרריים אשר מסביב להר-יורה מתאחדים לחבורת-הגבינה. מעשרים ועד שלשים בעלי-בתים מביאים יום יום את החלב שלהם לבעל-הפבריקה, ובסוף-הזמן מקבל כל אחד ואחד את חלקו מן הגבינה בהתאמה אל כמות-החלב שנתן. זרעוני-השתתפות כאלה נמצאים בכל מקום בעסקים גדולים וקטנים". סוד גלוי היה הדבר הזה לאדם מיום היותו לאדם. הציָדים והרועים הנודדים היו יוצאים לפעלם ולעבודתם חבירות חבורות. בחפירה התישבו בני-אדם על הקרקע. בעירות יסדו „חֶבר-עיר" וחבורות חבורות היו עושים את מלאכתם: חבורה של חייטים, חבורה של סנדלרים וכו' וכו'. בבתי העבודה והחרושת הגיעה העבודה המשותפת אל אחת מן המדרגות הגבוהות ביותר.

אבל ביחד עם התפתחותה של העבודה המשותפת התפתחו עבודת-המכונה וחלוקת-העבודה. בעל-המלאכה ואדונה הולך ונעשה עבד כפות להמכונה ולאדון-המכונה; כבר בשנת 1808 נבא פוריה, שבתי המלאכה, החרושת והמסחר הגדולים עתידים לבלוע את בתי-המלאכה והמסחר הקטנים והבינונים. האמן נעשה לפועל, שקיומו מוטל בספק. ורע מזה-האדם היוצר באמנותו יורד למדרגה של גולם מיכני, שאינו עוסק כל ימיו אלא בחלק קטן מן האמנות השלמה, מחמת חלוקת-העבודה והתרכזות התעשיה בערים נקרעה גם חרושת-המעשה לגמרי מעבודת-האדמה. הרוב הגדול של הפועלים נקרע על-ידי כך מן הטבע, מן השדות ומן האילנות, מן השמש ומן האויר החפשי, ונסגר בארבע אמות של בתי-העבודה ושל הפבריקות.

ולפיכך צריכה החברה השלמה לחזור ולאחד את חרושת-המעשה ועבודת-האדמה, היא אינה רשאית לבטל את חלוקת-העבודה. המביאה עושר רב; אבל היא חַיֶבת לתת אפשרות לכל אחד מבניה להשתתף במקצועות-עבודה שונים, וקודם-כל- בחרושת-המעשה ובעבודת-האדמה.

החברה החדשה היא קבוץ של בני-אדם יושבים על אדמתם ועובדים אותה ביחד. האדמה היתה לרשות-היחיד באחרונה. היא צריכה לעבור לרשות-הרבים בראשונה. העבודה המשותפת צריכה להתחיל מלמטה, ממקום-גדולה של החברה–מעבודת-האדמה, ומשם היא הולכת ומתפשטת בכל המקצועות של חרושת-המעשה.

החברה החדשה אינה מבטלת את הרכוש. היא יונקת משלשה מקורות: מן העבודה, מן הרכוש ומן הכשרון. על כן היא חַיֶבת לפרנס את שלשתם, כדי שלא ייבשו מקורות-חייה. העבודה נוטלת מקום בראש: היא מקבלת 5/12, הרכוש רק–4/12 והכשרון 3/12 מן הרֶוַח של החברה.

בעיניו של פוריה לא היה כל הרכוש בכללו גזלת-העני. יש רכוש ויש רכוש. יש רכוש, שאינו בא לבעליו אלא בגזלה, ויש רכוש, שהוא פרי-העבודה. שכר העבודות השונות אינו שוה ואינו צריך להיות שוה, לפי שלא כל העבודות שוות. העבודות נבדלות זו מזו: על פי מדרגת נחיצותן, תועלתן ואי-נעימותן. העבודה, שהיא נצרכת ביותר וביחד עם זה אי-נעימה ביותר, מקבלת את השכר הגדול ביותר. העבודה, שהיא נעימה ביותר וביחד עם זה בלתי-נצרכת כל-כך, מקבלת את השכר הקטן ביותר. ובין שתי-

הנקודות הקיצוניות האלו נמצאים הצירופים השונים.

אבל כדי להנצל מהתרכזות הרכוש בידיהם של מועטים ומכל הסכנות החברותיות הכרוכות בעקבה צריך לשנות את סדר-הירושה. צריך, שהצָוָאות תהיינה לטובת החברה כולה ולא רק לטובתם של פרטים מועטים. חוץ מזה, מבטלת החברה החדשה את המסחר הפרטי, המביא לידי התעשרותו של היחיד על חשבון הצבור. על מקום המסחר הפרטי בא המסחר הקואופיראטיבי.

לפנינו ולעינינו הולכות המחשבות האלה ועוברות מעולם-המחשבה לעולם-המעשה. הכרת הצורך להגביל את זכות-ההוֹרשה היא כמעט כללית ואנו רואים כבר את פעולתה במסים, שהממשלה מטלת על הירושות,–מסים, שהם הולכים וגדולים בה במדה שכמות-הירושה מתרבה. כללית כמעט היא גם הכרת הצורך להגדיל את החלק, שיש לפועלים בפרי העבודה החברותית. על יסודה של הכרה זו בנויים החוקים לטובת הפועלים ולשמירתם. פרות ורבות גם חברות של בעלי-מניות, שהן מתחברות לא לשם אֶכּספּלוּאַטאַציה, אלא לשֵׁם עבודה משותפת ולשם מִלוי צרכים משותפים אחרים, וכו'. מאמינים בעיקר, שהכל חייבים בעבודה בין מנקודת-המבט של החברה ובין מנקודת-המבט של היחיד ובריאות גופו ונפשו. כמו-כן אין גם אחד מבעלי-הדעת, שאינו מודה בצורך המוחלט לחזור ולשתף את חרושת-המעשה עם עבודת-האדמה, על ידי התאחותו של הקרע המסוכן הזה ישוּב האדם אל הטבע, אל השדה ואל היער, אל השמש ואל האויר. עוד הפעם יעמוד על הקרקע ויחדל להיות בריה פורחת באויר המחניק של הכרכים הגדולים.

אמת הדבר, שגם אחרי התאחות זו ואף אחרי בטולן של הרבה סתירות אחרות, שהן מצויות בחיים החברותיים, לא תעבורנה מן העולם כל הסתירות החברותיות, ואין צורך לומר–הסתירות האישיות. ברור הדבר, שמלבד המלחמה הנערכת על השטחים העליונים, הולכת ונמשכת המלחמה במעמקים: מקיר הסתירות מונח בטבע-האדם ותהומות עמוקות רובצות בין הבהמה שבאדם ובין האדם שבאדם ובין שניהם יחד–לבין האדם-העליון שבאדם. התהומות הללו אי-אפשר להן להתגשר וכל מה שהאדם הולך וגדול הן נעשות יותר עמוקות ויותר נוראות.

אפשר הדבר, שהמלחמה הנערכת בשטחים העליונים מצלת לפרקים קרובים מן הצער של המלחמה הנמשכת במעמקים. אפשר הדבר, שבטול הסתירות ה„חיצוניות" לא די שלא יגרור אחריו את בטול הסתירות ה„פנימיות", אלא שעוד יבליט את אלו האחרונות יותר ויותר ויציג אותן ערומות בכל מוראיהן הגדולים...

אבל המלחמה נגד הסתירות, בין כשהן באות מן החוץ בין כשהן נולדות בפנים, המלחמה בעד ההרמוניה השלמה בין שתושג בין שלא תושג, היא היא עצם האדם ונשמתו היתרה. אי-אפשר לו ואי-אפשר לעולם באופן אחר!

(סוף יבוא).

בר-טוביה.

סְפִיחַ.

(ממאורעותיו של נער).

מאת

ח. נ. ביאליק.

(המשך).

פרק חמישי *).

אני ופי־התנור.

הואיל וכך—מניח אני את חליבת הכותל ומזדוג אל פי־התנור.

שומם וקודר בית־אבא בימי החורף; ובשעת בין השמשות, בשובי אליו מן ה„חדר", הוא נראה לי שומם וקודר שבעתים. לחלוחית, זוהמה, עפוש. מן הכתלים והקרקע שופעת צנה טחובה, שמטלת חלודה בעצמות. האויר מפוטם ריח עטרן, עשן מַחורקא ועוד איזה ריח פגום—שיור של אכרים מבעוד־יום לאבי יש עסקים עם אכרים ודריסת רגל להם בביתנו). רהיטי הבית—פשוטי כלי־עץ—שאובדים תמיד במעוטם וביתמותם בתוך החלל הגדול—מְטשטשים עתה באפלת בין השמשות ונבלעים בה לגמרי. על־ידי־כך החלל מתרוקן ומתעגם ביותר. אמי נאנחת בחשאי מאחת הפנות והחתול יוצא לקראתי מאיזה מקום אפל, נושא עיניו אלי ומילל ברחמים. צער בעלי־חיים!...

רק בזוית אחת שבקיטון הבית, בתוך הכותל סמוך לקרקע, כעין ארובה קטנה יש, פי־תנור מרובע ומפוחם, טפחים על טפחים, שכל היום הוא סתום, ועם חשכה, בין מנחה למעריב, משיםתמאו החלונות והבית מתמלא אימה—חטוטרת הכותל שכנגדו מעלה זיהוב אדמדם ומתחילה רותתת ומפרכסת. סימן הוא שפי־התנור דולק וחי... ומיד—ואני בתוך הקיטון, אצל פי־התנור. כפוף־ברך אני יושב לפניו על גבי השיור של חבילת העצים המוטלת שם, לופת ארכובותי בכפי, מרכין ראשי ומעיין... הגזירין שמבפנים הם קשים, לחים, קרים. רובם בעלי שְׁכִּים,

---

*) עיין למעלה, עמ' 147.

מטופלים בשלג נוקשה ומסורבלים סיב רועד, מעין דבלולי זקן... השלהבת הקטנה של הקיסמין היבשים מתחת לגזירים—רפויה עדין וקלושה, וכל פעם שהיא מזדעזעת ומבלחת—לבי רועד. מתירא אני שמא תכבה, חלילה, עד שתאחז בגזירים. עיני אורבות אחרי כל לקיקה ולחיכה של לשונה הזהב ואני מזרזה בלבי בכל לשון של זרוז. „עֲלִי, עֲלִי על גבי אותו גזר—אומר אני לה בלבי—מן הצד, מן הצד קחיהו, למעלה טפסי, למעלה, על גבו. כך, כך יפה לו, בזקנו אחזי, בזקנו"... והשלהבת הקטנה נשמעת לי, משתרבבת, מתעקמת, מתכרכת ומתלפפת סביב הגזירים, מגששת ומבקשת מקום נוח לה להאחז... מלמעלה, בארובת העשן—יילל רוח ודרדור צמידים מחרידי נפש ובשר. כולי רועד מצנה שבוקעת ומחלחלת לתוכי מלמטה, ממקום מושבי שעל גבי שיור חבילה; גל רוח, שנקרע מארובת העשן ונפל למטה, בפי התנור, זורה על פני קומץ של פיח צונן מאתמול—ואני איני זז ממקומי. עיני ולבי אל השלהבת. יושב אני ומעיין, עד שהאש מתלקחת. וברגע שהיא מתלקחת—הריני מטיל את נפשי ואת כולי למדורת האש... רואה אני בה ושומע אני מתוכה מה שאין הפה יכול לדבר. מין נגינה אני שומע, נגינה טמירה, דקה דקה מנהמת ממעמקים, מתוך־תוכן של גחלי־אש הפוקעות מבפנים, כעין פקיעתן של אלפי נימין דקות ונעלמות, מתוחות יפה יפה... ומין מחול אני רואה, מחול מטורף ומסוכסך של לשונות זהב קטנות, חיות, מפזזות. ערב־רב של שלהבות אדמדמות, כחלחלות, ארגָניות, כתומות... שלל של אורים זנגוהות, שעולים ומשתרבבים חוטין חוטין, רצועות רצועות, והם מתגוששים ומתפתלים, מלחכים ומהבהבים, מלפפים ומגפפים... לחישות של צבורי גחלים וקריצות עינים חיות של אבני כדכד ואקדח. תס־סס—תוסס זנב־אוד אחד מתוך טפה עבורה שבצבצה עליו ברתיחה.—פק!—עונה לעומתו גחלת שנתפקעה פתאם ונתזה לרסיסים. ומיד שוב מושכת והולכת נהימה חרישית, מתוחה, צליל נימִי דק וחד—הים... ופתאם—פררר! גל של אודים מאֻכלים נתפוררו תחתם ונשתפכו כזהב פרוך... פי התנור מתמלא תלים תלים של גחלים בוערות. אוירו—ברזל־מלובן. דומה לך, שברגע זה תגיח משם הסלמנדרא, בריה זו, שלפי הקבלה שבידי מחברי בחדר, תולדתה מן האור, והיא משוקצת ואדומה כולה כסרטן קלוי ... ודומה לך עוד, שברגע גיחה מן האש תזדקף קוממיות על שתי רגליה האחורניות—וקפָץ בשמונת רגליה לתוך עיניך... זלעפת זועה תאחזני. אני עוצם עיני ומרגיש את להט האש בפני ועל ברכי ושומע ברעדה את דרדור הצמידים בארובת העשן—דרררר... מתירא אני להפוך ראשי לאחורי, איזה שד עומד על גבי; הוא כפוף על ערפי ממש. „אמא, אמא!"—משוע לבי בתוכי, אבל הקול אינו יוצא. הוא נחנק בגרוני. חרדת מות תבא בי. שִני וארכובותי נוקשות ולבי נגֻע מפחד סתום. יילל הארובה בא אלי ממקום רחוק, רחוק מאד... וכאן, בשעת סכנה זו, מנצנצת במוחי „הסגולה", אותה שמסר לי רבי לשמירה מפני השד הרודף אחרי תמיד בשעת חזירתי בערב מן החדר. ממהר אני ותוקע שתי בהונות ידי בחגורת המכנסים וקורא בתוך כך בכונה עצומה „שמע ישראל". הסגולה מועילה, פחדי פג, ואני יושב לי שוב ומציץ בפי התנור. האודים נושרים איברים, איברים. הגחלים עוממות. הרמץ מתרבה. אוד אחד, כלו אטלם נוצץ בשחרוריתו ומלא סדקים וחריצים מעשה תשבץ, מוטל מן הצד והוא

מתמר ומוציא מבין הסדקים פעפועים כחולים, כעין תמורות קטנות ודקות של עשן. הילדה בארובה מתגברת. עמומה היא ורצוצה, אבל חורנית וסחרחרנית, ללא־כח וללא־מנוחה... יבדוחה, שפחתנו הזקנה, באה לגרוף את התנור. שמורות עיני נאחזות מאליהן... הו־ו־י הי־י־י—דררר—שומע אני עדין יללה רחוקה ודרדור קרוב מתוך תנומה...

וכל הלילה אני רואה בחלומי מיני בריות שחורות, פרצופים מפוחמים, מעין מנקי ארובות, שעומדים בלילה, באפלת העולם, מפוזרים על פני מישור שמם ועגום, איש איש כפוף על צבור גחלים בוערות, והם מחטטים ומחטטים שם, איש לנפשו, במגרפותיהם. צבורי הגחלים אינם מאירים אלא במקומם ובפניו הזועפים של המחטט בם, וחלל העולם מסביב, מלמעלה ולמלמטה, מלפנים ומאחור, נשאר אפל־אפל כשהיה. ושם, על גבי ראשי הצבורים, עומדות ורוקדות קוממיות מיני סלמנדריות מרבי רגלים, כשהן פושטות פימות ופרצופים נאלחים כלפי מעלה ומנענעות רגלים לחות, נתעבות, משוקצות, באויר העולם.

פרק ששי.

לוקש!

ובחדר עברתי בינתים לכתת בעלי־ה„חבור". מעתה מחויב אני ביחד עם שאר התינוקות בני־כתתי, לצפצף בחבורה, בנגון ובקול רם, מיני דברים שבעל־פה, שנטפלים בגזרת רבי בסוף כל פסוק על דברי החומש שבכתב. מהיכן מביא רבי אותם הדברים, מי ממציאם לו ומה ענינם לגופי הכתובים שבחומש — לא הייתי יודע וגם לא נתתי את לבי לדעת. כי, באמתו של דבר, אין הענין קשה בעיני כלל: ולא יהא זה אלא כ„מלאפו׳ם בית — בו" או כ„רק — נייאירט" וכ„אחו—גימויזיכץ". סוף סוף הכל גזרה היא ואין מקשין על הגזרה. ובכן מקבל אני על עצמי את הגזרה, מנענע את עצמי בכל כחי, מצרף קולי לחבורה וצועק... העיקר הוא, שלא אשאר יחידי. לפי שכל זמן שאני מנגן וצוח בחבורה—עדין אין הצרה גדולה כל כך. אדרבה ואדרבה!... אבל כשהחבורה פוסקת רגע וקולי מבצבץ ויוצא יחידי כמלוא השערה — הרי אני חשוב ממש כמת... וחושד אני בשאר חברי, שאף הם כמותי לגבי ענין זה. יודעים אתם, למה אני וחברי היינו דומים באותה שעה? לחבורה של סומין, שמהלכים ביחד, אחוזים ותמוכים זה בזה, הלוך וטפף על־גבי שברי קרח מתנדנדים בנהר. כל אחד סומך־ואינו־סומך בלבו על חבריו, וכלם יחד מסיטים וניסוטים כאחד על פי תהום... כנראה, כך טבעו של ה„חבור" מששת ימי בראשית ואין לשנות. ואם ביום החמשי, יום־הדין בחדר, נמצאו בכל זאת בין התינוקות כאלה, שאמרו את החבור ביחידות כשורה—אין זה אלא מעשה נסים. אני, שמואל׳יק, כמעט שלא הייתי מבין מכל ה„אויסריידיכץ" של ה„חבור" כלום. במחי שלי נתקעו דוקא ה„גימויזיכץ" וה„נייאירט" וה„ביישטידל" וכדומה להן מן המלים המוזרות, המלמדיות, אותן המלין, שלא שמעתן אזני מעולם, לא ידעתי מה הן והרבי לא טרח להסבירן לי. הן הן גופי־תורה — אמרתי לנפשי — עקר הגבורה של ה„אויסריידיכץ" בהן, והשאר לאו דוקא. המלים הטומטומיות הללו

נשארו טמונות בלבי, ובשעת הפנאי, בשבתי בדד בפרוזדור מאחורי חבית המים, נתבקעו לי מתוכן, כפרפרי־קיץ מתוך גולמיות, יצירי דמיון נאים, שהיו משעשעים רוחי בבדידותה... מסיח הייתי עמהם, שוחק אליהם ומתנחם בהם... יש מהם שהיו בני־רגע: באו, נצנצו, ועד שעיינתי בהם—חָלָף! פרחו ואינם עוד. ויש מהם שהיו אורחים קבועים או גם חברים תדירים. אין לי אלא לעצום עיני והם עמי. עם מקצתם היה לי משא־ומתן מרובה וביני ובינם נפלו כמה ענינים מופלאים, שלא יכולתי לגלותם לשום בריה שבעולם, לשום בריה, ואפילו לחברי שבחדר. לא יכולתי, אף־על־פי שהייתי רוצה. ראשית, הם, התינוקות, אינם כדאים, הם שוחקים ומלגלגים עלי וקוראים לי בעל־מציצה ושאר שמות וכנויים. והשנית, מי יודע אם יאמינו לי. ודאי לא יאמינו. עוד יוסיפו לי כנוי חדש לגנאי.

שמות וכנויים יש לי, ברוך־השם, די והותר. כל כנוי—על שם מאורע אחר וכל שם—נימוקו עמו. מלבד „בעל־מציצה" „ואיש־המקטרת" האמורים למעלה, זכיתי לפי שעה גם לשמות מעין אלו, כגון: גולם, בעל־החלומות, ביש־גדא, לית־דין־בר־נש, פרא־אדם וכו' וכו'; ואחרון אחרון חביב: לוקש! נוסחא אחרינא: לקשלה—דרך חבה והקטנה.

ולמה לוקש? משום מעשה שהיה. מעשה וישבתי ביום הששי בצהרים בחדר והייתי חוזר ביחידות לפני רבי מתוך חומש בלוי וממורט על פרשת השבוע. והרבי, באותה שעה, היה יושב, כדרכו בכל ערבי שבתות, על קערת חרס גדולה וסדוקה ובאמצעות תרוד של עץ השתדל לגמוע מתוכה מיני פושרים עכורים בדמות שמרים ממוחים של ל'וקשין חלוטים (את הפושרים ההם אוהב הרבי מאהבת נשים והוא מוכן להרוג וליהרג עליהם). הוא גומע ואני חוזר. אני חוזר והוא גומע. פתאם — טפרר! איזו „ויתמהמה" (הפרשה של „וירא" היתה) עומדת לפני כשטן בדרך ומעכבת. תיבה ארוכה ומשונה זו מה היא? לא רק תרגומה נשתכח ממני פתאום אלא גם היא כולה, כמו שהיא, נראית עתה בעיני כבריה חדשה וזרה. אך עתה צצה מתוך החומש ואיני יודע מה לה כאן. במקצת גרמה לכך השלשלת התלויה על ראשה. אף לזו לא נתתי לב עד עכשו. ביהדותי, הרי אין זו, השלשלת, אלא נחש של ניר, כזה שהפריח אתמול מיטקא בן טרוכים שכננו על גג הבית. ובינתים נצנץ בעיני כמין דליל לבן מתוך זקנו המדולדל של רבי, נצנץ ונעלם. עיני כבושות, כביכול, בחומש ותוהות, ודעתי מופלגת עלי. פתאום, שלא מדעת עצמי, הרימותי אצבע דקה כלפי זקנו של רבי ובמין שמחה משונה הכרזתי על המציאה: „אוי, הרי לוקש!" בהן שלי, שהדבור הזה נתמלט מפי מאליו, לפי תמי, ובלי שום כונה רעה חלילה. אגב גמיעה נפל מן הכף ונתקע בזקנו של רבי לוקש ממש, לוקש לבן ופתלתול כעין שלשלת, והוא הוא הדליל שנצנץ לפני בשעת חזרה ולא ידעתי מה, וכשראיתיו לפי תמי אחוז בסבך אורו עיני ושמחתי שמחה נאמנה... אבל הרבי ותלמידיו לא כן דמו. הללו, התלמידים, נתנו עלי פתאום בשחוק קולם: „חה חה חה—לוקש!", והוא, הרבי, קפץ ממקומו כנשוך עקרב והתנפל עלי בתרוד שבידו כגזלן. מכות רצח הכני, חובט ואומר: „הרי לך לוקש, הרי לך לוקש!"—. ברם, זכורה הרבנית לטוב, שאלמלא לא קפצה היא מן הכירה במגרפה שבידה לעזרתי—היו מטלטלים ומוציאים אותי מבית רבי בסדין.

אחרי מעשה זה חליתי כשבועים והייתי מדמדם מתוך החולי: „לוקש, טאבאקה, ויתמהמה, סלמנדרא" ... וכשקמתי מחליי והרגשתי את עצמי „מיוחס" קצת, לא הייתי רוצה בשום פנים לשוב עוד לחדרו של ר' גרשון (כך שם מלמדי של אותי „זמן"). ולהיכן אני רוצה לילך?—לחדרו של ר' מאיר, זה שבבקעה הקטנה, מחוץ לפרבר. ולמה לשם דוקא?— איני יודע. פעם אחת עברתי על אותה בקעה ונתקעה בלבי. הרי חול ראיתי שם, אמת המים נצנצה, והרבה הרבה צמחים—ים של צמחים. מתוך הצמחים בצבצה מין חורבה ישנה, שעלו בה שיחים ועשבים. חברי היו מסיחים הרבה בבקעה זו ומספרים עליה ועל החורבה שבתוכה נפלאות. בלילה—היו אומרים—סכנה גדולה לירד לתוך הבקעה, מפני המתים והמזיקין. ומעשה ביחיאל הסמרטוטר שנכנס פעם אחת בתרמילו לחורבה לבקש סמרטוטים ומצא שם את ר' קהת הזקן, זה שהרג את אשתו ומת לפני שנה, יושב באחת הפנות על חבית הפוכה ומפלה את טליתו הקטנה... כל הענין הזה עם הסכנה שבדבר משך את לבי ביותר לאותה בקעה, וכשנזדמנה לי עתה שעת רצון—החלטתי שלא להחמיצה: יהי מה! רק לחדרו של ר' מאיר אלך!

אמי נשאה לי פנים מיד, ואבא—אף הוא לא העמיד הפעם על דעתו. בפני אמנם הצדיק עלי את דינו ומכותיו של ר' גרשון. „כך יפה לו"— היה אומר, כלומר, כך יפה לי, לשמואל'יק, שאהיה מומת... אבל שלא בפני הודה במקצת, ש„ר' גרשון גדש את הסאה במשהו—ויכנס הרוח באבי אביו!". כך שמעתי מפירש מאחורי הדלת. בקצור — עמדה לי זכות אבות והרי אני מתלמידיו של ר' מאיר!

הנחה זו שעשה לי אבא הפעם היא בעיני כסימן טוב שנתרומם מזלי מעתה. בפרבר זה שאנו דרים בו, פרבר הזפתים,—חדרו של ר' מאיר, הריהו, ליחוי ידוע לכם, סוף תורה, למעלה ממנו אין! ור' מאיר עצמו אף הוא אינו דומה לשאר מלמדים; שכל המלמדים—„יכנס הרוח באבי אביהם", כדברי אבא, אבל ר' מאיר—ר' מאיר שאני! אדם נאה ומהודר הוא, יפה-זקן ויפה-מצח; דבורו בנחת והלוכו בכבוד; אפילו האיצטלית השחורה שעליו כולה אומרת: כבוד. הנשים מתברכות בו והתינוקות רצים לחדרו מאהבה. תלמידיו מועטים, והם רואים את עצמם כמיוחסים ובני עליה. יש בהם גם כתה של „גדולים", שלומדים מלבד חומש עם רש"י גם „פסוק" וקצת גמרא; אם כן אף אני אהיה גדול...

ובין השמשות של אותו היום המאושר, כשתקפה עלי שמחתי ולא יכולתי עוד להתאפק, רצתי ויצאתי לחוץ לבשר את גדולתי ברבים. מצאתי כנופיא של תינוקות, חברי מלשעבר, יושבים משוקעים בחול, משחקים באבני חצץ ומעפרים בעפר כלפי מעלה: „גשם" הם מורידים. עמדתי מאחוריהם, מרוחק מהם קמעא, וכשידי מקופלות לאחורי, כדרך גדול, שלחתי לשון כנגדם ואמרתי:

—אָ, אבל אני לומד אצל ר' מאיר לומד אני...

—לוקש!—הריעה עלי הכנופיא וענן-אבק גבה בינינו—לוקש! לקשלה!...

פרק שביעי.

בבקעה.

וביום הראשון בבקר הטפיחה אמי את פאותי ברוק שבאצבעותיה, קנחה לי את החוטם, הכניסה זנב כתנתי לתוך סדק המכנסים, נתנה „צידה" בידי—ואני הולך לחדרו של ר׳ מאיר...

לבי לא הטעני. חדר חדש--עולם חדש. יום יום, אחרי קנוח חוטם של שחרית, אני מצטיד והולך לחדרו של ר׳ מאיר—ולבי לא ישבע. מחוץ לפרבר, תיכף לירידה בתוך מדרון הבקעה, סמוך לשפתה עומדת מוטה על צדה קצת דירתו הקטנה והבודדה של ר׳ מאיר. בכתפה סוכה, בצדה אילן ולפניה גנת ירק. גוף הדירה חבוי בעמק תחת כפת האילן, אבל ראש גגה וארובת עשנה, שנוצצת בלבנוניתה מתוך ירקרק האילן—מודיעים עליה לעוברי-דרך שמלמעלה. דומה כאלו הארובה עלתה לכתחלה לראש הגג, ...י להציץ משם דרך רשת הענפים במה שנעשה מעבר הלז, על פרשת הדרכים שלמעלה... הדירה עצמה מבחוץ מאירה ושמחה: כולה לבנה כשלג, ולמטה מן האשנבים יחגרנה סביב כעין אבנט רצועה כחולה של חוט הסיקרא. האשנבים אף הם מעוטרים סביב מסגרת של ציורי ציצים ופרחים כחולים, מעין סנוניות פורחות... התיתורא שלמטה, ביסוד הבית, ירוקה כולה ונראית תמיד כחדשה. בכתף הבית מימין נשען סולם, שעולים בו דרך חור שחור ומטיל אימה קצת לעלית הגג. ולמעלה מן החור, בראש הגג ממש, חוזר על צירו בלי הפסק גלגל קטן, דוגמת „ריחים של-רוח", חוזר ומזמזם ומפכח קצת את אימת החור... את הגלגל עשה ותקן ר׳ מאיר בידי עצמו. אמן גדול הוא ואת הכל הוא עושה בידי עצמו. בזיכין קטנים של עצם, מנקיות לאזנים, מחצצות לשנים וכיוצא באלו כלים זערורים לנוי ולתשמיש. יש לו שתי שפופרות לטאבאקה, אחת של קלפת אילן לחול ואחת של קרן איל לשבת—ושתיהן מעשה אצבעותיו. ה„מזרח" ותמונת מרדכי והמן שבתוך ביתו על הקיר—אף הם מלאכת ידו. כשהוא מגיע למלאכת המשכן—הוא מראה לתלמידיו „בעין", בתבנית קטנה, את המשכן וכליו, את בגדי הכהונה, את המנורה והשלחן עם המנקיות והקשוות ושאר המכשירין. ר׳ מאיר טרח בהם וחתך באיזמל כמה „זמנים", והם שמורים משנה לשנה בשדה המשולשת הקבועה בקרן זוית. אומרים עליו, שהוא גם „מחוקק", אבל איני יודע זה מהו. כלומר, יודע אני ש„מחוקק" תרגומו „קריצלער", אבל איני יודע מהו תפקידו של ה„קריצלער". גם שאר חברי אינם יודעים, ולשאול את ר׳ מאיר בעצמו אני מתבייש, לפי שהוא נוגע בדבר. הסוכה של ר׳ מאיר, זו שבכתף הבית, טובה ויפה מכל הסוכות שבעולם. עומדת היא בהויתה משנה לשנה ור׳ מאיר מספק ממנה כמה ספוקים. משמשת היא אצלו בסירוגין, כל תשמיש בעונתו, לדברים הרבה: דיר לעצים, מכלא לעֵז, לול להלעטת אוזים, מגורה לתפוחי אדמה וקשואים, ובימות החמה—אף „חדר" לתלמידים. צנה קלה ואפלולית דקה שרויות שם תמיד והאור מטפטף על גבי החומשים דרך הסכך טפין טפין של זהב. כשלבו של ר׳ מאיר טוב עליו והוא רוצה לעשות לנו קורת רוח—הוא מוציא עם נטות היום את השלחן ואת הכסא ואת שני הספסלים הארוכים חוץ לסוכה ואנו קובעים ישיבה ועוסקים בתורה תחת כפת האילן, בין הבית והגנה. וחייכם, שאין לי שעה יפה

מזו. מלמעלה מסך עלינו האילן בחופתו הירוקה המלאה צפצוף צפרים ופרפור כנפים נעלמות. מימין משתפעת ויורדת הבקעה עם ים הצמחים. בקרקעיתה למטה משתלשלת ומזהרת רצועת הכסף של אמת המים. הומה היא ומבעבעת, ורצה רצה, עד שמתעלמת תחת מכסה עשבים. מנגד—הר גבוה וצהוב של חול וחורשה ירוקה בראשו. שמש גדולה ואדומה נתקעת שם בין האילנות ומציתה בתוכם אש. „סנה בוער באש"—מנצנץ במחי. ציצין די־נור ושרביטין של זהב נמתחים משם, מבין רשתות עפאים, מדליקים את האש בעינינו ומקרינים את מצחו החור וזקנו השחור של ר' מאיר. כל שערה ושערה נוצצת לעצמה. הרי הוא עתה בעיני כאחד מן התנאים הקדמונים, ר' שמעון בן יוחאי, למשל, שיושב עם תלמידיו באחד המדבריות תחת החרוב, ופרושים מכל העולם הם עוסקים ב„סתרי תורה". השעה שעת רצון וכלות הנפש ושפע קודש. החמה קרובה לשקיעה. האויר מתבשם, ואנו קוראים ומנעימים לפני הרבי מזמורי תהלים: „אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ... כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים..." או: „ה' רועי לא אחסר. בנאות דשא ירביצני, על מי מנוחות ינהלני, נפשי ישובב. גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע..." תרגום המלים נעשה כמיותר, כמעט שהוא פוגם. שוטפים שוטפים הדברים מן הלב ופירושם כרוך בתוכם. שער הבינה נפתח מאליו. „כעץ שתול" — פשוטו כמשמעו: זה האילן שבצלו אנו יושבים. „על פלגי מים"—דברים ככתבם: זו אמת המים שבבקעה. „גיא צלמות"—זו החורבה, שהמזיקין מצויים שם והרבי אוסר עלינו דריסת הרגל בתוכה. „תערך לפני שלחן"—הא אינו אלא השלחן שאנו יושבים עתה אצלו ועוסקים עליו ב„תורת ה'". „נגד צוררי"—מי הם הצוררים, אם לא אלו „השקצים", צעירי הרועים, ימח שמם, שמתגלים עלינו לפרקים במקלם ותרמילם מראש ההר, מראים לנ מרחוק „אודנא דחזירא" ומלעיזים בנו: „גיר, גיר, גיר" ... הרי הם אותם ה„רשעים" עצמם, שב„אשרי", שעתידים, אם־ירצה־השם, להיות „כמוץ הרים", פּהה—ואינם ...

ופעמים שעומדת לפוש על גבי הבקעה הקטנה מלמעלה עדת עבים קלים, מלאכים צחורים. האורחה שוהה קצת — ופתאום צפה והולכת לה כשבאה. רק אחד מהם, הצח והיפה שבכולם, יש שהוא נקשר בראש ההר שכנגד ושוהה שם יחידי. צופה הוא ממרומיו עלינו, על החבריא הקטנה, שיושבת כאן בבקעה ועוסקת בתורה. „מי יעלה בהר ה', ומי יקום במקום קדשו" ...

ועם הערב שמש, בעליתי מתוך הבקעה, אני שוהה עוד על שפתה מלמעלה, לבי הומה ועיני בסוף העולם. הר, חורשה, שולי רקיע, לפידים. נהר די־נור גיהנם . . .

(עוד יבוא).

יסודות האגדה.

א.

כל עם ועם, מיום שפרטיו התחברו ונעשו לצבור אחד וביניהם נולדו צרכים ואינטרסים משותפים, יש לו חוקים ותורות ידועים, שעל-פיהם מוגבלים ונקבעים היחסים שבין אדם לחברו ושבין אדם למקום. החוקים והתורות האלו, שנקראים בזה בשם „מנהגים״, מתחלה אינם כתובים על ספר; רק העם בכללו יודע אותם על-פה. ומפני שהמנהגים האלה מתגשמים בחיים, אין הם משתכחים ואינם עוברים ובטלים. את המנהגים האלה מורישים האבות לבניהם ובניהם לבניהם אך ורק על-פה. כן מצאנו חוקים בלתי-כתובים אצל יושבי אתונה ורומי בתקופה היותר קדומה שלהם. ופעמים שאנו מוצאים אצל אומה אחת שתי תורות: תורה-שבכתב ותורה-שבעל-פה, והאחת משלמת את חברתה. דוגמתן מצאנו אצל הרומיים בתקופה שלפני חבור דיני י״ב הלוחות 1). גם בתולדות עמנו היתה בשכבר הימים תקופה, שבה נמסרו מנהגי העם מאיש לאיש על-פה והעם לא דרש אותם מעל ספר. כי, אף אם לא נסכים להשערותיה של בקורת-המקרא המודֶרְנית בנוגע לזמן כתיבת התורה, על כל פנים נודה, שבתקופה שלפני יאשיהו המלך היתה התורה מונחת בקרן-זוית והעם לא ידע אותה: ספר התורה, שמצא חלקיהו הכהן הגדול בבית ה׳, כספר חדש נחשב בעיני המלך (מלכים כ״ב, ח׳) ומכל-שכן בעיני העם 2); ואף על פי כן היו חיי העם מסודרים על פי חוקים קבועים, שהיו ידועים לכלל האומה, כי רואים אנו את נביאי הזמן מוכיחים בשער את העם על עזבם את התורה, ובכן הרי היתה להם איזו תורה עם מצוות וחוקים; ותורה זו לא היתה ענין מוזר להם, כי העם בכללו ידע איתה בעל-פה. אולם, אף-על-פי שכל אומה ואומה משתדלת להגן על מנהגיה ולשמרם, שלא יוחלפו באחרים ולא יקבלו שום שנוי, אף על פי כן דבר טבעי הוא, שבמשך התפתחות האומה באים בהליכותיה ומנהגיה שנויים שונים לרגלי ההתחדשות התמידית של הצרכים והאינטרסים ולרגלי ההשפעות הזרות, החודרות אל תוך-חיי-האומה. יתר על כן: אפילו אם המנהגים כתובים על ספר, לא ימלטו במשך הזמן מהרבה שנויים חשובים 3). אם מציאות המנהגים היא רק בחיים בלבד, הם, כמובן,

1) עיין Schlosser, Weltgeschichte, בדברי ימי הרומיים.

2) ראוי להזכיר, כי ר׳ יוסף אלבו העיר בפסוק „ספר התורה מצאתי בבית ה׳״ על „ה״א הידיעה״ שבמלת „התורה״, שלפי דעתו היא מורה, שמציאות ספר כזה כבר נודעה אצלם (עיקרים מ״ג, כ״ב).

3) דבר זה הוכיח אחד העם במאמרו „תורה שבלב״ (על פרשת דרכים, ח״א).

עלולים לחלופים ושנויים במדה יתרה. על־פי הנחה זו נקל להבין, שבמשך התקופה, שהתורה שבכתב לא היתה ידועה לאומה, כאמור, נשתנו המנהגים התוריים ונוסף עליהם ונגרע מהם; וכשבא לאחר זמן ספר־התורה במקרה ליד העם והוא העריך את מצוותיה לעומת מנהגיו, נוכח לדעת עד מהרה, שבמנהגיו יש סתירות ותוספת וגרעון בהשתוות אל מצוות התורה. כן היו, למשל, אסור המכירה ואסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת כתוספות על התורה־שבכתב והעדר המנהג של עשית הפסח כגרעון ממנה 1), וכיוצא באלו. ובהיות שהספר הנמצא קדוש היה בעיני העם ומנהיגיו, חשבו אלה האחרונים לחובתם לעשית פשרה בינו ובין החיים. הצעד הראשון, שצעדו על דרך זו, היה לפי טבע הענין — להנהיג בין העם את המצוות הכתובות, שהיו חסרות אז בחיים 2). וכשהשמיד יאשיהו את עבודת־האלילים צוה לעשות פסח לה׳ 3). יותר קשה היה הנסיון לפשר בין התורה והמנהגים במקום שהיו סותרים זה את זה ובמקום שהמנהגים היו כתוספות על המצוות הכתובות. אמנם, היה ביכלתם של המנהיגים, וגם ברצונם, לבטל את אלה המנהגים, שניכר ההפסד הכרוך בהם מאז ושהנביאים נלחמו בהם בלי הפסק זה כמה וכמה שנים; אבל דבר בלתי־אפשרי היה, שאף לא עלה על דעתם של המנהיגים, לבטל את המנהגים, שהיו קדושים בעיני העם זה מאות שנים ושאולי צרכים כלכליים, רוחניים או מוסריים הולידום והרבה מהם היו עלולים בבחינה ידועה להעלות את האומה מעלה מדרגה אחת או איזו מדרגות. ברור הוא, כי במקום שלא נעזרו מורי העם בעבודתם הפשרנית מצד המנהגים, הוצרכו לבקש עזר וסיוע לפעלם מצד התורה והתחילו להעמיק חקור בה ולשקול כל דבר במאזני שכלם, עד שעלה בידם, לפי דעתם, להוכיח מדברי התורה עצמם את מוצאם של כמה מנהגים, שעד זמנם נחשבו כתוספת על מצוות התורה או כסתירה נגדן. ואולם המנהגים, שלא עלה ביד החכמים למצוא להם סעד וסמך במקרא, נחלקו לשתי מחלקות: על אלה, שהיה ניכר בהם יחס וקשר עם מצוות התורה, כמו השעורין 4), הוציאו משפט, שהם מקובלים מסיני, ועל אלה, שלא מצאו בהם את היחס הנזכר, אמרו על־פי השערה, שתקנום החכמים שקמו בדורות שאחרי משה רבנו. אך באיזה אופן הצליחו למצוא במקרא מה שבקשו — דבר זה יבואר להלן. ונזכיר בזה

1) אין בידי ראיה, שחשבו כבר בימי יאשיהו את אסור המכירה בשבת ואת אסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת כתוספות על התורה, והבאתי אותם כאן רק לדוגמאות; לעומת זה ברור הוא, שהרגישו אז את העדר המנהג של ע״.. הפסח (עיין מלכים כ״ג, כ״א).

2) ממה שהשבית יאשיהו את עבודת אלהים אחרים קודם עשית הפסח, אין סתירה לדברינו, כי המלחמה נגד „עבודה־זרה" היתה כבר עתיקה ויאשיהו לא חדש אותה, אלא אחז בה ביתר עוז.

3) מה שנאמר בדברי הימים כ׳, כי בימי חזקיהו עשו כבר את הפסח, הוא דבר מסופק מאד, כי סותר הוא להכתוב: „כי לא נעשה כפסח הזה מימי השופטים", שנאמר במלכים על ימי יאשיהו; ועיין Wellhausen, Prolegomena בראש הספר.

4) עירובין ד׳ ע״א וסוכה ה׳ ע״ב: „אמר רב: שעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני"; וביומא פ׳ ע״א: „תניא נמי הכי: שעורין של עונשין הלכה למשה מסיני; אחרים אומרים: ב״ד של יעבץ תקנום". ונראה מברייתא זו, שהיו חכמים, שכשמצאו מנהגים שאין להם מקור בתורה, אף אם נמצאו יחס וקשר ביניהם ובין דיני התורה, חשבו, שאינם הלכות למשה מסיני, אלא החכמים תקנום. ויש לדעת, שהחכמים קראו לפעמים להלכות עתיקות „הלכה למשה מסיני", אף על פי שלא נעלם מהם, שאין מוצאן מסיני (ידים ד׳, ו׳ ור״ע מברטנורה, שם).

רק בכלל, שפעולתם זו נעשתה בשלשה אופנים: או שהגיהו את הכתובים, באמרם, שטעיות־סופר וטעיות־הקריאה נמסרו להם בתורה, או שבארו את הכתובים באיזו מקומות באופן שלדעתנו בזמננו אינו מתאים עם אמתות הכוונה, או שהמציאו כללים מיוחדים, שהשתמשו בהם למטרתם. שעת־הכושר לעסוק בתירה באופנים כאלה מצאו החכמים פעם בפעם. כן השתמשו בהם כדי לפשר בין הסתירות המפליאות, שמצאו בין המקראות, עד שבאחרונה הורגלו להשתמש באָפני־הלמוד האלה, כדי להוציא מן המקראות דינים, שלא ידעו אותם עד עתה. כן מצאנו כבר בימי עזרא, שהוא וסיעתו השתמשו בדרכי־הלמוד הנזכרות כדי להוציא דינים מן המקרא. כי רק על־ידי הנחה זו יובנו הפסוקים: „וימצאו כתוב בתורה... ואשר ישמיעו ויעבירו קול בכל עריהם ובירושלים לאמר: צאו ההר והביאו עלי זית ועלי שמן ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבות לעשות סוכות ככתוב" (נחמיה, ח׳, י״ד־ט״ו). לפי פשוטם של הכתובים האלה מצאו כתוב בתורה, שיעשו סוכות מארבעת המינים, אף על פי שלכאורה לא נזכר דין זה בתורה. להלמוד על דרך זו קראו „דרש", כי הוא היה חקירה וחדירה אל תוך הענין (בספר נחמיה הוא נקרא גם־כן „השכיל"), בנגוד אל הקריאה השטחית 1); ואת תוצאות הלמוד הזה כנו בשם „מדרש" 2). הרשומים הראשונים של הפעולה הפשרנית מגיעים בלי־ספק עד יאשיהו המלך, כמו שרמזתי כבר: אפילו אם נחליט, כי להתגלותה בכל צרדיה ואפניה, המתוארים למעלה, היה צורך בתקיפה ארוכה, שנמשכה בלי ספק זמן מרובה אחר מות יאשיהו,—על כל פנים ברור הוא, שהדרישה במובן שבארנו נמצאת כבר בימי עזרא הסופר בענין שהזכרתי למעלה, ואולם אפשר לשער, שהיתה מצויה זמן־מה קודם לזה, כי במאורע הנזכר נכיר כבר את הדרך הסלולה ל„השכיל אל דברי התורה". על־פי דרך־הטבע לא יכלה הדרישה להצטמצם רק בלמוד התורה, ועד מהרה השתמשו בה בלמוד כל הספרים הקדושים. כמדומה, ש„מדרש ספר המלכים" ו„מדרש עדו הנביא" הם תיצאות הדרישה בדברי־הימים אשר לפניהם, וב„דברי־הימים" שלפנינו מצאנו באמת מדְרשים, שדרשו בספר „מלכים". תוצאת הדרישה הוא, למשל, הספור, כי בבמה אשר בגבעון היה אוהל־מועד: הם הוכרחו לדרוש כך מפני שבלי זה רחוק היה אצלם להאמין, כי אל שלמה המלך, שהקריב בבמה וחטא בזה חטאה גדולה, נראה ה׳ ב מ ק ו ם ש ח ט א והבטיח אותו לתת לו חכמה, עושר וכבוד ולא הוכיח אותו על פניו על מעשהו הרע. גם הספור שבדברי־הימים, כי חירם נתן ערים לשלמה, דרש הוא, (מעין „אל תקרי" כך, אלא כך), שהרי במלכים מסופר, להפך, כי שלמה נתן לחירם עשרים עיר; ומפני שהמושג מיקר תפארת גדולתו של שלמה מתנגד היה בימי בעל „דברי הימים" לספור כזה, על כן הוכרחו לדרשו.

1) זהו מובנה של מלה זו בעצם וראשונה. אמנם, אחר־כך, כשהתפתחה מלאכת הדרישה וקבלה תכונה בולטת ומסוימת, שהבדילה אותה מן הפשט, קבלה המלה גם את מובן ה„נגוד לפשט". על המאמר: „לא תנטוש גילדנא מאודניה" וכו׳ אמרו: „אי מפשטיה—באורייתא נמי כתיב: לא תשחית את עצה, ואי מ ד ר ש א—אורחא דארעא קמ"ל" וכו׳ (סנהדרין, ק׳ ע"ב). ואף־על־פי־כן המובן העיקרי לא זז ממקומו. ומפני שהרצאתם במקהלות־עם היתה על־פי־רוב בענינים דרושיים, על־כן קראו לבסוף בשם „דרש" את ההרצאה בכלל.

2) „זה מדרש דרש ר׳ אליעזר בן עזריה" (כתובת, ד׳, ו׳). ובשם „בית־המדרש" נרדפת מלת „מדרש" עם מלת דרישה.

והנה כבר ראינו בימי עזרא, כי בלמוד התורה נחלק העם לשתי מפלגות: למפלגה האחת נחשבו המנהלים הרוחניים, שהתאספו לאספה מיוחדת כדי „להשכיל אל דברי התורה“; ולמפלגה השניה נחשב המון=העם, שנאסף גם הוא לאספה מיוחדת כדי לשמוע את דברי התורה מפי הקוראים ולהבינם כמו שבארו איתם ה„מבינים“, וכנראה, הודיעו ה„מבינים“ לעם לא את המשא=והמתן שבאספת החכמים, אלא את מסקנותיו של משא=ומתן זה, עד כמה שהיו נצרכות לבאור הכתובים. ואם נתבונן אל סדרי החיים הרוחניים שבתקופת המשנה, נפגוש בראשונה בשני מרכזים: בבית=המדרש ובבית=הכנסת. הראשון הוא המקום, ששם נקהלו החכמים ודרשו וחקרו את התורה ונשאו ונתנו בה ונמנו וגמרו עליה, ובשביל כך נקרא „בית המדרש“, והשני הוא המקום, שהתכנס שם הצבור המונים להתפלל וביחוד לשמוע את קריאת התורה ובאוריה, ונקרא בשביל זה „בית=הכנסת“ 1). ואם נערוך את שני המרכזים האלה לעומת שתי האספות שבימי עזרא מיד יתעורר בנו הרעיון, כי בית=המדרש ובית=הכנסת הם רק תוצאות ההתפתחות של אספת=החכמים ואספת=העם בימי עז"א. הבאורים שבבית=הכנסת היו בלי ספק כמו בימי עזרא רק מסקנות המשא=והמתן של החכמים, וביחוד רק אלו הנלמדות מן הכתיב עצמו (כלומר, בלי אמצעי כ„קל=וחומר“ וכיוצא בו); ומפני טעם זה הקדימו, לפי ההשערה, תמיד לבאוריהם את המלות „מגיד הכתוב“ או „מגיד“, כמו: „מה תלמוד לומר ויצאה אשתו עמו — מגיד, שהוא חייב במזונותיה“. ומשום שנכפלה מלה זו פעמים אין=מספר בלמוד של בית=הכנסת, בעוד שבלמוד של בית=המדרש רק פה ושם השתמשו בה, נחשבה לסימן בולט של למוד בית=הכנסת וכנו את הלמוד הזה בשם הגדה, כלומר: למוד של מגיד 2). ואולי ציינו בשם זה את הלמוד השטחי בנגוד אל למוד בית=המדרש, שבו העמיקו לחקור את הענינים.

ויש לדעת, כי באספת החכמים נשאו ונתנו על=פי=רוב בענינים, שהשעה היתה צריכה להם. זאת ראינו נוהגים כבר בימי עזרא. ואף בזמן מאוחר, בתקופת המשנה, היו „שואלין בהלכות הפסח בפסח, בהלכות עצרת בעצרת ובהלכות החג בחג בבית הועד“ 3). על=כן היה עסקם כמעט רק בדיני התורה, ואותו

---

1) עיין שירר: Geschichte des jüdischen Volkes Zur Zeit Jesu Christi, ח"ב II, 27, 25 §§. ונקרא בית=המדרש גם „בית=ועד“ (אבות, א', ד'; תוספתא, מגילה, פ"ג).

2) הגדה (ובארמית אגדה) היא „כל פירוש, שיבוא בתלמוד על שום ענין, שלא יהיה מצוה“ („מבוא התלמוד“ לר' שמואל הנגיד); והיוצא מזה, שכל מאמר שאינו פירוש, כמו הספורים מ התקופה שאחרי כתבי=הקודש, או כל מאמר שהוא מצוה, כמו: „אין נותנין כוס של ברכה לברך אלא לטוב=עין, שנאמר: טוב עין הוא יבורך“ (סוטה ל"ח ע"ב) אינם הגדה. ורק בזמן מאוחר, כשכבר הצטיינה ההגדה בסגולת ההפרזה (עיין להלן), חשבו כל ספור וכל מאמר, שהוא נושא עליו את חותם=ההפרזה, לספרות ההגדית. — והנה רואים אנו, שמשתמשים בעלי המדרש במלת „מגיד“ להורות, שהם מוציאים איזה ענין מן המקרא, שלא נכתב בו בפירוש; ומובן זה יש גם להגדה, שהיא השם המופשט של „מגיד“, — מובן, שמשתמשים בו אף בתקופה המאוחרת של הדרישה, כנראה ממאמר זה: „ג' הן שנאמר בהן שאל ואלו הן: שלמה ואחז ומלך המשיח.... ר' ברכיה ור' אחא בשם ר' שמואל אומר: אנו מביאים עוד שנים מן ההגדה: אברהם ויעקב, אברהם דכתיב ביה: ה' אלהים מה תתן לי — אינו אומר מה תתן לי, אלא שאמר לי שאל“ וכו' (ב"ר פמ"ד).

3) תוספתא, מגילה, פ"ג. ויש להעיר, שמאמר זה נושא עליו חותם של הודעה היסטורית ולא חותם של הלכה, ועל=כן אי=אפשר ללמוד ממנו, שבשאר הימים לא היו עוסקים תדיר בענינים, שהם צורך השעה. ובאמת רואים אנו מכמה מקומות בש"ס, שעיקר תעודתה של אספת=החכמים

קראו בשם למוד ה ה ל כ ה 1). רק באקראי ודרך=אגב עסקו בחלק הספורי והמוסרי שבה. ואמנם, באספת העם בימי עזרא אנו רואים עדיין, שהקריאה היתה „מענינא דיומא“, אבל בתקופת המשנה כבר היו קיראים בבית=הכנסת את פרשיות התורה על הסדר 2), שמפני זה הוכרחו מבארי התורה לעסוק שם בכל ענין וענין שבתורה. ובמשך הזמן, כשהכירו המבארים האלה, שהחלק הספורי והמוסרי שבתורה מושך יותר את לב העם מן החלק הדיני שבה, התרגלו לקצר בחלק האחרון ולהאריך בחלק הראשון. ומעט מעט היו הספור והמוסר לסימנים אופיים של למוד בית=הכנסת, שקראו לו בשם „הגדה“, באופן שחשבו להגדה רק את אלה המאמרים התוריים, שאינם הלכות.

ב.

קודם שאתחיל לדבר על עצם ההגדה אני חושב לנכון לבאר את ענין הדרישה בכלל, מפני שהיא יסודה ובסיסה של ההגדה ובלעדיה לא תצויר מציאותה כלל.

כבר רמזנו למעלה, כי שלש הן דרכי=הדרישה: א׳) הגהת הכתובים; ב׳) ביאור הכתובים שלא על דרך הפשט, וג׳) המצאת כללים מיוחדים.

הדרך הראשונה נולדה, לדעתי, בתקופה, שבה עדיין לא הגיעה קדושת התורה למדרגתה היותר רמה ועדיין חשבו החכמים, שבאמת אין התורה חפשית מטעיות=סופרים וטעיות=הקריאה, אבל בענותנותם לא חשבו את דעותיהם לודאיות, ועל=כן לא הרשו לעצמם לשלוח יד בנוסחאות המסורים להם, ואם אמרו בפסוק: „אלה מועדי ה׳, אשר תקראו אתם מקראי קדש—אל תקרי אותם אלא אתם“ 3), חשבו, ש„אתם“ היא הקריאה הנכונה ובזה רצו להצדיק את המנהג, שאפילו שוגגים ואפילו מזידים בקביעת המועדים לא תבטל קביעתם. ואף=על=פי=כן מסרו את קריאת המלה כמו שקבלו הם, כלומר, אותם ולא אתם. ואולם בזמן מאוחר, כשעלתה קדושת=התורה למרום קצה וההנחה, שיש טעות בתורה אפילו בנוגע לתגים ולנקודות היתה אי=אפשרית בעיני העם, הבינו חכמי הזמן ההוא את דרך הדרישה: „אל-תקרי כך אלא כך“ רק על דרך=ההעברה, זאת אומרת: הענין, שדרנים עליו,

בבית=המדרש היתה—להכריע בשאלת=היום. ולפיכך היה ר׳ נחוניה בן הקנה מתפלל בכניסתו לבית המדרש, „שלא יארע דבר תקלה על ידו“ (ברכות כח ע״ב).

1) מלת „הלכה“ במובנה הראשון נרדפת עם מלת „מנהג“, ומפני שהמנהגים הם על=פי=רוב חחוקים, שאין לעבור עליהם, קבלה מלת „הלכה“ בזמן מאוחר את המושג של דין וחוק (עין במבוא להמכילתא לר׳ מאיר איש=שלום). והנה „הלכה“ היא על משקל „גערה“ ונגזרה מן הקל „הלוך“; ואם נעיין בחוקי לשון=המשנה, נוכח לדעת, שבה נבנה תמיד השם המופשט מן הקל על משקל בדיקה, והמלות, הנמצאות במשנה על משקל אחר, הן בלי ספק מזמן קדום; ולאלה יש לחשוב גם את המלה „הלכה“, שלפי זה נולדה לפני השתנות הצורה העתיקה של הלשון, לכל הפחות זמן לא=מרובה אחר עזרא.

2) מגלה ל״א ע״א. ואולם אפשר, שאף בימי עזרא היו קוראים ג ם את פרשיות התורה על הסדר ובתקופת המשנה היו קוראים בימים המצוינים ג ם מעניני=היום, כמו בימינו. עיין ב„מורה נבוכי הזמן“ לרנ״ק ובספרו הנז׳ של ש י ר ר, II, 27 §.

3) ראש=השנה כ״ד ע״א וכ״ה ע״ב. ומלשון: „הרי הוא אומר“ נראה גם=כן, שאף הם חשבו, שעיקר הקריאה הוא אתם. ונראה הדבר, שהשנויים שבתורתו של ר׳ מאיר „טוב מ ו ת“, „כתנות א ו ר“ ו„ב ן דן חושים“ הם גם=כן הגהות, ור׳ מאיר לא חשתדל להפיץ את הנוסחאות המוגהים בין העם, אלא רשם אותם בספרו המיוחד, שהיה רגיל לקרוא בו (עיין ב״ר, פ״ט ופצ״ד). וראוי להעיר, שענין ה„קרי והכתיב“ יתישב ע ל פ י ר ו ב על פי מה שאמרנו.

מרומז במקרא ואם תקרא את הכתוב באופן אחר, יֵצא לך הרמז הזה, אבל הקריאה הנכונה של הדברים היא ככתבם וכפי המסורת. ובמובן זה גם השתמשו באופן-הדרישה הזה. אם אמרו בפסוק: „ויתד תהיה לך על אֲזֵנֶךָ—אל תקרי אֲזֵנֶךָ אלא אָזְנֶךָ, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו באזניו" (כתובות, ה'), אי-אפשר להחליט, שחשבו, כי הקריאה הנכונה הוא „אָזְנֶךָ", שהרי הבנת המלה באופן הזה תנתק את החוטים המקשרים את הנדון עם הענין. כאן צריך להבין את המאמר „אל תקרי" וכו' על דרך ההעברה, כלומר: אם תקרא „אָזנֶךָ" תמצא את הרמז, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון, יניח אצבעו באזניו, אבל הקריאה הנכונה היא אֲזֵנֶךָ".

בנוגע לדרך השניה של הדרישה—דרך הביאורים—ראוי לשים לב, שהביאורים האלה הם על ארבעה פנים 1): או הביאור בא ע"י שהמבארים לומדים מלה אחת מאחרת אף שאינן דומות זו לזו בשרשן, או ע"י שהם מפרשים את הענין בלי שים לב אל חוקי הדקדוק, או ע"י שהם מוסיפים מלה או מלות שאינן נזכרות בכתובים מדעתם, או, לבסוף, ע"י שהם רואים במלה אחת חבור מלות או חלקי מלות, וזהו מה שנקרא אצלם נוטריקון וכיוצא בהם. ואגב נעיר, שיש להנוטריקון יסוד ידוע בתורה בכתוב: „כי אב המון גוים נתתיך", שבו נעשה השם אברהם נוטריקון (שבת ק"ה ע"א); ואולי גם שאר האמצעים של דרך-דרישה זו מקורם—על כל פנים לדעת הדורשים—בכתובים, כי הוצאת השם ראובן מן „ראה ה' בעניי" והוצאת השם שמואל מן „כי מה' שאלתיו" הן באמת דרכי הדרש.

ובנוגע לכללים, שהמציאו לתכלית הדרישה ושבעלי-המדרש קראו להם „מדות", ראוי להזכיר, שרובם מיוסדים היו — על כל פנים בשעת המצאתם — על חוקי ההגיון, כמו הרבויים של „גם" ו„את", ה„קל-וחומר", ה„גזרה-שוה", הכלל של „סמוכים", הערך של „ה"א הידיעה" וכיוצא בהם; אבל יש מהם, שלא בחוקי ההגיון מקורם, אלא מלאכותיים הם ונולדו רק מתוך הצורך הדרושי, כמו: הכלל של „אם אינו ענין לזה תנהו ענין לחברו". ואלה, שמקורם בשכל, יש מהם, ששמרו את חוקי ההגיון בטהרתם ובהירותם עד הזמן האחרון של הדרישה, כמו: ה„קל-וחומר", ויש מהם, שבמשך הזמן התפתחו ופשטו את טבעיותם ההגיונית והיו למלאכותיים, כמו: ה„גזרה שוה", ה„רבוי" וכיוצא בהם. כידוע, נכללו כמעט כל הכללים בי"ג המדות של ר' ישמעאל ובל"ב המדות של ר' יוסי הגלילי.

מן האמור יוצא, שבדרישה לא נִתַּן לנו באור אמתי של המלות והענין, באור, שיהא מתאים עם כוונת המחבר ושאנו קוראים לו „פשטי", ויהיה לפי זה הדרש נבדל מן הפשט במה שהדרש איננו באור מתאים עם הכוונה.

ואולם ידוע הוא, שאם נרצה להבין איזו מלה, נחפש באוצר-המלים שבזכרוננו, אם נמצאים שם מלה זו ובאורה, ואם נמצאם, אז נכנים את הבאור הנודע לנו לתוך המלה, שאנו דנים עליה, ואם יחסר לנו באור מלה זו בעצמה, אז נעריך לעומתה מלה, שהיא דומה לה בבחינת-מה ושידענו באורה, וננסה להבין את הנדון באמצעות הבאור הזה. ולפי זה, הבאור הוא סוביקטיבי ותלוי ברוב או במעוט ידיעותינו. כיוצא בו יהיה יחס המבאר לענין, שבא לבאר אותו,

1) הבאתי כאן רק את האופנים האלה מפני שמשותפים הם להלכה ולהגדה כאחת, ולהלן אדבר על אפני-דרישה אחרים.

רק סוביקטיבי. והטעם מובן: מצד אחד אין בכלל הענין אלא מה שבפרטי המלות, ומצד שני ברור הוא, שלא נמצא מבאר, שיוכל להיות חפשי בדעות לגמרי, כי בנפש האדם שורדות אותן הדעות, שרכש לו על ידי הנסיון והקבלה, ועל־פיהן הוא שופט כל מה שהוא בוחן ובודק. ומפני כן, אם נרצה להבין איזה ענין, לא נסתפק בתשומת־לב אל המלות והמאמרים בלבד, אלא נשים לב גם אל הנחותינו, שההכרעה תלויה בהן במדה מרובה 1). ולפי זה ההבדל שבין הפשט והדרש, שהזכרנו למעלה, צריך שיובן רק באופן סוביקטיבי, כלומר, שהפשט הוא הבאור, שאנו חושבים אותו מתאים עם כוונת המחבר, והדרש הוא הבאור, שאנו חושבים כמתנגד לכוונתו; ומה שהוא דרש אצל האחד, יכול להיות לפעמים פשט אצל האחר, ולהפך. ואמנם, בתלמוד אנו מוצאים כמה וכמה באורים, שבעלי התלמוד חשבו אותם לפשוטו של מקרא ובעינינו הם דרשות גמורות; אבל אם־כן תצמח השאלה, אם נתכוונו בעלי המדרש, שיובנו באוריהם, שהם דרשות לפי דעתנו, כפשוטו של מקרא או כדרשות. על שאלה זו יש להשיב, כי בבאוריהם הדרושיים מתגלות לנו שתי דרכים: מצד אחד אנו רואים, שכמה מבאוריהם נחשבו בעיניהם לפשט גמור של הכתובים: אם נקרא את המדרשים הקדומים בזמן, כמו המכילתא, הספרא והספרי, אי־אפשר שנגיע לידי מסקנה אחרת אלא שהבנת־הכתובים האמתית היא מטרתם. כי על זה תעיד לא לבד העובדה, שבמדרשים אלה נמצאים פעמים אין מספר פירושים, שאף לדעתנו הם פשט המקרא; אף בפירושים, שאנו בזמננו חושבים אותם לדרשות, נכיר, שנאמרו באופן שיובנו כפשטיים. כן חולקים הם לפעמים על באורים אחרים, שבעינינו הם פשוטו של מקרא, מפני שהם רוצים, שדרשותיהם תהיינה נחשבות בעיקר כוונת הכתוב וכפשוטו. גם כמה דרשות, שנולדו בתקופה האחרונה של הדרישה, נאמרו באפן שיובנו כפשט הכתוב 2). אבל מצד אחר אנו רואים, שכמה מבאוריהם נחשבו בעיני המבארים עצמם כמתנגדים לפשוטו של מקרא 3).

נחקור מתחלה את הדרך הראשונה וננסה להבין, איך עלה על דעתם לתת לנו את הבאורים הזרים, המתגלים לנו בדרשותיהם.

יש לדעת, שאם נבוא לבאר איזה ענין יכולים אנו לבאר אותו מתוך שתי נקודות־מבט שונות: א׳) אפשר שנבאר אותו כשהוא לעצמו, ואז תהא מגמתנו אך ורק

1) השפעת ההנחות הסוביקטיביות על אופן ההבנה מתבלטת בבהירות יתרה במשל הזה בראשונה היו מבארים „בני האלהים" (בראשית, ו׳, ד׳) כמשמעם, כלומר: המלאכים, מפני שביאור כזה לא התנגד לדעות העם, שירדו מלאכים מן השמים ארצה כדי להזקק לבנות־האדם; ואחרי שבטלה דעה זו אצל החכמים, היה „ר"ש בן יוחאי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא" ו„קרי להון בני דיניא" (ב"ר, פכ"ו). ובימינו, כשאבדה האמונה באלהותה של התורה וההנחה, שהזיות נמצאות בתורה, לא רחוקה היא אצל המבארים, שבו אלה לפרש „בני האלהים" כבימים הראשונים.

2) „ויהי כאשר התעו אותי אלהים מבית אבי וגו׳—א"ר חנין: הלואי נדרוש הדין קריה תלת אפין וניפוק ידוי. בשעה שבקשו אומות העולם ליזדוג לי עד שאני בבית אבי נתקיים עלי הקב"ה, ובשעה שבקשו אומות העולם להתעות אותי נגלה עלי הקב"ה ואמר לי לך לך, ובשעה שבקשו אומות העולם לתעות מדרכיו של הקב"ה העמיד להם שני גדולים משל בית אבא, שם ועבר, והיו מתרים בהם" (ב"ר, פנ"ב). מי לא יודה, שבאור כוונתו האמתית של הכתוב מכוון במאמר זה?

3) „א"ל ר"ה בר נתן לרב אשי: מ"ד קינה ודימונה ועדעדה? א"ל: מתוותא דא"י קחשיב. א"ל: אטו אנא לא ידענא, דמתוותא דא"י קחשיב? אלא רב גביהא מארגיזא אמר בה טעמא: כל שיש לו קנאה על חברו ודומם שוכן עדי עד עושה לו דין" (גיטין, ז׳ ע"א).

להבין אותו, ולתכלית זו נחקור את הענין בעצמו ונשתדל לחדור אל תוכו ולא נשים לבנו אל יחוסו לענין אחר, שיש לו שייכות וקשור עמו, וב') אפשר שבבאורנו נשים לב גם אל היחס של הנדון אל ענין אחר, שהוא שייך לו בבחינת־מה, ואם הענין ההוא אינו נופל מן הנדון בערכו וחשיבותו, יותנה אופן הבנת הנדון ביחוסו לענין ההוא, ואז תהא להנדון רק מציאות על־תנאי, מציאות רילאטיווית, כלומר: יש לו מציאות בתנאי שלא יתנגד להענין האחר, שהוא תלוי בו. באופן האחרון הזה מוכרח להשתמש מבאר התורה, המביט על התורה כעל ספר, שיצא מפי הגבורה, באופן שמציאות הסתירות היא בו מן הנמנעות. וממה שאמרתי למעלה יוצא, שהמבאר, העומד תחת השפעת הנחותיו הסוביקטיביות יכול לתת לנו רק באורים רילאטיוויים. וברור הוא, שהביאור הרילאטיווי לא ימלט פה ושם מדחוקים, שלפעמים מרגיש בהם אף המבאר בעצמו, אבל הוא סובל אותם כדי שימלט מקושיות יותר עצומות. ומפני שעיקר מטרת קדמונינו היתה, כאמור, לפשר ולהשלים בין הסתירות, שמצאו בין המנהגים ובין מצוות־התורה, ובין הסתירות שראו בתורה עצמה, ועמדו אם־כן בבאוריהם מצד אחד תחת השפעת הנחותיהם הסוביקטיביות ומצד אחר הוצרכו ללכת בדרך השניה של הבאור שהזכרנו,—על כן במקרה כל הבאורים הרילאטיוויים קרה גם לבאוריהם: בלי משים הגיעו לאותם הדחוקים, שאנו מרבים לפגוש בדרשותיהם 1).

וכשם שכל בריה היסטוריה, שבכחה להיות זמן מרובה ולתפוס מקום חשוב בחיי איזו מפלגה, אינה שומרת את צורתה המקורית בלי שום שנוי, אלא היא תמיד פושטת צורה ולובשת צורה, כך פשטה צורה ולבשה צ־ה גם הדרישה, שבמשך תקופה ארוכה היתה כמעט האימנות היחידה של חכמי ישראל והיתה ממלאת כמעט את כל חיי־האומה הרוחניים. היא לא יכלה להתמיד בצורותיה המקוריות שתארנו ועתידה היתה להתפתחות מרובה. וההפתחות זו, שהותנתה על־ידי סבות חיצוניות ופנימיות שינית, מצאה מקום ביחוד במקצוע ההגדות. כי בעוד שבמקצוע ההלכותי היו גורעים מן המסוה להם או מוסיפים עליו רק המירים בעם, וגם אלה רק אחר דרישה וחקירה מרובה ועל־פי רוב רק בהסכמת ועד החכמים, הרי היתה הרשות נתונה לכל אדם לחוות את דעתו במקצוע ההגדה אף בלי בקורת ועיון מ־ובה.

בין הסבות הפנימיות, שגרמו להתפתחות הדרישה ההגדית, נחשוב בכלל את ההרגל להשתמש באותו אופן־הדרישה, שעל־ידו נולדת האמונה, כי לא בכל מקום מרברת התורה כלשון בני אדם 2). כי לפי טבע הענין השפיע

---

1) במאמר, שהבאנו למעלה על הכתוב „ויהי כאשר ה ת ע ו" וגו', הכריחתם לשון־הרבים של „התעו", שהיא מתנגדת לאחדותה המוחלטת של האלהות, לפרש פירוש דחוק כזה. ראוי לתשומת לב הוא גם מאמר זה: „כי אפילות הנה—ר' פנחס בן יאיר ור"י ב"ר שלום; ר"פ אומר: מהו כי אפילות—פלאים עשה הקב"ה בהם; ר"י אומר: לקישות היו. א"ל ר"פ: והלא כתיב: את כל עשב השדה הכה הברד ואתה אומר: על שהיו קטנות לא נוכו?!—אלא פלאים עשה הקב"ה בהם" (שמו"ר פי"ב). כאן אנו רואים, שהסתירה הביאה לידי דרש.

2) בכלל „דברה תורה כלשון בני־אדם" (ברכות, ל"א ע"ב) השתמשו בתלמוד רק במקום, ש ל א י כ ל ו למצוא טעם, מפני מה נכתבה בתורה מלה, שלדעתם נחשבה למותר; במקום שיכלו לדרוש את המלה, לא שמו לב לכלל זה מפני שהבינו אותו כך: התורה דברה בלשון בני־אדם ג ם־כ ן.

הרגל זה על המבארים ללכת בדרכי הדרישה גם במקומות, שלא היה הכרח בדבר. ואולם בפרט השפיעו הכללים במדה מרובה על התפתחות הדרישה בתור סבה פנימית. הכללים האלה, שדברנו עליהם למעלה, מאחר שנוצרו מתחלתם לתכלית הפש־נות, היו מטבעם-כלומר, מפני „כלליותם" עצמה-מיועדים, שישתמשו בהם דמבארים בכל עת מצוא; ולפיכך היה „שמעון העמסוני דורש כל אתין שבתירה" (פסחים כ״ב ע״ב), ולפיכך דרשו בפסוק „ויחד ית־ו על כל הטובה-טובה דטובה" (מכילתא, מסכתא דעמלק, פ״א) מדרשים אף שלא לצורך פשור הסתירות.

והסבה החיצונה העיקרית, שהשפיעה על התפתחות הדרישה, היתה-הספרות ההילניסטית.

כשנולד התרגום היוני, הידוע בשם תרגום השבעים, בארץ מצרים וחשיבותו נעשית גדולה בעיני היהודים שבאלכסנדריה, הושם במדה ידועה גבול להמחשבה היהודית בהבנת הספורים שבתורה, שאם נתרגמם כצורתם נמצאם מלאים הגשמה. תארי ה׳ ומעשיו התחילו להיות מוסברים על דרך השאלה והמשל, על דרך האליגוריה. ואף חכמי ארץ־ישראל, שהיו רחוקים מן הדעות היוניות, התרגלו מעט מעט, ביחוד אחרי שחדרה הפילוסופיה היונית לתוך לבותיהם של כל יודעי־ספר בימים ההם, אם מעט ואם הרבה, לבאר כמה מספורי־התורה יותר ויותר בדרך משל. כמובן, לא אכריע בזה, אם נכונה היא השערת החוקרים, שספרות יהודית־יונית, שקורין ׳ה הילניסטית, פרחה לא לבד בארץ מצרים, אלא במדה ידועה אף בארץ ישראל; אבל זה ברור בעיני, שרשומי השפעת הספרות ההילניסטית על הספרות המדרשית נכרים בהגדה הישראלית באופן בולט מאד. „אין מים אלא תורה" (ב״ק, פ״ב ע״א); „על משענתו על בוריו-זה אחד משלשה דברים, שהיה ר׳ ישמאל יושב ודורש בתורה כמין משל; כיוצא בו: אם זרחה השמש עליו, וכי השמש בלבד עליו זרחה, והלא על כל העולם זרחה?--אלא מה שמש זה שלום בעולם, אף זה אם ידוע בו, שבשלום נהרג,הרי זה חייב;כיוצא בו: „ופרשו השמלה-דברים מחוורין כשמלה" (מכילתא, מסכת דנזקין, פ״ו). ובתכנו של שיר־השירים ראו משל על היחס שבין ה׳ וישראל-.והנה כבר הזכרתי למעלה, שמעט מעט הורגלו להשתמש בדרישה (שהכילה, כמו שהוכחתי, גם את האליגוריה), אף במקומות שלא היה הכרח בדבר. והרגל זה היה בבחינה ידועה מסוכן מאד. כי כיון שנתנה רשות להדורש להבין את המקראות בנגוד לפשוטם וביחוד באופן אליגורי,--מה נקל היה במשך הזמן להכחיש את כל ספורי התורה, שאמתותם מפורסמת היתה באומה, ולהבינם רק בדרך משל. היראה מפני סכנה זו גרמה, כמדומה לי, נסיגה־לאחור בפנת הדרישה והיא היא שהולידה את ההשתדלות להעמיד את דברי התורה על פשוטם, באופן שהדורשים שמו להם לחוק, כי במקומות, שאין הכרח בדבר, „אין מקרא יוצא מדי פשוטו" 1). נטיה חדשה זו היתה כעין מלחמה נגד הדרישה, שהיו משתמשים בה עד עתה בקיצוניות מרובה וחירות יתרה; ואפשר שבסערת־המלחמה הזאת הפריזו הפשטנים על המדה והשתדלו להבין כל מלה שבתורה כמשמעה, גם במקומות, שאין שום ספק,

1) שבת ס״ג ע״א. וכמדומה לי, שבמה שדקדקו לדעת, כ מ ה דברים היה ר׳ ישמעאל דורש כמין משל, נתבטאה תזהירות, שלא יוסיפו על המספר הזה, שהיה בעיניהם כעין יוצא מן הכלל.

שהדברים נאמרו בהם רק בדרך העברה; והפרזה זו היא סבתה של אותה דרך־הדרישה המאוחרת, שעל־פיה מובנות במובנן המלותי מלות, שנאמרו על דרך־העברה 1). ונראה הדבר, שמלחמה זו הבשילה לאט לאט את הרעיון, שהפשט והדרש שניהם ביחד יש להם שורש בכתוב 2), כי „הלא כה דברי כאש וכפטיש יפוצץ סלע—מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים“ (סנהדרין, ל״ד ע״א).

(סוף יבוא).

צבי קארל.

---

1) „א״ר יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחאי: אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע, שנאמר: „כי לולא פני יהושפט מלך יהודה אני נושא—אם אביט אליך ואם אראך“ (מגלה, כ״ח ע״א). ועיין „מאור עינים“ לר׳ עזריה מן האדומים, אמרי־בינה, פט״ו.

2) עיין מה שהבאתי למעלה (עמ׳ 451, הערה 3) על הדרשה שעל הכתוב „קינה ודימונה ועדעדה“. ומטעם זה דרשו לפעמים את הכתובים באופן שהדרש אין לו המשך עם מה שלפניו ושלאחריו: „כל העושה צדקה ומשפט כאילו מילא כל העולם כולו חסד, שנאמר: אוהב צדקה ומשפט חסד ה׳ מלאה הארץ“, (סוכה, מ״ט ע״א).

*   *
*

יֵשׁ נַעֲרָה תְּמִימָה בִּפְנִים שֶׁל הָאוּלָם
עַל גַּבֵּי הַקּוֹמָה הַשְּׁנִיָּה,
וּמַעֲקֶה יוֹצֵא וְסֻלָּם
עִם שְׁלַבִּים שֶׁל זָהָב מִקִּיר הָעֲלִיָּה.
וּפָרוּשׁ אוֹר תָּמִיד בְּכָל קֶרֶן זָוִית
וּמְקֻטָּר בָּאוּלָם הַנֵּרְדְּ עִם
הַבֹּשֶׂם, וְעַד אֲשֶׁר תִּפֶן הַשֶּׁמֶשׁ לְקֶרֶן מַעֲרָבִית
מִשְּׁעַת תְּפִלַּת שַׁחֲרִית—עוֹלִים בַּסֻּלָּם וְיוֹרְדִים
בְּנֵי מְלָכִים צְעִירִים
וְעוֹלִים וְנוֹפְלִים וְאוֹמְרִים
תִּשְׁבָּחוֹת וְשִׁירִים,
וְיוֹרְדִים וְסוֹגְרִים אֶת שַׁעַר הַבַּיִת וְשׁוֹמְרִים
עַל פִּתְחוֹ עַד בֹּקֶר...
וְהָיָה בִּשְׁעַת בֵּין הַשְּׁמָשׁוֹת אִם יָבֹא אוֹרֵחַ שֶׁכָּמֹּה וְכָמֹּה
הוּא נוֹהֵר לָאוּלָם וְתָמִיד הוּא מוֹקִיר
אֶת רַגְלָיו מִבֹּא הָאוּלַמָּה,
כִּי אֵין שִׁירָה בִּלְשׁוֹנוֹ וְדַל הוּא וְעָנִי,
וְרָאָה: וּנְעוּלִים הַשְּׁעָרִים
וּמֵאַחֲרֵי הַבַּיִת וּלְפָנָיו
מַמְתִּינִים בְּנֵי מְלָכִים וְשָׂרִים—
וְנָסוֹג הַהֵלֶךְ וְלָקַח וְשָׂם לִמְרַאֲשׁוֹתָיו אֲבָנִים
וְלָן עַד הַבֹּקֶר, וְהוּא רוֹאֶה בַּחֲלוֹמוֹ עוֹלָמוֹת שֶׁל מַעְלָה
וְאֶת הָאוֹר הַמַּקְרִין וְהוֹלֵךְ מֵאֵת הַפָּנִים
שֶׁל אוֹתָהּ הַנַּעֲרָה—וְהוּא טוֹבֵל בָּאוֹר כָּל הַלַּיְלָה.
וְכִפֵּר בְּזֹאת אֱלֹהִים אֶת פְּנֵי הַחוֹלֵם
מִיָּמִים יָמִימָה,
כִּי לֹא זָכָה הַהֵלֶךְ לִהְיוֹת בֵּין הָעוֹלִים
אֶל הָאוּלָם פְּנִימָה...

יהודה קרני.

טורקיה החדשה, היהודים והציוניות

(המשך) *).

ב.

ה„משברת", האורגאַן של הטורקים הצעירים המתונים שבפאַרים, היה אומר להארמינים תמיד: התחברו אלינו, היו לעותמאַנים טובים והלחמו עמנו בעד שחרורה של כל האומה העותמאַנית. אין אנו נוגעים בשאלות הדתיות שלכם, למדו לכם את לשונכם וספרותכם בבתי-ספרכם, אבל היו לעותמאַנים טובים. על היהודים דברו גם-כן בסגנון כזה: אם יבואו יהודים נרדפים מארצות-אירופה ויתישבו בטורקיה ויהיו לעותמאַנים טובים, נשמח עליהם מאד. אנחנו, הטורקים, התיחסנו תמיד בחבה להיהודים ונתנו להם לשמור את דתם, ללמוד בבתי-ספריהם כל לשון שירצו—וכן יהיה גם להבא. אבל, אם ירצו היהודים באבטונומיה ובהתפרדות, נלחם עמהם כמו שנלחם עם הארמינים ועם כל מיני ריבולוציונרים, שהם שואפים להרוס את אחדותה של הממלכה העותמאַנית. טורקי הצריכה להיות מאוחדת ובלתי נפרדת—כן היו דורשים ב„משברת"; וועד-ה„אחדות וההתקדמות", המושל האמתי של עכשיו, אומר גם עתה: „טורקיה צריכה להיות מאוחדת ובלתי-נפרדת". ולדברים האלה צריכים אנו, היהודים, לשים לב. אפשר, שהבולגרים במוקדון, הערביים, הארמינים, האלבנים והיונים שבאיים יכריחו את הטורקים הצעירים לשנות את דעתם זו, וכבר באו ידיעות בעתונים, שהסכימו ב„פלאַטפורמה" שלהם לותורים שונים בדבר הזכיות הלאומיות של המוקדונים. אבל כמעט אפשר לומר בבטחה, שהמעמדות השליטים שבטורקיה— הפקידים והכהנים המושלמים—לא יסכימו לתת לעמים אחרים שום זכיות לאומיות. הפקידים של לאום שליט ותקיף והכהנים של דת שלטת לא הסכימו בשום מקום ולא יסכימו אף בטורקיה לדברים כאלה. הפריווילגיות שלהם הן כל-כך גדולות, עד שאי-אפשר להם לותר עליהן. הטורקים המתונים והלאומיים ימצאו תמיד ביסודות אלו את המשען היותר חזק ותחת השפעתם יטו יותר ויותר לצד ימין. התהום בין הטורקים הלאומיים והימניים ובין הנוצרים והטורקים הראַדי-קאַליים תתרחב יותר ויותר. הטורקים הלאומיים יחזיקו, כמובן, בכלל הישן: „הפרד ושלוט!"—: יתאמצו להסית עם בעם ולהפריד בין העמים השונים, יתנו לעם אחד זכיות יתרות כדי שעל-ידי זה יהיה כלי-חפץ בידם לדכא את העם השני, בקצרה: יעשו כמעשה האשכנזים באויסטריה והמאַדיאַרים באונגאַריה. הלאומים

*) עיין חוברת ג', למעלה, עמ' 280—288.

הנלחצים, שסוף סוף יש לכל אחד מהם רוב בנפות ידועים או מעוט ניכר בנפות, שאין בהם רוב לאומי כלל,—לא יותרו על זכיותיהם וילחמו באומה השלטת, באופן שהטורקים יהיו מוכרחים להתפשר עמהם, כמו שאירע כבר עתה בנוגע לעמי-מוקדון, וכך ישיגו כל העמים מעט מעט את זכיותיהם הלאומיות.

כן, כל העמים ישיגו את זכיותיהם הלאומיות; אבל אפשר מאד, שחוץ מעם אחד—„חוץ מן היהודים"—מפני שהיהודים לא יתבעו זכיות-אלו וגם אין שום תנאים אוביקטיביים, שיכריחום לתבוע אותן ויכו .זו את שאר האומות ואת האומה השלטת לשים לב אל תביעותיהם הלאומיות לכשתתבענה.

נבאר את דברינו:

בטורקיה האירופית יש לערך 200 אלף יהודים. מזה יושבים 170 אלף בשלש ערים: קושטא, אדריאנופול וסאַלוניקי, והשאר מפוזרים בכל רחבי המדינה. מן הערים האלו רק סאַלוניקי היא האחת, שיש בה רוב להיהודים לעת-עתה: בין 130 אלף תושביה עולה מספר היהודים עד 80 אלף (יותר מן 60%). באדריאנופול, שמספר תושביה עולה לערך 150 אלף, יש כעשרים אלף יהודים (יותר מן 12%), ובקושטא, שמספר תושביה הוא, לכל הפחות, מיליון נפש, עולה מספר היהודים לשבעים אלף (לערך 6% ואפשר שעוד פחות מזה). בשאר ערי המדינה יש יהודים 30 אלף בין 5 מיליון תושבים, פחות מאחד למאה. יהודים אלה מפוזרים הם, איפוא, בכל המדינה ואין שם אף עירה אחת, שיהיה בה מן היהודים מספר הגון של תושבים, כמו שיש ברוסיה ובגאַליציה, ובכן רק סאַלוניקי היא האחת לעת-עתה, שיש לה ערך לאומי בשביל היהודים, ביחוד אחרי שבידי היהודים התרכזו שם כמעט כל המלאכות והעסקים. ואם בבירות ובערי-חוף אחרות, ואפילו ביפו ובחיפה,—במקום שיש להנוצרים ערך גדול,—סגורים החוף ובתי-פקידות רבים ביום הראשון, הנה בסאַלוניקי סגור החוף ביום השבת. אבל גם זה הוא רק לעת-עתה. כי הערך הקולטורי של היהודים בסאַלוניקי אינו גדול—על זה העיד חילמי-פחה בדבריו אל הדיפוטאַציה היונית. „אתם"—אמר להם—„הנכם היסוד הקולטורי האחד בסלוניקי"; ואם נשים לב לבערותם של הספרדים נבין, שדברים אלה אינם רחוקים מן האמת. וראוי לשים לב לעובדה זו: בשנים האחרונות הולכת וגדולה יציאת היהודים מסאַלוניקי. באיזמיר עלה מספר היהודים בשנים האחרונות מן 25 עד 40 אלף נפש ואומרים (אין אני ערב בעד אמתּות דברים אלה, אבל קורטוב של אמת יש בהם בודאי), כי לערך 10 אלפים מיהודי-סאַלוניקי התישבו באיזמיר. כשתבנינה מסלות-ברזל, שתחברנה את סאלוניקי עם הסביבה הקרובה והרחוקה, וכשתתפתח חרושת-המעשה בסאַלוניקי, ינהר אליה זרם גדול של פועלים מן הכפרים שבסביבה, ביחוד מן הכפרים של הבולגאַרים, שגם עתה הולך וגדול מספרם בסאַלוניקי; ואחרי שקשה לחשוב על אימיגרציה של יהודים פועלים לסאַלוניקי, — שהרי בערים הקטנות ובכפרים אין כמעט יהודים כלל—, בודאי יתחזקו בה הנוצרים והמושלמים ובעוד עשר שנים לא יהיה עוד ליהודים רוב בסאַלוניקי. ובשעה שקשה מאד לחשוב על התפתחותה של הקולטורה היהודית בטורקיה מפני שזה מאה שנים ויותר אפס כח-היצירה של הספרדים שבטורקיה, הולכות הקולטורות האחרות והלשונות האחרות ומתפתחות יותר ויותר. הטורקים יתפתחו, היונים הם גם עתה מפותחים למדי. יתפתחו הבולגאַרים והסרבים—והיהודים,

שגם עתה יש להם כבר שלש לשונות: עברית, „איספאניול" וצרפתית, יוכרחו להסתגל אל הקולטורות החדשות ואל הלשונות החדשות. ואין כל ספק בדבר, שנזכה בקרוב לראות יהודים טורקיים, יהודיים יוניים ויהודים בולגאריים (אל העמים החלשים לא יתחברו היהודים—לשטות כזו אינם מסוגלים). בקצור, אנו נראה בטורקיה אותם המחזות, שראינו באויסטריה, ברוסיה ועוד. ולפיכך כ מ ע ט אחת היא לנו, אם יבחרו שנים שלשה נבחרים ישראליים או לא יבחרו: אם להקלוב היהודי באויסטריה אין כמעט שום ערך בחיים, אף-על-פי שתנאי-החיים של יהודי גאליציה הם יותר טובים בנוגע להתפתחות לאומית,—מכל-שכן שלא יהיה ערך לקלוב יהודי בטורקיה.

וחוץ מזה כבר עשו החיים את שלהם. החנוך של ה„אליאנס" כבר פעל את פעולתו וההכרה היהודית של יהודי המזרח רפתה מאד. אין לנו סטאטיסטיקה של המרות ונשואי-תערובת בקושטא, אבל, לפי דברי יהודי המקום, דברים כאלה הם מעשים בכל יום. העדר כל חנוך יהודי, האופי הקוסמופוליטי של העיר, המצב הרוחני השפל של היהודים,—כל אלה גורמים להתרבות ההתבוללות ולהתגברותה. אחרי הנאומים המתוקים של ימי-החירות התחילו היהודים המתבוללים להסיר את המסוה מעל פניהם: „עתה—אומרים הם—אין שום הבדל בינינו: טורקים, יונים, ארמיניים, יהודים—כולם הם עותמאנים, רק בדתנו אנו נבדלים ולא יותר",—אותו החזיון ממש, שנתגלה בהרבה חוגים ברוסיה לפני שלש שנים... ואם אפשר הדבר, שהטורקים לא יתנגדו לזכיות קולטוריות של היהודים כלל וכלל, אם החוק הטורקי מרשה לכל אחד ליסד בית-ספר כחפצו,—כמעט ודאי הדבר, שהיהודים בעצמם לא ישתמשו בזכותם זו. הם ילמדו כל השפות שבעולם חוץ מעברית. הם ידרשו בודאי שווי-זכיות אזרחי גמור, אבל זכיות לאומיות לא ידרשו כלל.

וצריך להוסיף עוד דברים אחדים על המצב החמרי של היהודים בטורקיה.

המצב הכלכלי שלהם הולך ורע משנה לשנה, אף על פי שיש ביניהם מספר מסוים של עשירים. היהודים באו לטורקיה בימים, שהיו בהם מלחמות בין הטורקים והנוצרים. הטורקים היו עם עובד-אדמה, שלא עסק במסחר; וכשרצו להלחם מלחמה איקונומית בנוצרים, נתנו פריווילגיות מיוחדות ליהודים. מעניַן הוא, למשל, דבר כזה: בעיר רודוס (כאי הנקרא בשם זה) יש קהלה של יהודים, שהיא נמצאת ממש באותם התנאים, שבהם נמצאים יהודי סאלוניקי. היהודים הם שם הכל: סוחרים, בעלי-מלאכות, ספָּנים וסבָּלים,—אבל הם יושבים רק בתוך המבצר. בעיר שבמבצר יש לערך חמשת אלף תושבים, ומהם כאלף טורקים וכארבעת אלפים יהודים, בעוד שבעיר שמחוץ למבצר, שמספר יושביה 20—25 אלף, יש רק כעשר משפחות של יהודים ושאר התושבים הם יונים. המצב המשונה הזה נתהוה לרגלי המלחמות התדירות בין הטורקים והויניציאנים: הטורקים חששו תמיד, שמא יבגדו בהם היונים וימסרו את המבצר להויניציאנים (בודאי היו מקרים כאלה), ועל-כן לא נתנו להם לשבת לפנים מן החומה. אם לא היו פריווילגיות להיהודים על גבי הניר, מצאו מקום בחיים. הפקיד הטורקי והאכר בחרו להשתמש בסוחר ובבעל-המלאכה היהודי מבּיָני. לא כן עתה. היהודים לא הסתגלו לתנאי החיים המודרניים—והיונים והארמינים דוחקים את רגליהם יותר ויותר. היהודים יורדים יותר ויותר ממעמדם

החמרי והטוב ובני המפ־גה הבינונית של היהודים הולכים ונעשים „לומפֶּנ־פרוליטארים“. והדור הצעיר, הקונה לו השכלה צרפתית, עוזב בהמון את הארץ.

זהו המצב דחמרי בטורקיה האירופית. ומהו המצב בטורקיה האַסיית?

בחלק זה של טורקיה (חוץ ממדינת־ערב) יש לערך רבע מיליון יהודים, שמהם גרים לערך 175 אלף (70 %) בערים גדולות אחדות (בסמירנא-40 אלף, בירושלים–50 אלף, בבגדאד 20—30 א״ף, באחלב ובדמשק–15 אלף בכל אחת, 12 א״ף בצפת וביפו 8 אלפים). בשבע ערים יושבים שבעים למאה של כל היהודים, ורק שלשים למאה מפוזרים בכל הארץ, בערים ובכפרים. יש מדינות, שאין בהן יהודים כלל,־ למשל: בנוף הלבנון יש 200 יהודים בין 400.000 תושבים; ויש מדינות, שיש בהן יהודים במקומות אחדים, אבל חוץ מארץ־ישראל אין כמעט אף מדינה אחת, שערך היהודים לתושבים יהיה כערך אלה לאלה בגאַליציה או בתחום־המושב שברוסיה. בנידון זה נשנה כאן אותו החזיון, שראינו בטורקיה האירופית. חוץ ממושבות היהודים בא״י, יש בטורקיה האַסיית ארבע ערים, שבהן יש ליהודים רוב: ירושלים, טבריה, צפת (בזו הרוב עדיין הוא מוטל בספק) ומבצר רודוס. ובכן חוץ מא״י (רודוס אינה באה בחשבון). אין אף עיר אחת, שיהיו בה היהודים הרוב. יתר על כן: אין כמעט עיר, שמספר היהודים בה יעלה על 20% ממספר כל יושביה. באיזמיר יש 40 אלף יהודים בין רבע מיליון, בבגדאד יושבים 20—30 אלף יהודים בין יותר ממאה אלף תושבים, ובאחלב ובדמשק–15 אלף בין 200–300 אלף. היהודים שבבגדאד, באחלב ובדמשק הם כל־כך רחוקים מן החיים החדשים, עד שאי־אפשר שיהיה להם ערך קולטורי. ההכרה הלאומית והדתית של יהודי־איזמיר–העיר האחת החיה והמתפתחת -היא כל־כך שפלה, עד שחוץ מבֵּגֶטו פתוחות כל החנויות של היהידים ביום השבת; ושאר התנאים הם שם כמעט כמו בקושטא. ובעוד שבמדינות הטורקיות מדברים עוד היהודים בז׳רגון האיספניולי, הולך ז׳רגון זה ומשתכח בכל המדיניות הערביות, שבהן יורשת הלשון הערבית את מקומו. -- ואף בטורקיה האסיית אין להיהודים הספרדיים שום יכולת לפַתֵּח איזו קולטורה עצמית. במ־ינות הטורקיות יש להם שלש לשונות: איספניולית, צרפתית ועברית, ובמדינות הערביות יש להם עוד לשון רביעית: הלשון הערבית. ובעוד שבבתי־הספר של כי״ח לשון־הלמודים היא הלשון הצרפתית, משתמשת חברה זו בתלמודי־התורה, שהיא מחזקת בשביל ילדי־העניים במדינות הערביות, בלשון הערבית בתור לשון־הלמודים וסימני־המספר הערביים באים שם במקום האירופיים; וכשם שכל בית־ספר שלה הוא „צרפתי כעל דת משה“ כך כל „תלמוד־תורה“ שלה הוא „ערבי בעל דת משה“. טעות הוא לחשוב, שה„אליאנס שואפת רק לפוליטיקה צרפתית– היא שואפת להתבוללות בכלל. להלמודים הערביים בבתי־הספר של ה„אליאנס“ בסוריה מושם לב הרבה יותר מלהלמודים העבריים. רק במקומות אחדים בא״י, לרגלי ה„התחרות“ של ה„הילפספעראיין“ (אל חובבי ציון אין כי״ח שמה לב כלל), היא מוכרחת לותר על שיטתה; ופעמים ששיטתה אינה נשמרת במקרה, למשל, כשנמצא באיזה בי״ס מורה הגון בעל הכרה לאומית או דתית. איך שיהיה, על־פי מצבם הרוחני–שבמדה ידועה יש להודות עליו לה„אליאנס“–אין הספרדים מסוגלים

לא לפתח קולטורה עצמית ולא לתביע זכיות לאומיות, בה בשעה שהעמים, שבתוכם הם יושבים, מתפתחים מיום ליום ועולים מעלה מעלה בהכרתם הלאומית ובהתפתחותם הקולטורית. הנה, למשל, היונים והארמינים. יש אגדה יונית עתיקה, שבשעה שכבשו הטורקים את אסיה הקטנה, חתכו את לשונותיהם של היונים המגודלים מתוך פיהם כדי שלא יוכלו לדבר עם הקטנים יונית, באופן שהקטנים ישכחו את לשונם הלאומית וידברו טורקית. האגדה, כמובן, אינה אלא אגדה, אבל עובדה היא, שאלפי יונים בפנים אסיה הקטנה, וכן גם אלפי ארמינים, שכחו את לשונם והם מדברים רק טורקית, אף־על־פי שהם יודעים לקרוא יונית וארמינית מפני שלשונות אלו בצורתן העתיקה נשארו לשונות־התפלה שלהם. בקושטא יוצאים עתונים ליונים ולארמינים באותיות יוניות וארמיניות ובלשון טורקית. כשהייתי מהלך בספינה עם ארמינים צעירים וזקנים, דברו הצעירים ביניהם ארמינית. בעוד שכששבו ביחד עם הזקנים דברו כולם טורקית; וכששאלתי את הצעירים (שדברו גם צרפתית, כנובן), מפני מה אינם מדברים ארמינית גם עם הזקנים, אמר לי אחד מהם: „אמי ודודי אינם מבינים ארמינית; אנחנו למדנו ארמינית בבית־ספר והם לא למדוה". ארמינים אלו דרים באסיה הקטנה ואת ארמיניה לא ראו מעולם, אבל לפי דבריהם יש מקומות גם בארמיניה, ששם מדברים הארמינים כמעט רק טורקית. ואולם מצב זה משתנה מיום ליום. בתי־הספר מפיצים את הלשונות הארמינית והיונית והדור הצעיר מדבר, הוגה וקורא בלשונות אלו. מעַנְיֶנת היא בנידון זה עוד עובדה אחת, הנוגעת לערביים הנוצריים. בעוד שבערי־החוף, ובכלל במקומות ששם אירופיים מצויים, לומדים בבתי־הספר של האירופיים את הלמודים בלשונה של אותה אומה, שממשלתה ממונה על בית־הספר, לומדים בפנים המדינה את כל הלמודים בערבית ורק שעה אחת ביום לומדים את הלשון האירופית של העם, שיסד את בית־הספר, וכמובן, אין התלמידים יודעים אותה. בג׳ידידה אצל מתולה בקרתי בית־ספר רוסי, שלמדו בו יותר מן 300 ילד—וכל הלמודים נלמדו בו בערבית. על הקירות היו מפות גיאוגראפיות ערביות וגם מפת א״י מצוינת בערבית (דבר, שבעברית עדיין לא זכינו לו, אף־על־פי שיש לנו כבר גימנסיה עברית). מכל המורים ידע רק הדירֶקטור—צעיר ערבי שלמד ברוסיה—לדבר רוסית, כמובן בהברה ערבית. מן המורות לא ידעה אף אחת לא רוסית ולא איזו לשון אירופית אחרת: כולן ידעו רק ערבית. מחזה כזה ראיתי גם בברומנה (עיר קטנה בלבנון) בבית־ספר אנגלי. גם שם דבר המורה הערבי אנגלית גרועה מאד, גם שם ידע רק תלמיד אחד מאירופה לדבר אנגלית וגם שם למדו את כל הלמודים בערבית ורק שעה ביום—אנגלית. גם בה„קוליגיום האמיריקני" שבבירות, ששם ממש נהרגים על הלשון האנגלית, מפנים מקום רחב להלשון הערבית. מספר המורים הערביים הולך שם ורב ויש להם אגודה מיוחדת. התלמידים הערביים מתאגדים גם הם, ופרופיסור אמיריקני לתורת־הרפואה הוא סופר בערבית ומוציא ירחון לתורת־הרפואה בלשון זו. כך מתפתחים הערביים וכך עוזרים אף הנוצרים שבאירופה ובאמיריקה לתחיתם של הערביים. וכי יש צורך לומר, שהיהודים הספרדיים ואפיטרופסתם הקולטורית,— חברת כי״ח— אינם דואגים כלל וכלל לתחית־ישראל? העולם היהודי הולך וחרב, הולך ונהרס, אינו מתחדש, אינו מסתגל לתביעותיהם של חיי־ההוה ואינו מתעורר לתחיה כלל וכלל.

ועוד גם זאת: היהודים בטורקיה האסיית הולכים ויורדים במצבם החמרי ולרגלי זה—גם במצבם הרוחני. די לראות את יהודי דמשק כדי לראות את חורבן היהודים המזרחיים. לפנים היו ליהודי דמשק (וגם ליהודי צידון, חברון ועיד) שדות וגנים. אבל הם לא עבדום ולא שמו אליהם לב, ומעט מעט החזיקו בהם הערביים. היו ביניהם יהודים עשירים הרבה, אבל הם לא יכלו להסתגל לתנאי-החיים החדשים ונתדלדלו פחות או יותר. בכאב-לב ראיתי את הארמונות והאולמים הנפלאים (יש אולם של יהודי עשיר בדמשק, שקשוטו עלה לפנים בעשרת אלפים לירא, שזהו יותר ממאתים אלף פראנק!) של היהודים העשירים עומדים חרבים ועזובים או עוברים לידי זרים כמעט בחנם. גן אחד גדול, יחידי, היה ברבע היהודים בדמשק—ונמכר למושלמי, וזה בנה בקצהו בתים, שהוא משכיר אותם ליהודים... כשאתה עובר בחוצות של רבע-היהודים בדמשק רצים אחריך יהודים וילדיהם וצועקים: „בקשיש"! „נדבה"! וכן צועקים מכל החצרות והחלונות. ולעתים קרובות מאד קוראות לך הבנות „מְשֶׁהוּ!" (Monsieur)—ממש כבחוצות הערים הגדולות ברוסיה ובאירופה בלילה (בדמשק, כמו בקושטא, קוראות הן גם ביום, אלא שבקושטא יש להן רחובות מיוחדים ובדמשק הן מצויות כמעט בכל רחוב ורחוב...). כמעט כל המזמרות והבנות מן המין הידוע בערי א"י וסוריה הן יהודיות מדמשק. ואין כל תימה בדבר. הבערות והעניות נוראות הן, העולם העתיק, הפאטריארכאלי, חרב, צרכי-החיים מרובים, השאיפה למותרות ולחיי-בטלה קלים ונעימים גדולה, ולפטפט צרפתית ולקרוא איזו רומן מזוהם כבר למדו גם שם; ובכן יש שם כל התנאים הנצרכים. ונורא הוא הדבר ביותר, שהרבה אבות רואים ברצון אֶפֶנדים טורקיים וערביים יוצאים ונכנסים בבתיהם, אם רק מרויחים הם באמצעותם. הבת היא גם שם אמצעי טוב לפרנסה. והמגפה הזו פשטה אף בחוג בתי הגדולים. בצידון יש „חכם", שהחזיק בבתי-העדה והיא משכיר אותם ליהודים ומשלשל את שכר הדירה לתוך כיסו. כשקבלו בני-העדה בערכאות ולפני פקידי-הממשלה,—ירע ה„חכם" לפעול בעזרת בנותיו על הפקידים, שיהיו על צדו. הדבר הגיע לידי כך, ששלשים איש מנכבדי הסוחרים ובעלי-המלאכות בצידון פתחו את חנויותיהם שבת אחת לאות מחאה נגד הרב, המחלל את כבוד ישראל באופן מגונה כל-כך. העניות, הירידה המוסרית, חקוי כל המנהגים הערביים הגסים במדה שכבר כמעט אי-אפשר עתה להבדיל בין צעיר יהודי מדמשק ואחלב או מעיר סורית אחרת ובין צעיר ערבי, ביחד עם העדר לשון לאומית חיה,—כל אלה עושים כל תחיה והתעוררות לאומית לבלתי-אפשרית, לכל הפחות, בעתיד הקרוב, עד שיתבסס (אם רק יהבסס!) מצב היהודים בא"י ועד שתהיה ליהודי-ארץ-ישראל השפעה קולטירית על שאר היהודים שבטורקיה. ועד אז אין לצפות כמעט לכלום לא מיהודי טורקיה האירופית ולא מיהודי טורקיה האסיית, כמו שכמעט אין לנו לצפות מיהודי אירופה המערבית ומיהודי-אמיריקה.

המקום האחד בטורקיה, שבו נתונים היהודים בתנאים אוביקטיביים (חמריים, חברותיים ורוחניים) יותר נאיתים, הנאים, שהם עלולים לעורר בנו תקוות טובות, הוא—א ר ץ - י ש ר א ל. אבל אפשרות התחיה והעבודה הלאומית בארץ זו כבר אינה ענין רק ליהודי טורקיה בלבד, אלא לכל האומה הישראלית כולה, ובזה אנו עוברים כבר אל ה צ י ו נ י ו ת.

(סוף יבוא).

יעקב רבינוביץ.

פועלים עבריים או ערביים?

(סוף *).

מכל עשרות מיליוני הפראנקים, שהוצאו על הכרמים בא״י, קבלו את החלק היותר גדול--הערביים. הם קבלו כסף בעד העבודה והשמירה, בעד הובלת הענבים, בעד הזבל, הסלים והמחצלאות ועור ועוד. וכשהופרש סכום עצום לעקירת הגפנים--מקבלים הערביים דמי עקירה ודמי נטיעת שתילים חדשים. כן נשאר בידיהם גם רוב הכסף, שיצא לבנינים, לזריעה וע״ד. במושבות ראשון-לציון ורחובות מרובים הם הימים, שהפועלים הערביים מקבלים בהם שכר מארבע מאות עד שש מאות פראנק ליום בכל אחת מהן. בפתח-תקוה נמצאו בשנה שעברה מששים עד מאה בונים ערביים ונוצרים ושכרם ליום היה עולה לערך 300—500 פראנק. במושבה זו יש גם בונים יהודיים אחדים, אבל הם קבלנים ומוסרים את עבודתם לערביים. ובפרדסים ובכרמים של פתח-תקוה עובדים לעתים יותר מאלף ערביים, ששכרם ליום עולה מאלף ומאתים עד אלף וחמש-מאות פראנק ויותר, בעוד שמספר הפועלים העבריים ביחד עם צעירי המושבה, שגם הם עובדים בתור שכירי-יום, הוא רק כמאתים. חוץ מזה, משלמים היהודים סכומים עצומים להערביים מחיר צרכי אוכל-נפש, וכן גם בשכר-הובלת הענבים על הגמלים, שהוא הולך וגדול משנה לשנה. בשנים הראשונות היה מקיבל לטעון על כל גמל קאנטאר ענבים, ובשנים האחרונות היו באים בעלי הגמלים ומשליכים לעיני האכר ענבים מן הסלים המלאים על הארץ, עד שמשקל הענבים עולה עתה פחות מן 20—10 רוטל; והאכרים מחרישים, שהרי אם נסה איזה אכר לגעור בערבי בעל-הגמל, הוכרח לבקש בעלי-גמלים חדשים--והחדשים דורשים תמיד הוספה על השכר 1). אכריהן של איתה רחיבות, שהיתה משלמת בכל שנה שלשים אלף פראנק לבעלי הגמלים בעד הובלת הענבים, ואותה פתח-תקוה, שהיתה משלמת להם עשרים אלף פראנק, היו תמיד כדור משחק בידי בעלי הגמלים. בשנה האחרונה נשתנה מצב הדבר לטובה לא מפני שהאכרים התרחקו מבעלי הגמלים או מפני שאלה האחרונים נעשו יותר נוחים, אלא מפני שחלק גדול מן הכרמים נעקר וגם יקבים נבנו במושבות, באופן שאין צורך להוביל את הענבים לראשון-לציון. וכך ברור הדבר, שהאכרים היו והנם בבחינת סרסורים, שמקבלים כסף רב ממוסדות ונדיבים שונים וכמעט שאינם נהנים ממנו, אלא ממהרים למסרו כמעט בשלמותו לאחרים... אמנם, נכסי היהודים מתרחבים ומשתכללים יותר ויותר; אבל כל מה שהרכוש העברי מוסיף להתפתח,

---

*) עיין חוברת ג׳, למעלה, עמ׳ 260—268.

1)האכרים בעצמם העלו את שכר הגמלים בזה, שלעתים קרובות היה בא אחד מהם ומפתה את בעל הגמל, שיוביל את ענביו, ומוסיף על שכרו, ואחר-כך היה בא אכר שני ומוסיף על השכר, שנתרצה זה לתת, וכן הלאה, עד שהמחיר מוסיף והולך.

מתרבות ההנאות, שהערביים נהנים ממנו, היהודים הם רק בעלי־הנכסים, אבל את רוב ההכנסה של הנכסים מקבלים הערביים בדרכים שונות, אחרי שאכרינו תמיד זקוקים להם ואינם יכולים להתקיים בלעדיהם כיהודי־הגלות בלי „גויי־השבת".

עד כמה נהנים הערביים מן המושבות העבריות יש לראות ממה שהערביים הרחוקים מן המושבות הללו מרבים לקנא בערביים המאושרים, שזכו לשבת בקרבת מושבה עברית. בכפרים הרחוקים מן המושבות עוברות הרבה שנים עד שהגברים צוברים די כסף לקנות להם אשה, כמנהגם, ולפעמים מוכרח הערבי הרחיק לקנות לו לא בתולה, אלא אלמנה או אשה, שמאס בה הבעל, ולבתולה זוכים רק המאושרים שבהם, שיש להם אחיות והם מחליפים אותן באחיותיהם של הערביים האחרים הנזקקים לנשים. ולעומת זה יש להבחורים הערביים בכפרים הסמוכים למושבות העבריות די כסף לקנות נערות צעירות, עד שכְּשֶׁבא התור של בקורת־הצבא להפלה"ם הללו הספיק כבר חלק גדול מהם לקחת אשה; ובזמן שהגברים הבאים בימים שבכפרים הרחוקים עדיין לא צברו כסף די קנית אשה אחת, הספיקו כבר גברים כאלה מן השכנים למושבות לצבור כסף די קנית אשה שנית. ואת הערביים שכני היהודים אפשר להכיר גם על־ידי בהמות־הבית, הכלים והחפצים השונים, שיש להם ואינם להערביים הרחוקים מן המושבות: יש להראשונים די כסף לקנות את כל אלה, או—הם גונבים אותם מן המושבה העברית... ילדי הערביים שבכפרים רחוקים כמעט שאינם לובשים לעולם מלבוש חדש ורובם הולכים בלי כובע על ראשם ועל בשרם רק כתונת קרועה ומגואלת; ולעומת זה רוב בניהם של שכני המושבות לובשים מעילים, מכנסים ותרבושים שלמים ודומים בתלבָשתם לבני העירונים. בפתח־תקוה הראני אכר אחד על אשת פועלו הערבי, שהיא קונה קופסות של פוֹסְפָּטִין למאכל תינוקה,—דבר, ששום ערבי רחוק מן המושבות העבריות לא ראה גם בחלומו. פלחי בית־דגן ממש נתעשרו במשך השנים, שעבדו בראשון־לציון, עד שהיו לבעלי כרמים ופרדסים, שהם מעבדים אותם על־פי השיטה, שראו אצל היהודים. עוד לפני 17 שנים, כשעבר כותב הטורים האלה את הכפר בית־דגן, נמצאו בו רק שלשה בתים מכוסים ברעפים, שאף בעליהם עבדו אז בפקידות הנדיב, ושאר הבתים היו בתי־חמר מכוסים בעפר וזבל ובלי חלונות- מן הטפוס הידוע והרגיל בכפרים הערביים; עכשיו יש בבית־דגן בתים לעשרות, שהם מסוידים, מכוסים ברעפים ובעלי־חלוניה. וכשבא יום המנוחה מעבודה, מתקשטים הערביים הללו בבגדים חדשים, שהם חזון יקר־מציאות בכפרים הרחוקים, ולפעמים ילבשו גם בגדי אירופה, צוארון מגוהץ ונעלי־עור, ובמקום הראש הגלוח, כמנהג המחמדיים, אפשר לראות בכפריהם בלורית מגודלת ושפם מסולסל—הכל כנוסח האדונים שראו בראשון־לציון...

בזמן שבידי הערביים הרחוקים מן המושבות, מצויות מטבעות רק לעתים רחוקות והם קונים את הכל בחליפין: במחיר מדות של תבואה ובמחיר העבודה,—נעשו דינרי זהב לדבר רגיל בידי שכני המושבות, וכשערביים אלה באים לעיר אינם מונעים מנפשם שום תענוג: מבקרים את התיאטראות, שותים לימונאָדה, קונים ממתקים, משרֵקות, מַראות, חגורות, כלי־זין ועוד,—מה שעולה בסכום הגון בערך להוצאותיהם בכלל. ואילו היו מוציאים הערביים את הכסף, שהם מרויחים על־ידי

יהודים, במושבה העברית גופה או בחנויות עבריות שבערים, היינו אומרים, שמה שהיהודים מפסידים מצד זה הם מרויחים מצד אחר. אבל הערביים אינם עושים כן. בזמן שבמושבה עברית עובד קומץ קטן של פועלים עבריים, מכנסת המושבה מהם יותר משהיא מכנסת מכמה מאית ערביים. מן הפיעלים העבריים מרויחים החנונים, האומנים ובעלי-הדירות שבמושבה; ובעלי המשפחות של הפיעלים משתתפים גם בהיצאות הצבוריות של המושבה. ולעומת זה, הפועלים הערביים אינם מיציאים במושבה אפילו את החלק העשרים משכרם. החרוצים שבהם, אם הצליחו במשך הזמן שעבדו בכרמי יהודים לחשוך סכום ידוע, נעשים סוחרי בהמות ותבואה, או בעלי גמלים, גנות-זיתים וכדומה, וחלק הגון ממה שהם קונים בכסף היהודים הם מוכרים עוד הפעם ליהודי המושבות. אחרים מצליחים לאסוף כסף רק עד כדי קנית אשה שניה או בהמה (אצל הערביים שוות שתי אלו) וכדומה, וכסף זה בא, כמובן, לידי ערביים ולא לידי יהודים. ובזכרון-יעקב, שבה דרים הרבה ערביים עם משפחותיהם כל ימות השנה, קונים הערביים הללו את רוב צרכיהם מן החנונים וההגרים הערביים, הסוחרים ברחובות זכרון-יעקב על יד חנויות היהודים.

ולפיכך לא יפלא הדבר, שהערביים שמחים שמחה גדולה על שעלה בגורלם להתקרב לפרה חולבת כהמושבות העבריות. בזמן שבכפרים הרחוקים נמוכים הם מאד גם שכר-הפועלים וגם מחיר צרכי-אוכל-נפש ומחיר כל מה שמגדלים הערביים, עולים שכר ומחירים אלה בכפרים הסמוכים למושבות פי שנים וגם פי שלשה ויותר. בזמן שבהראשונים מרובים הערביים, שהם פנויים מעבודה ורעבים לפרקים, מורגש לפעמים באחרונים חוסר פועלים ערביים, כי כל הערביים מוצאים עבודה במושבות העבריות. כשמתחיל זמן ה„חסידה" (קציר) מרבים הערביים, ואף המשרתות והכובסות הערביות, לעזוב את המושבות, ואז מורגש חוסר פועלים במדה כל-כך מרובה, עד שכשבא הבציר (שהוא חל בימי קציר הדורה והשומשמין, שהם „ימי-הפגרה" של חניכי בתי-הספר) מרבים במושבותינו להשתמש בעבודת ילדי המושבה ובעבודת נשי המושבה. ובזמן שהערביים הרחוקים עוסקים בעבודות, שהכנסתן מועטת מאד, אין הערביים הקרובים למושבות רוצים לטפל בהן כלל. ולפיכך אין הערביים שכני המושבות רוצים למכור את אדמתם ולצאת מן המושבות הערביות הסמוכות למושבות עבריות, כי מי זה יתרחק משפע כזה של פרנסה? רוב הישוב הערבי הכפרי מוסיף לעבוד את האדמה ולגדל גדולים שונים, שימצאו עליהם הרבה קופצים במושבות, וכשהערביים הללו בטלים איזה זמן מעבודה, הם יכולים להשתכר במושבות, אם על ידי עבודה בידים או הובלה בגמל, או על-ידי מכירת הדברים הצריכים לאכרים העבריים. ובכן לא יפלא כלל, שעלה מחיר הקרקעות שבסביבת המושבות והוא מוסיף ועולה מיום ליום. כל עוד אין מושבה עברית בקרבת הכפרים הערביים נכונים אלה האחרונים למכור שטח-אדמה ליהודים מפני שהם יודעים, שהם מיטיבים בדבר זה לעצמם; אבל אחרי שמכרו כבר שטח ידוע והמושבה העברית נתיסדה, אינם מוכרים שטחים חדשים אלא אם כן ירבו במחירם באופן מבהיל. די ליהודים לבנות את הבנין הראשון על השטח, שהיה קודם ריק ושמם— ומיד עולה מחיר האדמה שבסביבתו. וכך עושים אכרינו בידים—על-ידי מה שהם

משתמשים בפועלים ערביים במקום עבריים—את התרחבות הישוב העברי לבלתי־אפשרי. והכל מפני שהעיקר בעיניהם—מה שהערבי מקבל שכר יותר מועט ולפי־שעה הוא יותר נכנע וויותר נבער!

לא כך היה צריך לנהוג עם חכם ונבון, שבא לתפוס מקום בטוח בארץ אבותיו. רק פליטי הגולה, שהתרגלו למצבם הבלתי־נורמלי ושהורגלו לדאוג רק לצרכי־הרגע, יכולים לשום לב רק לאינטרסי־הרגע אף בשעה שהם באים להתבצר בארץ־עתידותיהם. אומרים על היהודים, שהם אוהבים להתעמק בפוליטיקה; באמת הם אוהבים רק לפלפל על הפוליטיקה כדי להשכיח על־ידה מעט את צרותיהם ולבדח מעט את דעתם. פוליטיקה במובנה הנכון זרה להם לגמרי. כי רק לאנשים קצרי־ראיה וחסרי מבט פוליטי אפשר היה עד עתה שלא לבקש תחבולות כדי להשתחרר משעבוד הערביים שכניהם. אילו היו רואים את הנולד, היו מחזקים את ידי הפועלים העבריים, המשתדלים לכבוש את העבודה במושבות, ולא היו מבקשים אמתלאות שונות לפסול את עבודתם וגם לא היו מרפים את ידי הפועלים בפזמונים מעין: „עבודה יהודית" ובחדודים מעין: „היהודי יצלח ל„מנין" ול„קדושה" וכיוצא בהם, לא היו מרבים להוכיח לפועלים, שלצעירים כמוהם אין מקום ואין תכלית בא"י, ולא היו משיאים להם „עצה טובה", שיסעו לאמיריקה ואויסטראַליה, ושם, אם אך יתרצו לעבוד באותם החשק והאֶנרגיה, שהם עובדים במושבות הארצישראליות, יצברו „ממון קרח", והראיה: פלוני ואלמוני, שעבדו לפנים במושבות וחיו כל הזמן בעירום ובחוסר־כל, הצליחו לצבור הון רב מעבר לים. בתנאים הקשים של העבודה במושבות חודרים דברים כאלה ללבותיהם של כמה וכמה פועלים—והמסיתים שבאכרים שמחים על זה, באמרם, כי חזו מראש, שהעבודה תמאס על הפועלים העבריים. ועל מקומם של אלה האחרונים באים פועלים ערביים, שחוץ מן ה„זול" של שכר־עבודתם יש להם עוד מעלה אחת יתרה על הפועלים העבריים: עדיין לא נתפשטו ביניהם דעות סוציאליסטיות, שנתפשטו בקרב חלק ידוע מן הפועלים העבריים. אבל אילו היו אכרינו רואים את הנולד, היו מבינים, שבמרוצת־הזמן יכולים הפועלים הערביים להיות מסוכנים להקולוניסטים העבריים יותר מכל הסוציאליסטים העבריים שבעולם. כי הדבר קרוב לודאי, שיבוא יום, ותפקחנה גם עיני הפועלים הערביים (ובפרט אחרי הנהגת הקונסטי־טוציה בטורקיה), ואז יתחילו להבין שכמעט כל מה שנמצא במושבות היהודים נעשה בידיהם. ומי זה יכול להיות ערב בדבר, שהיום ההוא ירחק מאד? מי יודע, אם לא עוד מעט ישמע גם בא"י הכרוז הידוע: „האדמה שייכת לעובדיה"? ומי עוד כאכרים יודע, שהערביים יכולים לטעון בצדק, כי בזיעת־אפם הפריחו את המושבות העבריות ובעמל כפיהם נוצר ונתפתח רכוש היהודים במושבות? לא לחנם מפקפקים הרבה מתיירי־ארץ־ישראל, אם יירשו היהודים את ארץ אבותיהם בשעה שבנין חרבותיה ותקומת הריסותיה נעשים בידי הערביים. עוד בשנת תרנ"א החליט הסופר והתייר האנגלי ד"ר גוקה בספרו הגדול „אה"ק והתנ"ך", כי „לא ליהודים תהיה הארץ, כי אם לערביים העמלים בה". החלטות כאלו אפשריות הן רק כל זמן שהפועלים הערביים מכסים את שדות היהודים וכרמיהם כארבה לרוב. אחד מבני פתח־תקוה ספר לי, כי סמוך לירקון, ששם יש פרדסי ערביים, נמצאת גם חלקת אדמתו. אחרי החרישה שוו את פניה

כדי לסמן את שורות העצים—והנה בא רוכב ערבי, שמאן להקיף את האדמה המעובדת ועבר דרך האדמה המסומנת, אחרי שעדיין לא גדרוה. בעל הפרדס, שישב אז תחת העגלה ואכל, כשראה את הפרש, רץ לקראתו וצוה עליו לנטות הצדה. אז ענהו הרוכב עזות, שאין ליהודי לצוות לו כזאת אחרי שעל כל השטח עובדים ערביים והוא היה בטוח, איפוא, שאדמה זו שייכת לאחיו המחמדיים. אם הערבי בדה מלבו טעם מדומה זה או לא—אחת היא לנו; אין ספק, שהיה לו פתחון פה לחשוב, שהאדמה אינה יהודית. בואדי אל-חנין קרה, שאשה ערבית, כשעבדה אדמת יהודי, התחילה לבכות, וכששאלוה: על מה היא בוכה?—השיבה, שנזכרה, כי את האדמה הזאת עבדה בשנים הקודמות, כשהיתה זו שייכת לאבותיה.

הד״ר טשלינוב אמר בנאומו בשעת חגיגת היובל של ראשון-לציון ואחר-כך בקונגרס השמיני, ש„היהודים החיו בידיהם מקום שמם״. ואולם מי זה לא יודה, שהיהודים החיו את המקומות השוממים רק בכספם, אבל לא בידיהם ממש, אלא בידי הערביים? כשנְנַסה לתת את כל העמל והזיעה, שהשקיעו הערביים בנִכסי המושבות, על הכף האחת של המאזנים ואת יגיעת היהודים-הפועלים והאכרים גם יחד-על הכף השנית, יתפלץ לבנו ויהורו פנינו לראות, כמה קטן ודל הוא עמלן של „ידי יעקב״ לעומת העמל והיגיעה, שהקדישו הערביים להפרחת נכסי המושבות ושכלולם. ואין ספק, שכל זמן, שכל רגב מאדמת המושבות יהיה רטוב בזיעת הערביים, קשה להישוב היהודי לקוות לתוצאות טובות.

ובכן נתברר לנו עד לאין ספק, שאכרינו חייבים להשתדל עד כמה שאפשר, שיגדל מספר הפועלים העבריים שבמושבות, מפני שטובת הענין דורשת זאת מהם. אכרינו חייבים להרבות בפועלים עבריים לא רק כדי לקיים את המצוה „וחי אחיך עמך״, אלא, קודם-כל, מפני שהישוב החדש אינו יכול להתקדם כראוי כל זמן שמרובים הפועלים הנכרים במושבות. האכרים חייבים לתת עבודה ליהודים לא מפני שראוי לרחם על הפועל העברי, כמו שאמר לפני שתי שנים אחד מראשי התנועה הציונית כשהיה בפתח-תקוה („מאַן מוסס דען אַרמען ברידערן אַרבייט געבען״), אלא מפני שהפועלים הם צורך הכרחי למושבות. האכרים בעצמם יודעים ומודים, שרוב הפועלים, שבאו ובאים מחו״ל לעבוד במושבות, לא קשי-יומם וגורלם המר הכריחום לפנות לעבודת-האדמה, אלא התמכרותם להרעיון של „תחית ישראל על אדמת ישראל״ והכרתם העמוקה, שבלי כבוש העבודה ב„ידי יעקב״ לא תבוא התרכזות היהודים בארץ-אבותיהם לעולם. ובכן לא לחסדי-האכרים מצפים הפועלים הללו, שיש בהם בני משפחות חשובות וצעירים שהיו להם משרות ופרנסות טובות; רק חובת האכרים לנפשם שלהם היא לבכר את הפועלים העבריים על הערביים. ולפיכך צריכים האכרים לא לרפות את ידיהם, אלא לעודד את רוחם ולקרבם בכל האפשר, ואין ספק, שעל-ידי יחס יותר טוב היו מעוררים כמה וכמה מן הפועלים, שעזבו את הארץ, להשאר בה ולעבוד את אדמתה.

לאשרנו, יש כבר אכרים זעיר שם זעיר שם, שהתחילו להרגיש את הצורך בפועלים יהודים. בהרבה מושבות נוכחו כבר, כי בעבודות ידועות יש יתרון לפועלים

יהודיים, ואחרי שהעבודה מתרבה בהן מזמן לזמן ואין די עובדים, עלה בהן שכרם של הפועלים בכלל ושל הפועלים העבריים בפרט. ביחוד נראה שנוי גדול לטובה בנוגע לקבלת פועלים עבריים במושבות הגליל. כי כל המושבות הללו סבלו מן הערביים שכניהן וכשחשלימו עם שבט זה, הרבה להתקוטט עמהם ולהציק להם שבט שני. המושבה מלחמיה נוסדה אחרונה בין מושבות הגליל, וכשראתה את פרי נסיונותיהן של אחיותיה שבגליל התחתון, שחרשו בשורים, נוכחה, שמיטב לה להנהיג את המחרשה האירופית הנמשכת בפרדים. וכך נולדה במלחמיה שאלת ה„חרת" (החורש), כי הערביים, שהם מוכשרים לעבוד עבודה פרימיטיבית, קשה היה להם להסתגל אל העבודה האירופית. והמורה שבמלחמיה, מר שוהם, כון את השעה לפתות את האכרים, שיקבלו פועלים עבריים. האכרים הסכימו לזה, אחרי שעל־ידי הפועלים העבריים ינצלו גם מן הגנבות ומן הנגישות החצופות של השכנים, – וקבלו כעשרה פועלים עבריים, שעבדו במושבות יהודה, אחרי שהאכרים התחייבו לתת להם עבודה כל השנה בשכר עשרה פראנקים לחודש ומזונות. הפועלים החדשים מהרו להתאמן בעבודותיהם; ואף על־פי־כן לא התעוררו שאר המושבות, שכנות מלחמיה, לחקות את אחותן. כעבור שנה כשל כח־הסבל של בני המושבה מסחה לרגלי התנפלות הבידואים עליהם, ואז מצא גם מורה המושבה מסחה, מר ארליך, שעת־הכושר לדבר על לב האכרים, שיקבלו פועלים עבריים, והאכרים התרצו וקבלו יותר מעשרים פועלים יהודים לשנה (בתוכם נמנו גם אחדים מפועלי מלחמיה, כי מסחה היתה זקוקה מאד להגנה מן השכנים). כמעט כל הפועלים שבאו למסחה היו מקבלים ביהודה שכר יותר טוב, היתה להם דירה בפני עצמם ואחרי העבודה היו חפשים לנפשם, בעוד שבמסחה (וכן בשאר מושבות הגליל), מלבד שהעבודה היא יותר קשה והמחיר נמוך, נגזלה חופשתם גם אחרי העבודה, כי חובה מוטלת עליהם להאכיל את הבהמות וגם לקום בחצי הלילה ולבלול להן מספוא; ואף המזונות על שלחן האכר אינם נעימים לפעמים לפועל—ובפרט אם עקרת־הבית צרת־עין היא או אם האכר הוא גס—וגם ספרים ועתונים למקרא חסרים שם. אבל הפועלים העבריים, שרובם באו לארץ־ישראל לרגלי האידיאל היקר, המקנן עמוק בלבם, הסכימו לקבל את כל היסורים באהבה, וגם אחרי תום השנה הראשונה שבו לעבוד במושבות־הגליל ועוד פתו אחדים מחבריהם שביהודה להתחבר אליהם. וראוי לסמן את העובדה המשמחת, שלפני בוא הפועלים החדשים למסחה היו אכריה מדוכאים ונדהמים, רובם נואשו מחיי־אכרות וחשבו מחשבות לעזוב את מקומם ולנדוד לחוץ, וכשבאו הפועלים העבריים הכניסו זרם של חיים ורוח של תנועה במושבות. הם קבלו על עצמם ללון ברפתים ולשמור את הבהמות--ונתמעטו הגנבות וגם הבהמות חזקו; במקרים של ההנפלות, שרוב האכרים אינם יכולים לצאת נגד הערביים אחרי שהם צריכים להגן על משפחותיהם, הפליאו הפועלים את המתנפלים באומץ־לבם, כי יצאו נגדם ורדפו אחריהם, באופן שהאכרים הרגישו, כי נוסף עליהם כח רענן. ולא עוד, אלא שהצעירים האלה השפיעו גם על האכרים, שיתחילו לעבוד עמהם יחד בשדה בחשק ובחפץ־לב. והודות לפועלים העבריים יותר נקל לאכרינו להנהיג את השיטה האירופית של עבודת־האדמה. הפיסמיסטים חדלו מלהתאונן והטענות הידועות נשכחו. במתולה,

שמפני היותה רחוקה ממושבות יהודים ומוקפת המון כפרים נכריים לא חדלו המריבות בין אכריה העבריים ובין הבעלים הראשונים והשכנים, היו ה„חרתין" אדוני המושבה, ומלבד מה שגנבו מן השדה, הרפת והבית, עשו במושבה כולה ככל הישר בעיניהם. שמפני כן הרבו אכריה לעזוב אותה יותר ויותר והנשארים, שלרגלי סבות שונות לא יכלו לצאת מן המושבה, היו חושבים את עצמם לאומללים מאין כמוהם. ואולם בשנת האחרונה, כשהתחילו מתקבלים בה גם פועלים עבריים, נשתנה מצב הדברים לטוב, ואותם האכרים, שקבלו את הפועלים העבריים, נוכחו, כי יש יתרון לפועל היהודי על הערבי, באופן שעתה מבקשים בני מתולה, שיבואו אליהם פועלים חדשים.

בגליל מנשבות, איפוא, רוחות חדשות. ובעוד שביהודה רחוק עדיין היום, שבו יהיו האכרים יכולים להחליף את הפועלים הערביים בעבריים, אחרי שמספרם של הראשונים עולה לכמה וכמה אלפים, אפשר דבר זה בגליל, ששם פחות הוא מספר הפועלים בכלל הרבה משהוא ביהודה, כי שטח נזרע שבגליל דורש הרבה פחות פועלים מאותו השטח הנטוע שביהודה. על־כן צריכים הפועלים העבריים לתפוס, קודם־כל, מקום בגליל. יש עתה בין אכרי הגליל חלק ידוע, שנוכח במעלות של הפועלים העבריים והוא נכון לקבלם במקום ה„חרתין" הערביים, כלומר, לתת להם, מלבד סכום של נפוליונים אחדים ומזונות במשך השנה, גם את החלק החמשי מהכנסת השדה. אין ספק, שאם רק הטובים שבאכרים יהיו המתחילים בדבר זה, ולא יהא מתחלה אלא למבחן, ימצאו עוד אכרים, שיחקו אותם ויקבלו גם־כן אריסים עבריים. וברור הוא, שאם רק יתרגלו להחזיק אריסים עבריים, לא יתחרטו על השותפות, שתהא על כל פנים טובה משותפותם של ה„חרתין" הגרועים.—ומה שנוגע לפועלים העבריים עצמם, כבר יש ביניהם מספר לא־מועט של צעירים, שהתמכרותם לרעיון כבוש העבודה בידי היהודים היא כל כך חזקה, עד שבקושי מצליחים הסוחרים ובעלי־החרושת שבערי א"י לפתות אחדים מהם, שיקבלו משרות של עוזרים ומשגיחים בעיר בשכר יותר טוב, ולא זו בלבד, שהם מוסיפים להשאר במושבות בתור שכירי־יום, אלא שחלק מהם מתנדב מחדש לעזוב את מושבות־יהודה הקרובות לערים, במקום שהחיים הם יותר מלאים ענין ותנועה, והם נודדים ומתגלגלים למושבות הגליל, שהן מועטות באוכלוסין ונמצאות בפנות נדחות ורחוקות, או סמוכות לטבריה וצפת, קִני החלוקה, שהן נופלות בקולטורה שלהן ובכל דרכי־החיים של תושביהן מערי יהודה. רק האמונה הכבירה בעתידות הישוב החדש, המקננת עמוק בלבות החלוצים האלה, והשאיפה החזקה לבצר את מצב המושבות על־ידי כבוש העבודה בידי היהודים,—רק שתי אלו מעוררות אותם להוסיף ולהביא קרבנות חדשים ולהתנדב לעבוד במסחה, במקום שמלבד התנאים הגרועים המנויים למעלה, הם מוכרחים להלחם עם שכני המושבה, או בחדרה, במקום שתושביה עדיין לא חדלו מלשלם מס של נפשות להקדחת הירוקה מדי שנה בשנה.

כדי לעלות על באריקאדה נצרכות התעוררות והתלהבות במשך שעות או, לכל היותר, במשך ימים אחדים; אבל כמה אומץ־לב, גבורה אידיאלית ונשמה יתרה נצרכים לאנשים, שיתנדבו לחיות שנים שלמות במרחק רב מעיר גדולה ובמושבות קטנות כמושבות הגליל, שאך לעתים רחוקות פוגשים בהן פנים

חדשות, ללון ברפת יחד עם הבהמות ולחיות בתנאים, שהם הרבה והרבה יותר רעים וקשים מתנאי־החיים שבמושבות יהודה! אמנם, מספר בעלי נשמה יתרה כאלה אינו גדול, אבל הרי יש ויש כאלה בין הפועלים העבריים בארץ־ישראל. וכמדומה לי, שאפשרות מציאותם של פועלים עבריים כאלה צריכה היתה כשהיא לעצמה, ראשית, לעורר את האכרים העבריים, שיגדילו את מספר פועליהם העבריים עד כמה שאפשר ויתיחסו אליהם ביחס היותר טוב; שנית, לעורר את הציוניים שבגולה, שיסייעו לפועלים העבריים ביסוד דירות בזול, קופות של הלואה, בתי־תמחוי משותפים, ביבליותיקאות וכיוצא בזה; שלישית, לעורר את הצעירים הלאומיים,–ובפרט את בעלי הנשמה היתרה שבגולה, המשתוקקים לאידיאלים כבירים, שדורשים גבורה ואומץ־לב, והשואפים לבנות ולא להרוס,–שיבואו וימשיכו את מעשי הפועלים החלוצים ויצאו בעקבותיהם; רביעית, להוכיח, שהציוניות הכתה שרשים עמוקים בלבותיהם של הקוראים בשמה ואינה רק ענין ל„דיסקוסיות" בלבד; ולבסוף, להשפיע על הציוניים בעלי הכסף, שלא יוסיפו עוד לחרוד כל־כך על ממונם, אחרי שהפועלים החלוצים, המאמינים בעתידות הרעיון הציוני, אינם חסים גם על נפשם.

ז"ס.

הרומן החדש של שניצלר.

(בקורת).

ארתור שניצלר הוא עדיין אורח ברחוב־היהודים. האמן היהודי הגדול הזה, שהוא מפורסם זה כמה שנים באירופה בתור אחד מן המספרים בעלי הכשרון ממדרגה ראשונה, נשאר בכל השנים הללו כל־כך זר לנו, עד שהרבה מאתנו בודאי לא ידעו עד היום אף את שייכותו לעם ישראל. ימים רבים כתב את ספוריו ודראמותיו, בלי שטפל אפילו פעם אחת בפרובלימה עברית,- ופתאום הגיש להקהל האשכנזי, לקהל זה, שהסכין במשך כמה שנים למצוא ביצירותיו של האמן החביב רק דברי שעשועים, שהורגל לראות בגבוריו רק אנשים קלי־דעת, שהחיים הם להם רק ענין של צחוק לבדח בו את דעת האדם, אנשים, שלא רצו לדעת את המשא הכבד של החיים, את הרצינות שבהם ואת האחריות שלהם,– רומאן עברי, יצירה עברית על פי האידיאה העיקרית שלה. יתר על־כן: הרומאן הזה, אף־על־פי שה„גבורים" שבו הם כמעט רק לא־יהודים, הוא כולו ציוני, כולו מלא יגון היהודי המערבי והטראגיקה המיוחדת שלו. ועוד גם זאת: הסאטירה המיוחדת של שניצלר, הסאטירה הקלה, הרכה, העוקצת ואינה מכאבת, שבה הצטיינו כמעט כל יצירותיו הקודמות של שניצלר,–סאטירה זו נעשתה ברומאן החדש שלו „למרחב" *), שנדפס בקצורים ידועים גם בתרגום עברי (ב„הד־הזמן"), יותר עמוקה ומלאה רעל ומכאוב. דומה, שהנגיעה הראשונה, שנגע שניצלר בפצע העמוק של פרובלימת־עמו הטראגית, הפכה אותו בפעם אחת לאיש אחר, והאמן העליז, שהביע את כל הפילוסופיה שלו בהאמרה החריפה: Wir spielen immer; wer es weiss, ist klug. („רק צחוק אנו מצחקים תמיד; מי שיודע זאת חכם הוא"), ידע פתאום, שהחיים הם לא רק צחוק, אלא גם ענין רע מאד. דומה, שהבטה אחת, שהביט הפייטן לתוך עימק התהום של צער עמו, פרשה את הערפל הקר לפני עיניו הטהורות ולבבו מלא יגון־ההויה, שלא ידעו עד היום...

וכך נתן לנו שניצלר לא רק את היצירה היהודית הראשונה שלו, אלא– לפי דעתי–גם את היצירה הרצינה הראשונה שלו: היצירה העמוקה, המלאה צער אמתי,–צער האדם והעם.

בעצם הדבר לא היה שניצלר גם לפני הרומאן האחרון שלו קל־דעת כל־כך, כמו שנוטים לחשוב רוב מבקריו. מספר „סאלוני" בכל המובן השלילי של המלה הזאת לא היה מעולם, כי על כן הוא צייר־אמן גדול. פיסימיסמוס עמוק קנן בלבבו מאז, וממנו ברח, כנראה, אל חברת־הצעירים העליזה, לטבע את צערו במשוש

*) Der weg in's Freie. Roman von Arthur Schnitzler. Berlin 1908.

השאננים, שאינם רוצים לדעת מאומה מלבד החיים ותענוגי החיים. הוא ראה את החיים—והנה הם ערבוב נורא של אמת ושקר, של טראגיקה וקומיקה. ההתיחסות הרצינה אליהם למה היא באה? וכי לא אחת היא? וכי יש בידינו לתקן? וכי לא ניטיב לעשות, אם נראה את החיים כמו שהם,—כקומידיה, שנתנה לנו לבדח את דעתנו?

היחס האֶפיקורסי של שניצלר נובע, איפוא, מתוך פסימיסמוס עמוק וכפירה נוקבת עד התהום. מה הוא האידיאל, שאנו מתאמצים למלא בו את ריקניות נפשנו? וכי אין גם הוא צחוק, מקסם־כזב להשלות בו את עצמנו?

הָאֶחָד צְחוֹק לוֹ בַּהֲמוֹן עֲבָדָיו,
הַשֵּׁנִי—בְּבַעֲרוּתָם שֶׁל מַאֲמִינִים,
וּמִי יוֹדֵעַ, אִם לֹא יִצְחַק שְׁלִישִׁי
בְּשִׁמְשׁוֹת וְכוֹכָבִים...

בהרומאַן החדש שלו נגלו לפניו החיים, כנראה, מצד אחר. הוא נוכח, שאין מפלט לזה, שקרע פעם אחת את צעיף־השקר מעל פני החיים. הוא ראה, שלמרות ההכרה העמוקה, שהכל רעוע וחסר־יסוד, שבכל שוררת הערבוביה הנוראה של שקר ואמת של טראגיקה וקומיקה,—אין האדם פוסק מלבקש את האמת, אינו מוצא מרגוע כל עוד לא הכיר את סודה של ההרמוניה, שהיא צ ר י כ ה ל ה י ו ת, אף אם המציאות כולה מראה את ההפך ממנה...

הרומאַן החדש של שניצלר הוא כולו יצירה אנושית ולאומית כאחת. ביצירה זו יש לראות את המהפכה הגדולה, שבאה בדעותיו של שניצלר בכלל, ובהתיחסותו אל עמו—בפרט. ראשית, אנו מכירים, שבהשקפת־העולם האינדיווידואליסטית (כלומר בהשקפה, שעל־פיה היחיד הוא עיקר וכל פעולותיו צריכות להיות מכוונות אך להתגלות עצמותו ולהשגת אָשרו הפרטי) בא משבר יסודי. אף על פי שאחד משני ה„גבורים" העיקריים של הרומאן—הבארון ג י א ו ר ג פ ו ן ו ו י ר ג י נ ת י ן—עדיין היא אחד מאותם הצעירים, ש„קולטוס־החיים" הוא להם הכל, ואף על פי שהפייטן עדיין הוא הוגה חבה מרובה לצעיר זה,—כבר מרגישים אנו על כל צעד ושעל, שה„גבור" העיקרי של הרומאַן, שהעסיק את המחבר, הוא רק ה י י נ ר י ך בֶ ר מ אַ ן,—דראַמאטורג יהודי נרדף זה, שאינו יכול למצא מנוחה וספוק־נפש בשכחת־עצמו, שהכרת השקר בכל עוד לא שללה ממנו לגמרי את השאיפה הפנימית לאיזו סינתיזה, לאיזה בסיס מוסרי, שאף־על־פי שהוא טובע בים יאושו וספקותיו, אינו פוסק במעמקי נפשו לצמוא לאמונה, ולמרות כפירתו בכל—לשאוף לגאולה רוחנית.—ושנית, אנו רואים ברור, שעם כל טענותיו של בֶרמאַן נגד הציוניות, כבר מרגיש הוא, שאין דרך אחרת לפניו למצוא את המנוחה הנכספת אלא אם ישוב אל עמו, ולמרות טענתו, „שאין הילכים אל החירות בקהל, שלכל אחד פתרון־חיים מיוחד, והדרכים אל החופש מובילים רק ד ר ך ע צ מ נ ו", כלומר, רק דרך היחיד,—הוא כבר מכיר בעמקי נפשו, שאין דרך להיחיד בלתי עם הרבים. הוא כבר נמצא „ב ד ר ך אל החירות"...

שני גבוריו העיקריים של הרומאַן הם, כאמור, הבארון האשכנזי גיאורג פון ווירגינתין והדראַמאטורג היהודי היינריך ברמאַן. בשני אלה גלומה האידיאה היסודית של הרומאַן, אף־על־פי שנוסף עליהם מעביר המספר לפנינו עוד המון

תמונות מַעֲנִינוּת, שאליהן עוד אשוב בהמשך מאמרי.

הבארון גיאורג הוא סמל האֶפּיקורסות (במובן היוני-הפילוסופי), סמל האדם החי לשם תענוגי החיים בלא-יודעים, כלומר, בלי לחוש, שחיים כאלה מקולקלים הם, שיש לשאוף לחיים אחרים, יותר מתוקנים ויותר נעלים. הוא מנגן, ויש לו, אמנם, נפש של אמן ונטיות של אמן, אוהב הוא את האמנות, את הנסיעה בארצות רחוקות, את יְמי-הדרום המזהירים, את ערי-איטליה העתיקות, את הבדידות, את ההתיחדות עם הטבע. אך אין האמנות תאותו היחידה בחיים. המון מילודיות וצלילים מפעמים בנפשו; שאון גלי הים הרחוק והֵדי-הלילה הנעלמים, המרחפים על פני העיר הגדולה,—לכל הקולות הדקים והיפים האלה נפשו פתוחה. אך חסר הוא דבר-מה כדי שיהיה אמן אמתי. חסר הוא את הצער האמתי, הפנימי, הנוקב עד התהום—הצער היוצר של האמן, זרה לו סערת-נפשו של האמן ואפלת נפשו התהומית. יותר מדאי רוחו בהירה, יותר מדאי היא שְׁלֵוָה, כדי שתדלה את הקולות הטמירים, המתפרצים ממעמקים, הוא-דילטאנט. אך מענין הוא אף כמו שהוא, מענין הוא בתומתו, בשְׁלֵמותו הרוחנית, מענין בתור אדם, המגשם בעצמותו את היופי ואת העדנה. אין זאת עוד „החיה הצהובה" של ניטשה; חסר הוא את העוז הנפשי האמתי לכך, את החירות הנקנית על-ידי מלחמה טראַגית; כי אין הוא יודע ואין הוא מוכשר לדעת את הטראַגיקה של הקיום. אך מענין הוא בבטחונו בעצמו, בבטחונו בזכות-חייו, באופן חייו ובאופן התיחסותו אל החיים יש יופי ידוע,—יפיה של השלֵמות, של ההתמכרות אל החיים בלי פקפוקים. לא לחנם אומר לו בֶּרמאַן: „אתה אינך צריך להיות יוצר כלל כדי להביע את ישותך. חשובה היא לא עבודתך, אלא האַטמוספירה של יצירתך"...

ול„אטמוספירה" זו, לאטמוספירה, שאינה מכירה ואינה רוצה להכיר את הצד הטראַגי של החיים, נכסף ברמאַן בהתחברותו אל הבאַרון. בשלֵמותו הרוחנית, בתמימותו, בהכרת זכותו הפשוטה על החיים, רוצה הסופר היהודי להרָגע מעט ממלחמתו הפנימית עם אחרים ועם עַצמו. ברמאַן, פקח יהודי זה, בעל השכל החריף והאנאַליזה הנוקבת, אינו יכול לכבד את הבאַרון, את הילד התמים הזה, שלא יוכל לדעת לעולם מה שיודע הוא. אך בו הוא מבקש מה שחסר הוא: את היכולת לחיות, את המנוחה הנפשית, את ההתיחסות הישרה אל החיים. הוא עצמו יודע יותר מדאי את השקר שבחיים, את השקר שבעצמו, כדי שיוכל למצוא איזה יסוד למעשיו, למחשבותיו. הכל מתפורר תחת מחשבתו הסותרת והמנתחת, כאילו נגעה בו יד המות הקרה. אך הוא אינו פוסק מִלבקש, אינו פוסק מלעבוד. עובד הוא כדי לסתור, וסותר הוא משום שאינו סובל את השקר, את הצד השלילי, שהוא הכרחי בכל דבר. היינריך ברמאַן—זהו הגבור הטראַגי היחידי של הרומאַן. וטראַגי הוא לא משום שהוא נרדף מן האנטישמיים על שהוא יהודי ומן ה„ליבראַלים" על התיחסותו השלילית אליהם ועל שיותר מכל הוא מגלה את השקר שבהם. טראַגי הוא משום שהוא מְגשם בעצמותו את הטראַגיקה עצמה,—את אי-היכולת להשלים עם ה„יש", עם זה, שאינו משתנה ושאינו ניתן להשתנות לעולם. היינריך ברמאן—זוהי הקיצוניות עצמה. עם כל הציניות, שבה הוא מתיחס גם לאחרים וגם לעצמו, יש בו ניצוץ של הנביאים הקדמונים—הוא לא ישלים עם הרע, גם עם הרע ההכרחי, לעולם, לעולם!

היינריך ברמאן הוא האדם היותר חכם, היותר נבון שבכל החברה העוברת לפנינו. שיחותיו עם הבארון--אלו הן מרגליות השכל והחריפות היהודית. זוהי שורה ארוכה של אפוריסמים עמוקים, שהם מגלים לנו את כל פרפוריה הרוחניים של נפש היהודי המערבי, הבא להיות יוצר באַטמוספירה זרה, שהכל בה מתנגד לו, שאין מי שירגיש בה את מכאובו ויתענה באשר התענה הוא. היינריך ברמאַן מרגיש, שהוא שנוא על החברה גם מפני שהוא יהודי וגם מפני אָפיו הספרותי, מפני שיותר מדאי הוא קורע את המסוה מעל ה„שקר הנאה". חברה שאננה זו אינה רוצה כלל בכך, שיגלו באמת אכזרית כזו את הצדדים השליליים שלה, שינערו את הפוך מעל פניה ויציגוה ערומה בכל אפסותה וקטנותה. גם השנאה העמוקה לה י י נ ר י ך ה י י נ ה, שמתגלית בקהל האשכנזי, יש לה בודאי אותו היסוד עצמו; לא רק האנטישמיות הגס, השטחית אשמה בכך. האשכנזי הבינוני שונא את היינה שנאה טבעית מפני שאינו סובל את הסאַרקאַסמוס השנון שלו, שהוא מכוון תמיד כלפי התמימות של האשכנזי והנאהו מעצמו, שהן נותנות לו את המנוחה בחיים ואת ספוק-הנפש במצב כמו שהוא...

וכמו בהיינריך היינה, כך אף בשאר האמנים הישראליים אין הנוצרים, שהיהודים הללו עובדים במחיצתם ולטובתם, מרגישים, כמה סובלים האמנים האלה עצמם מן היחס השלילי הגמור שלהם אל החיים, אינם מרגישים את שאיפתם הכמוסה, הביישנית להתמימות של החיים, למצב-הילדות שבהם. מה יעשו, אם השטן אורב להם על כל צעד? מה יעשו, אם עינם חודרת יותר מדי ורואָה יותר מדי? הרי הם עצמם הם הקרבנות הראשונים של שלילתם. כלום ממתין היינריך ברמאן עד שיבואו המבקרים האשכנזיים להתנפל על יצירותיו? הרי הוא עצמו הראשון, שמתיחס אליהן בשלילה. הוא רק מכבד את עצמו יותר מפני שהוא, לפחות, יודע ומכיר את האפס שבעצמו ושבכל דבר, בשעה שהאחרים משלים את נפשם בשוא. הוא כולו – נתוח-עצמו. הוא, אמנם, אינו משולל פנטסיה, אף-על-פי שהיסוד הראַציונאַליסטי המרובה שבו הוא בודאי הסבה העיקרית לאי-היכולת האמנותית שלו. ואולם אך רגע הוא שקוע בחלומו. די לו לקרוא את יצירותיו או אפילו רק להרצות את תָכנן לאחרים, כדי שיכיר באַפסותן. הוא אך מרצה את האופירה, שהוא רוצה לחבר בהשתתפותו של הבאַרון,--ותיך כדי הרצאה הוא מכיר כבר ברור, שאֶת ה„ליבריטו" לא יכתוב ושכל החלום נעשה לירושת העבר; הוא מרגיש כבר, ש„קהל חזיונותיו הולכים ונזים, הולכים ונמוגים כצללים, והם מלגלגים לו, נפרדים ממנו בלא ברכת-פטורין, בלי הבטחה ל ש ו ב בזמן מן הזמנים"...

לא כן הבארון ג י א ו ר ג פ ו ן ו ו י ר ג י נ ת י ן. הוא חביב-החברה, הכל מראה לו פנים שוחקות, וביחוד, כמובן—היהודים והיהודיות... המספר מתאר אותו, אמנם, בקוים סימפַּתיים בתור אדם ובתור אמן; אך חלק הגון מחבה זו, שהיהודים הוגים לו, יש לְיַחֵס ל„יחוסו"--מה שהוא באַרון אשכנזי... ברמאַן הוא כמעט היהודי היחידי, המבקש בו רק את האריי—את התמימות, את ההתמכרות הערֵרת לדבר, שהוא עצמו חסר אותן, מבקש הוא אותן, אמנם,—בלי שיכיר בעצמו את הדבר בהכרה ברורה-כדי לבטלן, כדי ללגלג עליהן, כמו שהוא עושה באמת כמעט בכל פעם שהוא נפגש עם הבאַרון. אך חברתו של גיאורג היא

נצרכת לו ויקרה לו מאד. בהתחברות זו של שני האנשים האלה, שהם הפכים גמורים, גלום רעיון פסיכולוגי עמוק ודק מאד. אין ברמאן מקוה כלל, שבחברתו של הבארון ימצא את המנוחה הנפשית. יודע הוא, שהבארון גם לא יבין תמיד את יגונו, אחרי שהוא זר לו על־פי הפסיכיקה שלו ועל־פי השקפת־העולם שלו. היינריך מוקיר בבארון את הפּוֹסיביות שלו. כשהוא מתודה לפני הבארון, הוא מתודה לפני עצמו... אמנם, פעמים שהוא אוהב להתהדר לפני גיאורג בהפּאראדוכסאַליות של דעותיו. אך חברתו של גיאורג יקרה לו מפני שבשעה שהוא מרצה לפניו את דעותיו הוא רואה אותן כשהן משתקפות כְּבְרִאי בשכלו הבהיר והפּאסיבי של הבארון... האחרון אינו סותר כמעט את דברי היינריך; מציאותו של האציל האריי בלבד, מציאותו של השכל הפשוט, ה א נ ו ש י, כבר פועלת עליו לטובה. יאושו מתרכך על־ידי זה; ספקותיו אינם נעשים ודאיות, אך ו ד א י ו ת י ו נ ע ש ו ת ס פ ק ו ת... הוא פורק מעט את עולו של השכל מעליו ואת משאו הכבד...

גם לבארון יקרה חברתו של בירמאן. הוא, אמנם, לא תמיד מרגיש את עצמו יפה בחברתו. כשהוא נפרד מהיינריך הוא מרגיש תמיד איזו רְוָחָה; הוא מוקיר יותר מדי את האילוזיות בשביל שיראה ברצון, איך היינריך סותר אותן אחת אחת. קשה לו בכלל כובד־הראש היָתר של היינריך, ש א י נ ו מ א מ י ן ב כ ל ו ם ועם כל זה הוא סובל מכל... לגיאורג, סוף סוף, כל העולם לא נברא אלא להנאתו, וגם השקר בכלל... ואולם אותו היסוד השלילי מושך את האמן שבגיאורג אל היהודי החריף, ששכלו הוא כולו לקוי ולקוייו--כולם שכל... בו, ביהודי, היא מוצא מה שחסר הוא, האריי--את ה ה כ ר ת ה א ח ר י ו ת ש ל ה ח י י ם. גיאורג מבין היטב את סבת הטראגיקה המיוחדת של האמנים העברים. יודע הוא, שהיא באה להם מפני החטוט השכלי הנפרז. הם אינם מקבלים שום דבר קודם שיפרידוהו בכח־דנתוח שלהם עד שלא ישאר בו מתום. ויחד עם זה מכיר גיאורג, שאף־על־פי־כן מסוגלים היהודים להיות חולמי־חלומות מאין כמיהם. אין להם בחייהם אלא הבנין לשם הסתירה,--וזוהי כל הטראגיקה שבהם. חלומותיהם לא יהיו לעולם למציאות, מפני שבין כך וכך אף המציאות נעשית אצלם חלום... חסרים הם לא רק את הבטחון בעצמם, את הבטחון באמונתם, אלא גם את הבטחון במי שהוא ואף את ה ב ט ח ו ן ב כ פ י ר ה, באמתותה של הכפירה... להם–הכל הוֶה ומשולל־הויה... כאילו יד נעלמה השמיטה מתחתיהם את הכסים שלהם, והם תלויים ועומדים באויר, מבלי להבדיל בין השמים אשר ממעל לראשיהם ובין הארץ אשר מתחת רגליהם...

הפסיכולוגיה של היינריך ברמאן היא כל כך מורכבת ומסובבת, עד שכמעט אי־אפשר לציין איזה קו שהוא של אָפיו בהחלט, לא באופן יחוסי. גם כפירתו וגם אמונתו הן יחוסיות. בנשמה שלו אין–אם אפשר לומר כך--אפילו „אבר" אחד שלם... היא כולה קרעים, קרעים. הכל שוטף בה, הכל הולך ומשתנה. רק דבר אחד עומד ומתקיים–הספקנות המלאה יאוש. יש לו לברמאן איזו שאיפה משונה, חולָנית--להחריב את הכל, את בניניהם של אחרים, ועוד יותר–את בניניו שלו... נשמתו מרחפת על חורבנה וחיה ומתפרנסת ממנו...

מה ומי הוא ברמאן בחיוב–דבר זה אי־אפשר לתפֹּס. כל קו חיובי שבו מבריק ונעלם בשעה אחת. בכל דעה, שהוא מביע, הוא ממהר ומראה גם על הפוכה, כאילו הוא מתירא מפני עצמו, מפני השקר שהוא מחייב. לכא־רה, הוא האדם היותר מוסרי של כל החברה, שהוא יוצא ונכנס בה; וביחוד אם נעמיד א־תו בשורה אחת עם הבארון. האחרון רואה את החטא כחיק־חיים טבעי--ואינו מרגיש בו כלל, הוא בוגד באַנה וחוזר ובוגד בה כמעט בלי שום מוסר־כליות, בעוד שהיינריך סובל את היסורים היותר נוראים ורואה את עצמו כפושע בשעה שאהובתו בוגדת בו... בזה אי־אפשר שלא לראות או. הקו היהודי המיוחד: ה„אינסטינקט המוסרי", שהוא מושל בהשקפת־עולמו של היינריך ממשלה בלי מצרים, למרות רצונו,–למרות ידיעתו, הייתי אומר. כן. היינריך ברמאן היה רוצה להשתחרר מקו זה, מרגיש הוא, שזהו „סבל־ירושה", שאין לו מקום בסביבתו,--בסביבה זו, שתחת מסוה־המוסר מסתתר בה השקר היותר גדול. מרגיש הוא, לבסוף, שהרגש המוסרי שולט בו שלא בטובתו... „יודע אתה?–אומר היינריך במקום אחד לנירנברגר-- אפשר שרגש הצדק לא היה מזיק לי. אך כמדומה לי, שאין צדק זה אמתי. על צד האמת, אין ברצוני כלל להיות צדיק. לפעמים דומה אני, שטוב מאד להיות בלתי־צדיק"... זהו כבר היאוש הקיצוני, הציני,–היאוש המביא לידי ציניות של שיילוק: אסור לו ליהודי להיות צדיק! יותר מדאי הראו לו, שאסור להיות צדיק...

במקום אחר אומר היינריך: „מה טוב היה, לו היתה בי מדת־הצדק, אך בלבולא במוח". ובאמת אין בו ההרגשה המוסרית התמימה, המתעוררת על עָול מפני שהיא מתנגדת להרע, הבא על־ידו להאדם. בהיינריך חזק רגש התעוב להמעשה הרע כשהוא לעצמו, אבל יחד עם זה אין הוא חושש להתוצאות, שרע זה מביא למי שהוא. יודע הוא, שאין הדבר כדאי להתרגש כל־כך בשביל מעשים רעים, אך איזה כח נעלם מעורר אותו נגד הרע; הרע הוא הכיעור, שאין חושו האֶסתיטי סובל אותו, ויהא אפילו מעטהו יופי.

בהיינריך ברמאן גשם שניצלר באמנות היותר דקה והיותר עמוקה את כל יאושו הנורא של היהודי האינטיליגנטי המערבי, את כל הוסר־הקרקע שתחת גופו ונשמתו, את בקשת הסינתֶיזה, שהוא מבקש לשוא מפני שהוא מבקש אותה במקום שאינה. „מקנא אני לפעמים באנשים, שיש להם השקפת־עולם"--בא ברמאן סוף סוף לידי מסקנה. היא צמא לאיזה רעיון, שימצא בו מניח--ולשוא. במקום שהוא מבקשהו, שם אינו.

אך ברומאן שלפנינו הראה שניצלר לא רק את הפצעים העמוקים של היהדות המערבית, אלא גם את הדרך אל הגאולה, את ה„דרך אל החירות"...

איך היה הדבר? כיצד נעשו הברמאנים, בעלי השכל הבהיר והכשרונות המצוינים, לאנשים לקויים, שאין להם בחייהם אלא הכפירה והה־גלוג על עצמם ועל אחרים? על זה משיב הרומאן בכלליותו, בציוּרי החיים והחברה, שהמספר מעביר לפנינו. אַרתור שניצלר הוא אמן ביותר, ועל־כן אין המגמה מובלטת ישר ברומאן שלו. הוא אינו משחיר, כמו שאומרים, את הצבעים יותר מדי. ציורי החיים ויחוסי החברה שבין היהודים והבלתי־יהודים מתוארים בו לשם עצמם. אך כמעט כל פרט ופרט מלמד אותנו את כל אי־הטבעיות שביחוסים אלה ופיקח

את עינינו על כל הטראַגיקה—יותר נכון, הטראַגי־קומיסמוס—שבה נתון היהודי המערבי, שהוא חושב את עצמו ל„יוצא־הגטו" והוא חי, או רוצה לחיות, את החיים הכלליים. כל פרט ופרט מלמד אותנו, „כיצד נעשה הדבר".

הרומאַן ... כאמור, כולו ציוני. ציוני הוא לא מפני שגולובסקי הצעיר ואֶהרנברגר הזקן הם ציוניים ומגינים על הציוניות בפני ברמאַן המתנגד לה. המגמה הציונית עוברת ברומאַן כמעט בלהי־מוכרת אף מן המספר עצמו. גם שניצלר עצמו הוא עדיין, כמדומה לי, Auf der Suche. ציוני הוא הרומאַן מפני שהוא מגלה, מפני מה צריכה הציוניות, ודבר זה הוא חשוב כהאמונה בציוניות עצמה. אם רוצים אתם, הרי היינריך ברמאַן, שלכאורה הוא מתנגד לציוניות וקורא, שלשאלת היהודים יכול להיות רק פתרון אינדיווידואלי,—הוא הוא הציוני האמתי, מפני שאין אדם שירגיש את אי־טבעיותו של מצב היהודי בגלות כמיתו. יהודי, שרואה בבהירות כל־כך גדולה את מצבו, הריהו ציוני בעצם, אף־על־פי שהוא מתכחש להציוניות ומתנגד לה. וצדק הבאַרון, השואל אותו בכל פעם, שהוא מדבר על מצבו הטראַגי של היהודי: „אם כן, הרי גם אתה ציוני, ולמה אתה מתנגד לגולובסקי?"—: מרגיש הוא הבאַרון, שעם כל אינדיווידואַליותו של היינריך ואף־על־פי שהוא חי ועובד כמעט רק בחברה לא־יהודית, „הוא חש את הקשר שבינו ובין כל היהודים שבעולם, ואל הפחות שבהם הוא יותר קרוב מאשר אליו". והרגשתו של הבאַרון אינה מטעתו. היינריך ברמאַן, שהבאַרון חושב אותו לידידו הקרוב, הוא באמת רחוק ממנו כרחוק מזרח ממערב, כמו שיכול להיות רחוק באַרון אשכנזי, שבשעה שעוד לא הספיק לעשות כלום כבר דופקת ההצלחה על פתחיו וכל העולם מסביר לו פנים, מסופר יהודי, שכבר הקדירה את חייו מראשיתם העובדה המעציבה, שאביו – העובד המצוין, שהרבה לפעול לטובת המפלגה הליבּיראַלית באויסטריה—הושלך מתוכה, לאחר שהקדיש לה כל ימי נעוריו, כנצר נתעב ויצא מדעתו מתוך צער ושממון...

ולא רק טראַגיים הם האנשים האלה. בטראַגיקה יש, לפחות, הוד הצער. היינריך ברמאַן רואה את כל הטראַגי־קומיסמוס שבמצב היהודים, גם אביו האומלל הוא לא גבור טראַגי בעיניו, אלא טראַגי־קומי. איש יהודי, שהוא אוהב כל־כך את הארץ, שמתיחסת אליו כאל בן־חורג ושאף זה שנות־מאה אחדות מותר לו לשאוף בה רוח ברוחה, אינו יכול להיות גבור טראַגי: הקומיקה שבדבר מרובה הוא על הטראַגיקה שבו... כל האנשים האלה, הנדחקים לתוך החברה הבלתי־יהודית,—לא רק בנו של אֶהרנברגר ההולל ובתו אֶלזה העלובה, המבקשת את אהבתו של הבאַרון בשעה שהיא יודעת מאהבתו לאחרת,—לא רק אלה הם עלובים וקומיים. גם שטויבר הזקן, גולובסקא הזקנה והמנגן ווילי איסלר,—כל האנשים החביבים האלה, המתאמצים במסירות־נפש כזו לסדר את עסקיו של הבאַרון ולעשות לטובתו כל מה שאפשר—כולם הם עלובים, כולם הם אנשים קומיים, מפני שאינם מרגישים בעלבונם, בעלבונו של יהודי המוסר את נפשו לטובתו של אחד מאלה, שאיך שהוא, אין להיהודי שום סבה להרגיש אליהם רגשות חבה וקורבה יתירה...

ולהיות במצב נלעג ועלוב כזה—דבר זה הוא נורא לברמאַן ביותר. רק לא להיות מגוחך!—ולפיכך הוא עוקר בכאֵב את כל רגשות־האהבה שבלבו,

לפיכך הוא מאבד באכזריות כל אילוזיה יפה, שלו ושל אחרים. אם אין מנוחת-חיים,--תהי נא מנוחת-מות, מנוחה שלמה!—. אך לא אנשים כהיינריך יכולים להיות שלוים. כלום יכול הר-שרפה להיות תמיד בשלוה? היינריך ברמאַן יהיה כופר אלף פעמים בעצמו, בכשרונו ובעבודתו, אך לעבוד לא יחדל, כי על כן הוא יהודי, מי שהיה והוה ויהיה תמיד עם כל ספקנותו ההוזה היותר גדול...

קשים הם חיים כאלה. כליון-נפשו של היינריך לשעה אחת של חיים פשוטים, חיים „בלי חכמות", מורגש בכל שיחותיו עם גיאורג, שיחות-הודוי של נפש רצוצה זו. בפרק הראשון של הרומאַן יש מקום אחד, שבו מראה לנו שניצלר— זה האמן הדק והפסיכולוג העמוק—את השאיפה הצנועה הזו, המתגלית בשיחתו הראשונה של היינריך עם גיאורג, בשעה שהראשון שואל את הבאַרון על אחיו פ י ל י צ י אַ ן ומביע את הרעיון הפאַראַדוכסאַלי, שטוב להיות יפה מלהיות בעל-כשרון. מורגש, שהיינריך היה מחליף בשעות ידועות את כל כשרונו, את כל פקחותו, בתמימותו של פיליציאַן, של באַרון תמים ו„מוגבל" זה, שאין לו בחייו אלא גאון משפחתו והקאַרירה הדיפלומאַטית, שהוא שואף אליה. משאָה של ההכרה היתרה רובץ עליו, משא כבד מנשוא!

ואך לשוא היא מתאמץ להשתחרר מ ע צ מ ו כל עוד שאין לו בעולמו אלא השתחררותו ש ל ו. יש מקום, שבו נצרכים כל-כך כשרונותיהם המצוינים של הברמאַנים, של אובדים ונדחים נואשים אלה, המתדפקים על שערי זרים ואינם נענים. יש מקום, שבו ראוי ואפשר להשקיע את כל הכחות האלה, האובדים להבל ולריק. יש בסים לכל הנשמות הערטילאות האלה, המבקשות לשוא את תקונן ואינן מוצאות.

בסים זה יש, ואין היינריך נשען עליו עדיין. הוא יודע רק את צערו וחו שב למצוא את „פתרון השאלה של היחיד".

לעת-עתה הוא רק ב„דרך העולה אל החירות"—לא אל חירותו של היחיד בלבד, אלא אל ח י ר ו ת ה ר ב י ם.

יעקב פיכמאַן.

מכתב אל המערכת

ב„השלח" חוברת ד' (הכרך הנוכחי, עמ' 360—368) באה בקורת על „העתיד" ובתוכו גם על מאמרי „ר' יהודה הלוי" —. לא להשיב על בקורת זעומה זו באתי בזה. כבר הורגלתי לאיזמל של המבקרים ומאמר־בקורת אחד פחות או יותר אינו מעלה ואינו מוריד. אם המבקר ב„השלח" אינו מוצא במאמרי הרצאת השקפתו של בעל „הכוזרי" על היהדות ועל הפרובלימות של האומה הישראלית (יותר מזה לא רציתי לברר) ,— הרצאה, שהיא תופסת במאמרי לא פחות מארבעים עמוד ושכמדומה לי גליתי בה דברים גם לשבחו של ר' יהודה הלוי, שלא הקדימני בהם שום אדם (והרי גם מבקרי כולם משתמשים רק בהציטאַטים, שהבאתי ושסדרתי אני ...), ותחת זה מוצא מבקרי, שאני נכנס בוכוחים עם ר"י הלוי. בשעה שעל־צד האמת אין אני מתוכח אלא עם סופרי זמננו, שלא העריכו אותו כראוי (שהרי לא נעלם גם ממני, שהיה ר' יהודה הלוי רק בן־זמנו)—, אם בעל הבקורת ב„השלח" מרשה לעצמו עוות־דין כזה ואינו רוצה להבחין בין הרצאתי, שבה הרציתי את דעותיו של ר"י הלוי כמו שהוא ושהיא אוביקטיבית בהחלט, ובין הערכתי, שבה אני מעריך את הדעות הללו מצד טעמנו עכשיו, שהיא יכולה וצריכה להיות רק סוביקטיבית בהחלט,—לא אבוא עמו בריב על זה. כפי הנראה, לא שם גם הוא את לבו, כשאר מבקרי מאמרי, להבדל שבין הרצאת החזיונות ההיסטוריים־הספרותיים ובין הערכתם. יכול אני להבין חזון היסטורי או ספרותי ולדעת גם את סבותיו, ואף־על־פי־כן יכול וגם צריך אני להעריך אותו החזון אחר־כך מצד הנאה והמגונה שבו או מצד הטוב והרע שבו על־פי התיחסותנו אליו עכשיו. כל מה שהיה—מוכרח היה שיתהוה, אבל לא כל מה שנתהוה ראוי היה שיתהוה על־פי הערכתנו שלנו. היו גם מסעי־הצלב, גם אינקוויזיציה, גם ליל בר־תולומיוס. כל אלה הם עובדות היסטוריות ומתוך כך—גם הכרחים היסטוריים. כלום אין רשות לנו ואין גם חובה עלינו לשוב ולהעריך את החזיונות הללו לפי טעמנו שלנו ולהוציא משפטנו עליהם? יכול אני להבין את ר"י הלוי והשקפותיו מצד זמנו ומקומו, אבל אין זה מעכב בעדי להעריך אותן ההשקפות „אליבא דידן", מתוך הכרתנו והרגשתנו עכשיו. שהרי

אין הערכתנו והתיחסותנו לחזיונות ולנושאים היסטוריים ידועים שוה בכל הזמנים. גם התיחסותנו ליעקב אבינו, למשה רבנו, לר׳ עקיבא ולרב פפא אינה זו עצמה, שהיתה לאבותינו ולאבות אבותינו, ואילו הייתי רוצה לבקש „הסכמות״, הייתי מראה גם על משפטו הקשה של שד״ל על הרמב״ם, שבודאי גם הוא אינו מתאים להערכת אבותינו. ומה נשתנה ר׳ יהודה הלוי מכל אלה?

יכול הייתי להשיב עוד על כמה מטענותיו של המבקר *), שאין אני רואה ברובן אלא התגדרות במודרניות וב„צעירות״ בשעה שבאמת אין שום סבה להתגדרות זו, שהרי סוף סוף כל אותה הכנופיא של ה„זקנים״, שהשתתפה בה„מאספים״, „כרם חמד״, „השחר״ ועוד, היתה מלאה חכמה ודעת ואיך שהוא אין להתבייש כלל בחברתם של שי״ר, שד״ל, יש״ר, רנ״ק האב והבן, ואפילו של סמולנסקין וד״ר רובין ...

אבל כבר אמרתי, שאין התשובה על בקורת מאמרי תכלית מכתבי זה וכמו שהתנהגתי עם מבקרי עד עכשיו אתנהג אף להבא: „אמתין עד שיתבלע דמם ויתמלאו חרטה״ ...

אבל מה שהביאני להשיב להמבקר הם דבריו המוזרים, שהוא אומר (עמ׳ 361), שבמלות „איזה לבלר ועסקן צבורי״ נתכוונתי כלפי „אחד־העם״. נגד דבה כזו אני מוחה בכל תוקף. לא היתה כוונתי במלות אלו אלא כלפי הלבלרים הלאומיים והעסקנים הציוניים מטפוס ידוע, שבשעה שהיו מזכירים לפניהם את שם הרמב״ם לשבח היו מעקמים חטמם, כמי שאומר: „הרי לך גם כן יהודי! עדיין הדבר מוטל בספק, אם היה לאומי כדבעי״. וביחס לזה ציינתי בתור מראה־מקום את המאמר „שלטון השכל״, לפי ששם מזכיר „אחד־העם״ את הטענות הטפוסיות של אותם הטוענים. ובאמת הרי אי־אפשר להזכיר בלי גועל־נפש את כל הפולמוס הזה ע״ד הרמב״ם ולאומיותו ויהדותו. כאילו נצרכת באמת הרשאה מצד איזה עסקן או סופר ציוני מפלגתי כדי להכנים נפש יונית זו לקהל ישראל!—. על טפשות זו הבעתי את צערי, כעל כל אותה הנטיה הזרה שנתגלתה בספרותנו בזמן האחרון לבזות את החכמה ואת הדעת ואת כל תלמידי־החכמים, שעמלו בתורה ושקראו ושנו הרבה, וביחוד את בעלי שלטון השכל—אין לך עתה שם של גנאי יותר מ„ראציונאליסט״ ר״ל!— וביחוד את המיוחד שבהם, את הרמב״ם. הרמב״ם למה? למה כל אותו ה„באלאסט הכבד״, הנקרא „חכמת ישראל״, בשעה שאפשר לצאת ידי חובתנו בציור אחד של צעירי המספרים החדשים?... וכלום פלא הוא זה? זה דור שלם שרים שירי־הללויה להבערות, לעם־הארצות, לה„עממיות״ החסידית, — כלום פלא הוא זה, שבאנו עד הלום ושהגענו עכשיו גם לידי טשרנוביץ?

---

*) בנוגע ל„הקריאה הצרפתית״ שבמאמרי, שהזכיר המבקר ולגלג עליה (עמ׳ 362), אני מעיר בזה, שבתוצאה המיוחדת של מאמרי „ר״י הלוי״, שיצאה עוד לפני חדשים אחדים, נשמטה קריאה זו—ולא מטעמו של המבקר (לפי שבאמת דעתי כך היא, שהאשה מלאה בכל הספורים המי־תולוגיים הללו תפקיד מיוחד), אלא כדי שלא יחשדני הקורא בהטעמה יתרה לשם איפקט.

ולפי ש„א ח ד-ה ע ם" הוא אחד מן השרידים היחידים מבעלי שלטון-השכל, שכל-כך אני מוקירם ומכבדם, ולפי שעם כל חוסר-אמונתי בהצלחת רעיונו המרכזי אני מוקיר ומכבד אותו מאד בתור אחת מן הטבעות בשלשלת-היוחסין של נושאי היהדות ההיסטורית ומכיר אני, שהשפיע באופן כל-כך מכריע על התפתחותה של היהדות החדשה, — לפיכך היה צערי מרובה מאד כשהביא המבקר ב„השלח" את דבתי רעה נגדו. אני מבקש, איפוא, מאת המערכת להדפים את מכתבי זה, והיה בי לעד, כי רחוק אני תכלית ריחוק ממחשבה זרה כזו, ששם המבקר בפי, ואחר כוונת הלב הם הדברים.

ברלין, אוקטובר 1908. ברגשי כבוד

ש"י איש הורוויץ.

שנה אחת.

(רשימות).

מאת י. ח. ברנר.

פרק טז *).

מימי השבועה.

מעין אותה החשכה הכפולה, המתגברת, אשר בטרם בקר, היה באותם הימים שלפני ה„בחינות", שאחריהן באה ה„שבועה". אמנם גם אחרי השבועה לא היה אור מלא ולא הוקל הרבה; כי אז החלו ה„פקודות" של הקומנדיר הבריגדי, נציב הדיביזיה וגבוה מעל גבוה, אותן הפקודות-הבקרות עם המהומה הנוראה שלפניהן והחפזון האיום וצחצוח הקשתות ונקיון הבגדים וקבלת הטעינה והוצאת כל הכבודה לראוה והפקידים המשונים והמכות המצלצלות וההכנות שאין להן סוף, אלה ההכנות הממושכות העושות את ההויה לשלשלת אחת של יסורים ועינוים ופגעים מרבה להכיל. כן, אור לא היה, ואי אפשר היה לו שיהיה, אולם התקוה לאור, לבוקר, ליום היתה. קוו החיילים הצעירים מאליהם וגם איוואניוק וסיוויליץ דברו באזנידם השכם והערב, כי הנה הבחינות והשבועה העבורנה, ואחר כך–הליכה לעבודה אל השדה, לבנות אהלים. אחר כך–הרי הם חיילים ישנים, דומים לכל, ולפיכך צריך לעת-עתה לשנס את המתנים, לעבוד במסירת נפש. Подтянись

הזמירות בערבים לא נשמעו, ובמקומן באו למודי התורה שבעל-פה. – וויליץ עבד בכל כחותיו והיה מלמד, שבשעה שהשר שואל איזו שאלה, דרוש לענות לו מיד ובקול רם, אעפ"י שאינך יודע מה לענות, ובלבד שלא השתיק ותביט בפניו כגולם. הם בעצמם אינם יודעים הרבה! – לצורך השעור היה מתיר לו איזו קלות ראש בנוגע לאופיצירים–נו, מה יודעים הוד אצילותם פורוציק ליווקיבסקי? כזב, איפיא, שקר, ובלבד שתענה להם דבר מה, ובקול רם! שימת לב–בקול רם! לצרות צריך... Знаешь, не знаешь, ори на всю

להוראותיו של סיוויליץ נספחו כרין צירך שעה גם הוראותיו של איוואניוק, שעם הישנים לא היה לו מה לעשות, ושניהם עבדו לטובת הלגיון וארץ המולדת. ההכאות המשונות נתרבו, ואירע הדבר, שדוקא סטחורשציץ איש החיל נתקל באקראי באיזה מקום, ומשום כך קבל נגיפת-יד מאת איוואניוק עד שנפל ארצה נפילה

---

*) עיין למעלה, עמ' 393.

שיש בה סכנה, והנוגף הלבין כסיד... היו מוצאים את כל הגונדה אל הכבר, וגונרה היתה מתחרה בחברתה. יצא אפילו ה„פלדפבל שלנו" מגדרו פעם אחת והלך בראש הגונדה כשרלילו מתנודד עליו וחרבו מתנודדת בנדנה, מפני שלא היתה צמידה עליו היטב. נתרבה רוח „הרציחה", ועד החיילים היותר נוחים הגיע. „אינכם רוצים, בנים יקירים?!—היה סיוויליץ מתגרה במשועבדיו, כשאיזו תנועה לא היתה מוצאת חן בעיניו—אינכם רוצים לעשות כמו שמצוים עליכם, משחיתים, ראו, ירע לכם מעתה!... אינכם רוצים, אה? הבה, איפוא, ונראה, מ-רוץ!!!..." הצעירים האומללים, המתאמצים בכל יכלתם, בכל כחם, נפגעים ברגש ישרם, נפגעים ברגשם היותר קרוש, היותר מסור לעשות הכל כמו שראוי, ושרויי-זעה מריצה בלתי פוסקת, היו מאשימים בלבם את חבריהם, שהם בודאי העושים לא על צד הטוב, ואת עונם הם נושאים, ולפיכך היו דוחפים בהולכים לפניהם באיבה נצחת, באיבת נקמה. בלילה היו הכל גונחים מעצמת הכאב שברגלים, והרוח הרעה, הקזרנית, הרוח הרעה ב מ קו ר ה, שרתה על השנה. שום חשבון מעין זה, שהרי ע"י הענוים הללו יחלשו החיילים, וביום הדין לא יוכלו להתראות כבני חיל—חשבונית כאלה לא היו. בעיקר הדבר, הלא לא היו הבחינות הבאות מעין אלו שבאיזו אוניברסיטה, ומעולם לא נשמע שיפסול מפקד הלגיון איזה איש-צבא צעיר ויאמר: לא עמד זה במבחן, לכל היותר, גונדה שסרחה—ניזפין בה בפקודת-הערב וכו'. כאן היתה רק בחינת: מכיון שניתנה רשות למחבל. כאן היה רק פתחון פה בשביל סיוויליץ וחבריו לגבות חובותיהם ולמלא תאות-הענוי שלהם: יום הדין הולך וקרוב! אם לא נמצא חן בימי הבחינות—ואבדנו! הנה אשתקד „נפלה" הגונדה הט"ו בבחינות, ולאחר זה, בשעה שהכל נפשו מעמלם, היו הם יוצאים יום יום אל המערכה, הקושי והבושה—מי יביעם.

אותה המדה שבבחינות והכנותיהן היתה גם בכל יתר הפקידות מצד השרים העליונים וההכנות אליהן. אימת בקורים והטלת האימה היו קשות מן הבקור בעצמו. בשעה השלישית לפני אור הבקר היו משכימים ומגרדים את קרקע הקסרקטין, מיַפים ומסַדרים, מנערים את המורנים, עושים סדרים בארונות האגפים, בתיבות היחידים (שמא יפתח הוא, הגגרל הבא, איזו תיבה וימצא דבר שלא על על מקומו ונמצא הכל אשמים, הכל אבודים!), רצים אל בית האוצר ומביאים בגדים חדשים ומחלקים איתם לכל אחד ואחד ומפקדים לתפור ולהקן כל הדרוש תקון, מבליטים את הלולאות, משַפים את טסי החגורות, מביאים את הזוג השני של נעלים ומצחצחים אותם, מביאים אמתחות-המהלך וממלאים אותן: כתנות, תחתונים, כלי-הצחצוח, חמש ליטראות של חתיכות הלחם החריבות, בכדי להראות לו, שהאנשים יודעים מה לתת לחוך שקיהם. מסתדרים ונבדקים ומקבלים חרפות והכאות ונפזרים, ושוב מסתדרים ונבדקים ומקבלים חרפות והכאות. הכל יודעים, שהשר אפשר שלא יבוא לגמרי, ואם יבוא יסתפק בכניסה וב„שלום, אחים!"—ויצא. הכל יודעים, שהשר יודע, כי המאכל הטוב והסדר והנקיון, כל זה נעשה רק לכבודו, ומיד לצאתו, ישוב הכל להיות כשהיה, אלא שהוא רוצה שירמוהו וצריך לרמית. ברם, איש אינו חושב על זה, ואי-המחשבה שבדבר מגדילה מבלי משים את ההיפנוז האיום, את הבלבול לשם סדר, שאין דוגמתו...

מעין אותה הקומידיה היתה גם בהלמודים ע"ד ההתאיננות וזכות-ההתאוננות—ענין היום. חייל שעשו לו איזה דבר שלא כהוגן, שלא כדין, הרשות בידו להתאונן

לפני השר הבא לבקר. מובן, מוסיפים בתוך כדי דבור, חייל טוב לא יתאונן לעולם. חייל טוב צריך ומחויב לקבל הכל באהבה: קור, רעב, הכאות. ומעשה באחד שהתלונן, וצוה השר ליסרו על זה. אולם אם החייל רוצה להגיש קובלנא, צריך הוא לספר את הדבר לשרו הבלתי אמצעי, להיופרייטור; היופרייטור ימסור הדבר להאונטר־אופיציר וכו׳ וכו׳.

–סטחורשציק! הגד! המותר לחייל להיות איש־תלונות?

–בשום אופן לא, האדון נְשֶר־פֶּ׳צֶר, אסור.

–אסור. שב.

–קונשין! ואימתי רשאי אתה להתאונן?

–רשאי להתאונן, אדוני האונטר־אופיציר? כשאני מספר לשרי הבלתי־אמצעי.

–כן. שב.

איוואניוק, שהכה את סטחורשציק אותה המכה המסוכנה, משליך עליו, מכל מקום, מבט בוחן ושואל:

–אבל האם טוב הוא, ילדים, כשחייל מתאונן?

–בשום איפן לא!–עונים הכל פה אחד–בזה אנו עושים רעה לעצמנו.

–־עה לעצמכם!–ממלא איוואניוק–מבינים אתם? השרים טובים אלינו, ויש לנו הרשות להתלונן, אבל השמעתם מימיכם כי יתלוננו. לא שמעתם! השר בא: כל תלונה אין?–בשום אופן לא, הוד אצילותך הרמה!–בני־חיל!–שמחים להשתדל, הוד אצילותך הרמה! הנה ימי הבחינות באים. יעברו נא דק הבחינות...

ויום הבחינות בא וגם עבר. הוציאו את כל הגינדות אל הככר הרחבה אשר בסביבת הקנצלריה של הלגיון והעבירו אותם במרש צרמניולי אחת ושתים. באב־הרגלים נתנדף לאותה שעה וכל כחות הגוף והנפש נמתחו למצא חן, לבלי לבזות את כל הגינדה, אל יפתח פה לשטן, ולהענש על זה. נגש מוזשאיסקין, מפקד הלגיון, אל הגינדה הי״ד. רתתה הגונדה, וזרבנוב הבטליוני הולך אחרי אדונו וקורץ לגונדה בעיניו, כלומר: לוו את המפקד בעיניכם, לוו את השר בעיניכם. עבר מוזשאיסקין את כל השורה ושב. התחיל לבחון בתורה שבעל פה. נגש אל טרנופוב. „אבדנו!״–חלף צל בעיני סיווילוק המורה–„דוקא אל זה הגולם הואילו כבוד מעלתם הרמה לגשת. השדים נשאוהו דוקא אל טרנופוב!״

–ומה אתה עושה, אח,–התחיל מוזשאיסקין לבחון את טרנופוב–אל תירא מפני... ענה במנוחה. נו, מה אתה עושה, כשאתה, נו, הנה, למשל, עומד עַר בחוץ, ואיזה רע־מעללים נגש אליך ומתחיל מדבר עמך. נו, דברים רעים...דברים שטותיים... נו, נגדי, נגד שר־הגינדה שלך, כדומה למשל, נו מה היית עושה עמו?

–הייתי אוחזו, הוד מעלתך הרמה, והייתי מוסרו אל הממונה, הוד מעלתך הרמה.

–טוב. ואולם כיצד היית מתנהג אלמלי אותו הנבל, נאמר, זשיד, למשל, סטודנט, חזק ממך... או מדבר על לבך... דברים שטותיים, כמובן... איך היית מתנהג אז?

–הייתי דוקרו בכידוני, הוד מעלתך הרמה.

–שפיר, בן חיל!... נו, מרוע אינך עונה?

אנטרופוב שב אל עצמו:

–שמחים להשתדל, הוד מעלתך הרמה.
–קפיטן מיכיילובו--פקד מפקד הלגיון– הובילו את הגינדה שלכם הביתה.
- שומע אני. הגונדה! הימי-נה!
והגונדה הי"ד שבה לביתה צהלה ושמחה.

החיילים הישנים המתינו בקוצר רוח לתיצאת הדבר. מצד אחד היה רצונם, שהטירונים יכשלו בבחינות, בכדי שאפשר יהיה יותר להתעמר בהם. מצד שני חסו על כבוד הגינדה–על כבודם.

–נו,- ספר סיווליץ בהתלהבות לא רגילה–חושב אני: השדים הובילוהו אל טרנופיב. זה יחולל צרות לנו.. מקשיב אני: מה הוא שואל אותו... שאלה לא מצויה... לא למדנו את זה בכלל.. אלמלי היו שואלים אותי, לא הייתי יודע מה לענות, באמונתי! אבל לא... בן חיל, טרנופוב, בן חיל! רק „לענית" שכחת... לענות „שמחים להשתדל".

המורה ותלמידו--שניהם ברקיע השביעי.

לעת ערב יצאה הפקידה: הצטינה הגונדה הי"ד!

וכעבור יומים בא גם יום השבועה, ושיב אותה הככר ושמלות חדשות ותכונה רבה. הוציאו את הדגל בעצמו, דגל הלגיון! הבדילו בין פרבוסלבים, קטוליקים, יהודים, מחמדנים. באי כהני כל הדתית. הסתובבו אופיצירים וגלחים ברב פאר והדר. ביניהם נראתה גם צורתי המדוכאה של הרב-מטעם, היהודי עם הביבליה המכורכה שבידו. הכל דרשו בגודל השבועה ובקדושת חובתה, והוציאו אמרים, שהחיילים היו מחויבים לחזור עליהם מלה במלה. אנחנו... אנחנו... נשבעים... נשבעים... שלא... שלא... נחלל... נחלל... אח... את... השבועה... השבועה... גם הוא, הרב היהודי, הוכרח לדרוש ודרש, אלא שאצלו לא יצא הדבר כל כך בטוח, כל כך חזק, נשמעה ברור התרמית שבנגינת קולו והוכר מצבו הקשה. החיילים היו נכנעים ושלוים כבכל הימים. על ערך השבועה לא הגו ולא דברו, אל כל ה„פרוצידורה" התיחסו כאל כל „פאראד". בשעה השניה שבו אל הקסרקטין אחרי השבועה רעבים, ריקנים, מושבעים, ומינץ העמד עֵר, כשהוא כבר אחר השבועה. נעימה היתה אותה עמידה. איש לא שלחו לשום מקום ושהות היתה לחשוב אותה המחשבה היחידה.

פרק יז.

מחוץ לעיר.

רשמי החיים אשר באהלי הקיץ בשדה היו חדשים. התקויות להקלה, לאויר אחר ול„קורס" אחר, לא נתקיימו, כמובן. חופש השמים והטבע, חמימות ואור השמש ממעל ונעימות ירק הדשא אשר מתחת–כל אלה הבליטו עוד יותר את השעבוד הרע, הבלתי מושכלי, את השלטון הקשה, הסוסי. יום יום היה שחר עולה, ומסביב--סביב היה דבר אשר אין לו שחר.

באותו שדה חנו שני הלגיונות מן העיר ב. ושני לגיונות מן העיר ג. הסמוכה–ארבעה לגיונות, דיביזיה שלמה. על ידי אחדות הדיביזיה הורגש עוד יותר אותו הכח האיתני, המילטרי, הכח המדכא, הממית.

נמשכו, נמשכו, הלאה, הלאה, הרחק, הרחק שורות־האהלים של בעלי הכובעים השונים עם הפסים האדומים, הכחולים, השחורים והלבנים. גונדה, גונדה על אגפיה ופלגותיה, הלבינו יריעות־הבד והובלטו ראשי היתדות. מלפנים השדרות היה שדה, אשר עשביו נדרסו בצעדי לגיונות, ומאחורי השדרות–„השורות האחרונות", נהר שוטף ובורות ושיחין חפורים בידי אנשי צבא, אֻרוות הגונדה שלא מן המערכה, בית הזוללים הזמני, המבשלות והמרפסית לאכילה, הבופט הלגיוני, בית־הסוהר האַוְנָתִי.

שלש־ארבע פרסאות הבדילו את האַוְנה מן העיר, ולא היו הולכים לשם אלא לעבודת־המשמר. בדרך היו חֲנָיות נעימות על פני הדשא, חניות שלא היו עומדים ועוזבים אותן, אלא מתוך גע'ה כפולה של ראש־הסיעה. מפקידה לפקידה היתה מחצית גונדה נשלחת ל„מקרה בערה". ואז היה חינים מעת־לעת בעזרת הגונדה. העזרה היתה ריקניה, תיהה, מעלה ריח של סיד, וכמו כל דבר חרוב, עזוב, היתה גם היא מעלה מחשבות סידיות על העדר והשתנות המציאות. הרי זה לא כבר נסר כאן כל כך ברמה קולו של סיוויליץ: „על העקב הסתיבב, על העקב! שכם אחד! שכם אחדו"– ועכשיו... עכשיו לא היו מוצאים שם אלא את סילוקיב הצייר, חביב הפלרפבל, שנשאר לשמירת־הקסרקטין ואשת הפלדפבל הרכה והרחמניה, שהיתה עיברת מסביב לאצטבאות הערומות עם סל נצרים וקשואים בתוכו.

יום היציאה מן הקסרקטין אל האונה הוחג, כמובן, ברב תכונה וטרדה, ככל הנעשה באותו מקום. התכוננו לזה, על פי הפקודה, ימים שלמים והעבידו את האנשים עבודת־פרך. בא היום–והלגיון יצא בשירה וזמרה ומתופפים לפניו. הביטו בריות סקרניות מן המעקות והחלונות. ילדים ונערים נשאו רגליהם מכל הצדדים ועלמות ושפחות הסתובבו מסביב עטופות במטפחות וניהרות. החיילים צעדו באון, בקושי, בגודל לבב, והחיים נחלו את נצחונם. הורגש, כי כל הדבר הוא כמו שהוא צריך להיות, על צד היותר יאה ונאה לבני אדם וחוה.

התפללו לאלהים חי וערכו קידות ומנגינות בשעת הצגת הדגל. גלח שמן־עורף ועגיל־פנים מלא את חובותיו באמונה. נצחון החיים היה מלא; הורגש, כי מלוי כל סעיפי ה„אוסטאַוו" בדיוק הרי זה הדבר החשוב היחידי, הדבר שאי־אפשר להתקיים בלעדיו.

נתפזרו החיילים על פני אהליהם–וגשם שוטף היה בארץ. טפטפו הגשמים מבעד היריעות. החיילים התכסו באצטלאותיהם האפורות והגו: „הקשתות... הקשתות... צריך יהיה להפרידן פעם יתרה..." על זה שהטפטוף ישנה עוד לא פעם–לא חשבו.

בגימנסטיקה לא עסקו יום ויום בלמודי הצבא בשדה, אלא מזמן לזמן. כנגד זה היו פקודי־הבוקר יותר מדויקים מבחורף; שמו לב ביותר אל הקשתות, וליטחנינקה, שבינתים נהיה לאונטר־אופיציר וקבל את האגף הרביעי במקום יאשיק, שנתמנה לראש בבית המאפה, היה אחר פקודי־הערב מצוה לנכנעיו להסתדר מאחורי האהלים, והיה, בחקוי להפלדפבל, מגיד מוסר באזניהם ומזכיר להם את הקשתות, הקשתות... שהרי חייל בלי קשת–מה הוא?

חייב חייל לאהוב את הקשת יותר מאת עצמו, לדאוג לקשת יותר משהוא דואג לעצמו...

תורה שבעל פה לא נהגה ג"כ באונה, אלא אם כן היו הגשמים טורדים ואי-אפשר היה לצאת אל המערכה. אז היה סיווילין מאסף את הכל אל תוך האהל אשר הוא שוכן בו ומתחיל לחזור על כל מה שדבר מאה אלף פעמים. מה הוא איש הצבא? מה הנה חובותיו של הער? באיזו רוטה אתה עובד? מה שמו של שר הרוטה? פעם אחת נסה מתוך הספר לדבר גם על חיבת המארב בשעת מלחמה, אלא שלשונו הכשילו, וכלו הפיק בערות שלמה, ומיד מצא תואנה להפסקת הענין.

כחו-גבורתו של סיווילין, בכלל, נתמעט במקום הזה. השפעתו כאן היתה כבר—לא הא. הוא היה אמנם שר האגף השלישי כמקדם, אבל טירונים לעשות בהם כטוב בעיניו—לא היו לו עוד. ממושל בכפה, משליט גמור, נהפך לממונה פשוט, ממונה כשאר ממונים, ולפיכך, בכדי שלא להדמות אליהם בכל, יש שהיה בוחר להיות חבר למשועבדיו ובעתות הפנאי, ממציא לשום זה משחקים שונים: מעמיד את אגפו כנגד אגף ראשון, שורה מזה ושורה מזה, ציוחת „אשור", „הוראו"—ויד איש ברעהו. זה מושך לכאן וזה לכאן. מי ילכיד? סיווילין בעצמו בראש המושכים.

יש שנדמה, כי הוא בעצמו כאילו רוצה להנפש מעט וגם לכפר קצת את פני מעוניו על כל דמם אשר שפך. יוצאים ללמודי-המערכה בבוקר. מחכים לאופיציר שיבוא, והוא, סיווילין, מצוה בינתים: „אל תעמדו כך, אל תעמדו בטל, התרגלו בקליעה אל המטרה, התרגלו"... לפעמים הוא מוסיף אפילו: „הוי, נבלים! סוררים!" אבל כל זה כבר לא באותו הקול, החרפי; כל זה הוא כבר כמעט בדרך חבה...

— עכשיו מה אני?—היה סיווילין מדבר ברור בהיותו מבוסם קצת—עכשיו הריני רץ בשורה כמותכם... עכשיו האדונים האופיצירים ג"כ אתנו... האדונים האופיצירים—לא האח שלנו... האופצירים! מי היה ב„הברקאות" שלהם? מי ראה, מי ומי באים אליהם מן העיר? נקבות, אחים, נקבות... הלולא וחנגא, ימים כלילות... וגם אלה רצים... גם האדונים האופיצירים רצים... חיים כדגים במים—וגם הם שופעים זיעה... עכשיו הוא עולמם של הרוכבים על סוסים, של העליונים...

ואמנם עולמם של העליונים היה—של השטב-אופיצירים. וממדרגה למדרגה היו עולים. בתחלה גונדה, נוגדה לומדת לבדה; כעבור שבועים—למודי הבטליונים; באמצע הקיץ החלו למודי הלגיון; אח"כ-הבריגדה; בסוף הקיץ „למדה" כל הדיביזיה ביחד; בה„מניברות" התאחדה ונלחמה בדיביזיות אחרות של הקורפוס. הצד השוה, שהאצטליות הנודפות לחות מתיבשת מקיפלות והכתנות הלבנות המרופשות נפוחות בזיעה מדריכה, מסבוב ומריצה...

קשה היתה ההשכמה בבוקר. עיפות הגוף וקרבת השדה הטילו שנה עזה. ביחוד קשה היה מעת שהתחילו היציאות אל היריה, והיה צורך להנער בשעה השלישית אם הוזמנת לצאת עם „האינסטרוקטור" להעמדת המטרות והאימנות שמאחריהן. אולם, בכל אופן, היתה בכל זה גם איזו נעימות, איזו מרחביה, אשר השכיחה את אימת החורף של הקסרקטין, את אימת הטירוניות. בפרט אם עלה

בירך להיות מאלה הנועדים אל „המוט", אל המקומות המועמדים מאנשי צבא לבלי הניח לאיש לעבור, בכדי שלא יארע אסון להולכי דרך ע"י החצים הנזרקים. שם במרחק קיל היריות, קול החצוצרות, הבדיקה במטרה, המשמרות השונות, ערמומיות זמיקיב הפלדפבל לרשום „חצים" לאהוביו ולגרוע משנואיו, התלהבותו של איבנוב ואבוד-חצים מצדו מבלי כל תועלת, התמכרותו החַיָּתִית של מיכיילוב לעבודה זו וקולי הצוח: „אחורים קיַשיים! למה אתם מעקמים את הקשתות?!", השגחת זרבנוב והסברותיו על מצב הרוח ומצב היעף, רער לב החיילים והתאמצותם הכבירה לבלי להחטיא את המטרה, הפרדת הקשת באופן מהיר, נחפז, על גב האצטלא, חסרון נעורת, חסרון שמן, צעקת האונטר-אופיצירים: „אל תגיפו את קני-הקשתות! אל תסברו קני-הקשתות!", יראה מפני מטר פתאומי, גיהנם, גיהנם. וכאן—המקום נסתר ונשכח מרגל ושוכב אתה לבדך עטוף באצטלא, חפשי לחלום כאות נפשך. מה נעימה היא השכיבה! מה נעימים החלומות!

אל למודי היריה „בחצים אמתים" היה בא, מוכרח לבוא, גם זילברמן, העובד-לרצונו של הגינדה הי"ד. הוא היה אדם אמיד וכותב פוליטונים בעתון פרוגריסיבי, אבל ליריה לא היה מוכשר כלל. איוואנוב, למרות זה שבעצמו לא ידע ביריה בין ימינו לשמאלו, היה משתמש באי-יכלתו זאת של „היהודי" לצערו, לבטלו, להזכיר בבוז את „כתיבהו" בסגנון: רק לזה „כבודו" מוכשר, לאיזו כתיבה, למריחה ע"ג ניר, אבל לא לענינים ממשיים! ופעם אחת, כשהוציא זילברמן עשרה חצים רצופים והחטיא את המטרה כפעם בפעם, נטל איוואנוב דין לעצמו ואמר לו: „אתה", כמו שאומרים להדיוט, אעפ"י שאין נוהגין ככה בנוגע לעובדים-לרצונם. זילברמן היה קטן, נופל באותו רגע בעיני עצמו כל כך, עד שלא השגיח בזה, נשך את שפתיו מכאב—ושתק.

האוכל באונה היה הרבה טוב מאשר בחורף. אוכלים היו ביחד במרפסות, מקבלים את התבשיל בסדר, איש אחרי רעהו, בהשגחתו של הפלדפבל המפקח ולפעמים של סגן המפקח על הלגיון—האופיציר—ומנת-בשר היו נותנים לחיילים בכל יום ויום. קול התפלה היה איתן, קול של לגיון שלם בעת ועונה אחת. Накройсь! (כסה ראשך) היתה נשמעת בסופה מלה יוצאת מפי האופיציר, ולא היה נודע, אם פקודה היא זו או ג"כ דבר השייך לתפלה.

לבלבו ופרחו האילנות אשר בינות למשכנות האופיצירים, לבלב ופרח הניר המשתרע לפני אהלי החיילים, ובתוך האהלים התגוללו המזרנים הרקים, המעוכים, העלו צחנה ובאשה השמיכות המזיעות ופרחו... פרחו ה„גנבות". לעתים קרובות היה האהל עזוב מאיש, וניתנה האפשרות לקיריי הפולני, ליאטשקובסקי וחבריהם להצטין במעשיהם. למעשה הגנבה היה שם מיוחד באותו מקום, שם משאל מ„מקצוע" ידוע, שאינו יכול לבוא בדפוס כצורתו. לאחר המאורע, מאורע הגנבה, היו מוציאים החוצה את כל הארגזים, עושים בדיקה, וזמיקיב הפלדפבל היה מטיף תוכחה. כשהדבר הגנוב היה חשוב ביותר, היה הענין מגיע גם עד אופיצירי הגונדה, ברם מעולם לא נשמע, שישלח איש-צבא רוסי לבית-אסורים או כי יענש קשה בעון גנבה. עונשין קשה היו בעד אי-הקשבה, בעד הליכה אל העיר שלא ברשות, בעד אי-זהירות בעבודת השמירה. בעד אי-הקשבה קלה, התגנבות אל העיר וכיוצא באלו היתה הזכות ביד האופיצירים

לשלוח אל בית־הכלא הלגיוני לישיבת־יחיד וללחם־ומים, בלי כל משפט אלא באמירת־פה גרידא. ישיבה לזמן מסוים, מחמשה עד שלשים יום. בעד אי־זהירות בעבודת־השמירה, ואין צריך לומר בעד שינה על המשמר, היו מוסרים „לדין" ומעניש בבית־הסוהר הצבאי, בבטליון דיסציפלינרי, עד שליחה לעבודת פרך. קדוש היה גם הקנין הפרטי של הרשות, ועליו היה יותר מדקדקים. אולם גנבות שבין החיילים גופא, בין איש לרעהו, „גנבית ביתיות" כמו שהיה זמיקיב קורא להן — אלו היו מעשים בכל יום ובכל לילה. החקירות והדרישות היו רק לפנים, והגנבים לא נמצאו אלא לפרקים רחוקים מאד ובאופנים בלתי מצוים.

הרפיון העצלותי שרר בכל דבר במדה אשר לא תאומן אם תתואר. להשלח לעבודה נחשב בין העונשין היותר חמורים, אף על פי שהעבודה באינה לא היתה קשה כלל. ולדבר שהיה יכול להעשות בידי שני פועלים היו שולחים עשרים, שהיו משתטחים על פני העשב שעות ארוכות בטרם שיתחילו לנקוף אצבע. גם היו מוצאים תחבולות שונות ומחוכמות להמנע מעבודה והיו ממציאים מצדקאות נפלאים ואמתלאות משונות. לא לחנם היתה למלה האמתלא של איש הצבא!

על מינץ היו מאוסות רק שתי מלאכות: נשיאת שקי קמח מבית האוצר אל בית המאפה וכבוס הלבנים. הראשונה מפני קושיה, שהיא לא לפי כחותיו, והשניה—מפני הלחץ והרחק שהיה במקום הכבוס. אולם בכלל היתה לו העבודה שבאינה—חפירת בורות קטנים, נקיון השדרות, קצירת־העשבים—למשאת נפש. בעונג מיוחד היה נוטל את האלנקה והולך אל „השורות האחרונות". שם היה מחטט בכיבים ומשוחח את החיילים על מהות העבודה בצבא, שומע את דעותיהם והבעת דעותיהם, וחבה יתירה נודעת לו לעבודה זו, שרק על ידה יכול היה להפטר לפעמים משמיע את צפצוף קולו של הבטליוני זרבניב, כשהוא רוכב על סוסו הלבן ובפיו חסר־השנים וברגש הנאה שאין דוגמתו הוא טובע ומטביע מאות אנשים באגם של תניעות אין דעת במי. השמיע צעד! השמיע צעד! בשמאל! בשמאל! אט־דוואַ־טרי! אט דוואַ־טרי! בשמאל!

מינץ אהב ביותר גם את עבודת השמירה, ביחוד את השמירות הקלות, בלי קשת, שעל יד העצים, על יד הבארות, על יד הספינה שבנהר. עת־השמירה, חצי מעת־לעת, היתה משתפכת לגוש אחד, שאין לו ראשית ואין לו תכלית, וכל שעמום, וכל קיצר־רוח לא היה. אפשר לישון־ישן; טובה השנה ובריכה. לא—ג״כ טוב. אין כלום בעתיד, אין לאן למהר. חובת־השמירה, שנחשבה בעיני כל החיילים, וביחוד הממונים, לקללה רובצת, להדבר היותר קשה בחיים, היתה לו לאחות גואלת, לקו אורה, ביחוד בימי הקיץ.

פרק יח.

עבודת השמירה בחורף ובקיץ.

כתוב בספר המדריך: עבודת השמירה היא רבת־האחריות ביותר בשעת שלום. משמרות יוצאין: לשמור על רכוש הממשלה, לשמור על אנשים זקוקים לשמירה, לשמור על הסדר החברתי—ולנתינת כבוד.

אנשי חיל המשמר מוזמנים, איש איש למחנהו ולמקומו, עוד מבעוד ערב, משעת המפקד שלפני השינה. למלאות ידי חובתם הם יוצאים לפני חצות היום, מתלבשים כפי הדרוש ועומדים הכן במקום המיועד. הממונה לאותו יום על הלגיון, שפוגשים אותו בנטילת הקשתות „על המשמר!", יוצא ונגש לכל אחד ואחד בשורה. וזה שהממונה קרב אליו, קורא: אל משמר הלגיון, הוד מעלתך! אל משמר פלוני, הוד מעלתך!-מה המה חובותיך שמה?- מעמיק הממונה לשאול. החייל נבעת ועונה את אשר ישים אלהי-הזכרון בפיו הממונה מוסר את הפארולה בכתב לראשי המשמרות. כתום ה„פרוצידורה" החיילים מצטווים ללכת למקומותיהם. אז דם הולכים, באים, מחליפים את אלה מראתמול--והכל נוהג כמנהגו.

בחורף, מפני הצנה, אין התכונה של שלוח-המשמרות רבה כל כך כמו בקיץ. החיילים אמנם ממתינים שעה ארוכה בחוץ עד צאת הממונה, ובינתים הפלרפבל המפקח בא ובודק ופוקד לפתוח הקופסות, ומעיין בחצים ומחרף וגוער; אולם מכיון שהאופיציר יוצא, מיד הוא מרניש את הקיר על גבי עצמו ואינו מאריך בשאלות ובבדיקות. לא כן בקיץ, אז גם ההמתנה רבה, גם הבדיקה נמשכת, גם השאלות ארוכות. אז, בכלל, יש שהות. המשמרות מתרבים, משמרות האונה ומשמרות העיר. השורה ארוכה-ארוכה: משמר אל הדגל, משמר אל בית-התפלה, משמר אל הנאסרים, מפקח על בית-החולים, מפקח על בית החמין, מפקח על הקנצלריה, מפקח על בית-המאפה, מפקח על כל בתי המבשלות, מתופפים ערים, שומרי-לילה סיבבים בעיר ובמקומות הסמיכים לאונה, וכל העסק מקבל צורה של רב ענין.

המשמר היותר קשה היה משמר הלגיון, זאת אומרת: המשמר העיקרי, שמשם בכל שתי שעות מתנהלים החוצה אחד לשמור את אוצר-החצים, שנים- את בית-הנשק ואוצר הטעונה, ואחר לעמוד על-יד החלונית של הנאסרים. האונטר-אופיציר, ראש המשמר, היה תמיד מפחד מפני המקרים, שבהם כל המשמר יוצא „אל הזיון"! לאחר שהחייל השומר קורא „קאראול וואן"!, מפחד מפני בקורו של האופיציר הממונה, וכיוצא בזה, ולפיכך היה מדקדק, שיהא הכל כהלכה. שעה ארוכה היתה נמשכת המסירה-הקבלה של הבית, החפצים והנאסרים. היש במציאות כל הכוסות שברשימה? יש, אלא שאחת פגומה. האין איזה דבר אסיר אצל הנאסרים?-אין.-נעשה בדיקה; אין. האם הכל בסדר במקומות השמירה?-הכל.--ראה נא, המנהל, שתבדוק יפה שם. דייק בבדיקה. ראה נא, שלא יהא צריך להיות אחראי בעדך!

מן החללים הקטנים אשר בחדרים הסגורים היו מציצות עיני הנאסרים פעם בשויון-נפש ופעם בתקות-צפיה: שמא בא ראש-משמר טוב-מזג ולא יאסור על הסרים למשמעתו להגיש כום תה אל הנפשות השוקקות. הגשת-חמין היתה אסורה אפילו בשביל אלה שאכילת-תבשיל היתה מותרת להם, היינו שמאסרם היה מן ה„קלים". מאסר קל היה: אכילת תבשיל פעם בשני ימים ושינה על אצטבא חלקה, בלי מזרן. אולם הזכות לשכב על האצטבא החלקה לא היתה אלא בלילה, מבוקר ועד ערב היתה גם האצטבא מסולקה לצדדין וסגורה על מסגר, ולנאסר היתה רשות רק להלך ולשבת. לשכב על הקרקע ג"כ אסור היה.

משלים את ההרמוניה של שעולי הנאסרים העמומים, פהוקי החיילים הנתונים באצטלאותיהם, -ודומים לחומטים-חגורותיהם, קופסיותיהם ובשליקיהם, ראשי קני־הרובים החלודים מקרה וכפור, התגוללותם של היופרייטורים־המנהלים, שהרשות היתה בידם, לאחר שגמרו את משלחתם, לשכב באין מפריע, -משלים את ההרמוניה של כל אלה היה התיליפון שבבית המשמר. מכונה קולטורית זו, שהיתה לרוב מקולקלה כאן, נדמתה כאילו גם היא נעשית פראית בתוך האט־מוספריה המשונה, הפראית. טיר־טיר־טיר... החיילים לא נתרגלו לעולם להתיחס לזה בקרירות נפשיה. טיר־טיר־טיר...מי הוא המצלצל? וואשע בלאהאראדיע, לא נשמע דבר. מה? מה? לא נשמע... מפריעים ממקום אחר... מה יציה הוד מעלתו? לשלוח חצי גינרה לעזר הפ׳ליציה המקומית... חצי גונרה... שומע אני... אקיים... שומע אני...

החיילים היו שבים ממשמרותיהם קפואים וכל עוד רוח בהם. צריך לשתות תה, צריך להחם את המוליאר, מי ההולך? מי? מה--מתעורר היופרייטור--האני אלך להחם את המוליאר? ולמה אני דוקא-קיבל זה שהולך תמיד והוא הולך גם בפעם הזאת. הקיסמין לחים, אינם מתלבים. שופכים קצת נפט מן העששית. השמש בא ומרים קול זועות: את כל הנפט גונבים ממנו! החיילים קובלים גם הם: ריח נפט נודף מן החמין!

לישון אסור ביום-והרי הנמצאים בבית יושבים ומביטים אל מול פני הלהקה המת׳מדת, העתידה להעמיד מקרבה אונטר־אופיצירים, ששכנה היה בחדר שמעבר לכותל מימין ולמודיה בככר אשר לפני הבית. רדוסטוב, רדוסטוב, רדוסטוב-הנה גם רדוסטוב שלנו בתוכם. איזה מהלך! איזה צעד! חד־תרי! חד־תרי!

בלילה היו יושבים ומשוחחים ודנים בהענין הנוגע והמענין האחד: בתי ההפקר, שוכנותיהם ומבקריהן וכל המסתעף מזה: הריגות, גנבות, גזלות. תוכן אחר לא היה. ובעיקר, הרי גם סבת המאסר של רוב הנאסרים אשר פה היה אותו דבר. האופיצירים אמנם התיחסו ברצון אל מבקרי הבתים ההם, אבל דוקא כשהדבר נעשה בהיתר, בהרשאה ובלי כל פגימות. אולם הוה עובדא, ופלוני שב משם בחצות הלילה, פגש בליוּוקיבסקי ולא הראה לו אות־הכבוד, והרי הוא „יושב“. Нагорѣло...!

יותר קל ממשמר הלגיון היה „המשמר „היופריוטורי“, כלומר, שלשה חיילים ויופרייטור־מנהל על גביהם, שהיה נשלח אל מערת אבק־השרפה אשר בקצה העיר. הדרך לשם היתה אמנם רחוקה והשיבה משם ביום המחרת מאוחרה בשתי שעות, מקום המשמר הרחק מאדם־העיר ומהלך־אימים, ברם היא הנותנת: רחוק־המקום ומעוט האנשים גרם, מצד שני, שיהא הרוח השורר בבית המשמר אחר קצת, שוקט ונקי במדה ידועה. היופרייטור, בטרם שנתגשם חלומו להיות לאונטר־אופיציר, היה רוצה להתלמד והיה מביא אתו „אוסטאָוטשיק“ עם הזורנל „Досугъ и дѣло“, הספר היחידי בהביבליותיקה הגינדתית, והיה משתדל לקרוא משם כל העת, ושני החיילים שלא על המשמר היו שוכבים ביחד על האצטבא ומספרים זה לזה את האגדה הנצחית על הסוס־הנחש ובן־המלך הגבור. מינץ אמר פעם להקריא לפניהם מספוריו של גליעב אוספענסקי, אבל בני־גילו לא שמעו לו אלא דקים אחרים, אם לספורים-הרי ספורי ה„דאָסיג אי דיעלא“ יותר טוב לשמיעו!

מינץ חבב את העמק ההוא, מקום המערה, עם ההררים התלולים אשר מסביב, סביב ועם ערמות השלגים אשר תחתיהם. מכל האופיצירים הממונים על הלגיון לא היה מתעצל לבוא לשם בעגלה אלא אחד: אותו הננס המלומד מן הרוטה הרביעית, שכל שניו היו רקובות בפיו ושמפיו זה יז קצף. הוא היה עז כנמר ורץ כצבי לעשות רצון הגבוהים ממנו, והחיילים העריצוהו וספרו הרבה על ידענותו של זה, שלמד בבית-הספר השטבי-הגנרלי, ועל קפדנותו ועל דיקנותו ועל שגעונו. לא איש צבא אחד נמסר לדין על ידו. הוא אדם מסוכן. כשתרדמה נופלת עליך בעמדך על המשמר, והוא מוצאך במצב כזה, הוא מתגנב בלאט ומסיר את הכידון מעל קשתך—והרי קצך בא.

לנקש בקשת אסור היה במקום ההוא, גזרה שמא מפוזרים שם איזו אבקים ותתפרץ בערה. מינץ היה עומד ומנקש בהנאה רבה כל אותן שתי השעות הממושכות. ואולם פעם אחת בתקופת טבת, בין השעה הראשונה והשלישית בלילה, ליל קרה עזה, עמד מכווץ באדרת הכבדה ולא נקש. המפקח על הלגיון היה אותו הננס ונתירא הוא, שמא יבוא זה פתאם וישמע את נקושיו. הקור חדר אל כל אבריו וגידיו והבעתה היתה ממנו והלאה. הוא הסיר את קנה הרובה מעל שכמו, נתנו אל ארכובותיו, ואת כפות ידיו שם אשה בשרוול רעותה. הרוח היה מעבר לסוכה, והסוכה היתה לו מערפו. העבים שכנו כדור ממעל וכוכבים לא היו. אז הוציא גליעב אוספענסקי לשון מבין זקנו המפותל, המסוכן, וישלחנה ישר אל זקנו של אותו הזקן: כתוב אגדות בשביל ההמון, כתוב בשבילו, שוטה! איתו הזקן לא ענה—ומינץ פקח את עיניו וינועע בידיו הקפואות, הבלתי משולבות. חום בהלה עבר את כלו ופחד לילי, פתאומי, נקב את חזהו ממעלה למטה. מי שהיה צריך להחליפו לא בא עדיין, זמן עמידתו נדמה לו משום-מה לאיזו יובלים חולפים. החליל היה תלוי עליו והקשת בין ידיו לא היתה. כפות רגליו ניתנו על גב מחטים ונתקעו בשלג ופרפרו בו. ביניהן היתה מוטלה קשתו №183,576 והכידון לפניה. כהרף עין הרימה והיא לבנה כשלג.

— — — — — — — — — — — — — — —

עֵרֵי הגונדרה—בימי הקיץ יוצאים שנים: האחד סובב הולך מסביב לאהלים ובתוך האהלים ומפקח על הסדרים; השני עומד על פני השדרה שמלפנים, פניו אל השדה וחובתו היא למסור בקול רם שאין למעלה הימנו את כל הפקידות היוצאות מפי הפלדפבל המפקח: צא אל עבורת-המערכה! צא לארוחת הערב! צא למנגינות! צא לנקות את האונה! צא להשיג מים חמין! הצוחה צריכה להיות כל כך רמה עד שישמענה הער השני ויצוח גם הוא, ועד שישמעו כל האנשים אשר באהלים וב„שורות האחרונות". ביחוד קשה היא חובת-הער בימי הקיץ, זה של העומד מלפנים השדרה, מפני שהוא צריך להביט תמיד בשבע עינים, אם אינו עובר אחד השרים, שלכבודו צריך לצעק: המפקחים אל השדרה! המפקחים של הבטליון הרביעי אל השדרה!

—לחזור ...

—לחזור !

—לחזור !!

—לחזיר!!!

תחת זאת קלה היא לאין ערך עבודת־השמירה עם הקשתות, והסבה מובנת מאליה: העת היותר קשה בעבודת השמירה שעם הקשתות היא הלילה הקר; אולם בתקופת הקיץ הלילה הלא קצר וחם. יש שהמטר מרטיב; תחת זאת רואים שמש בזריחתו ובשקיעתו. בצהרים עולות מתוך המרחב הנערות הגדולות והקטנות שבשכונה וחיות הבית מטיילות עמהן. בביאך מן המשמר חלונות הבית סגורים, אבל אתה עיבר על חובתך לשבת בבית פנימה ויוצא קצת אל החצר ונפגש עם אורחי בית־החולים (בחיל־המשמר שעל הלגיון עסקינן הכא ובית־החולים התמידי גם הוא היה באותו חצר), היוצאים בסותיהם החוצה ומספרים אניקדוטים בקרפיצינסקי הרופא־שנוא־נפש ווייסינקר, במוליאר־הנחשת, השחיר משנים ומחלודה, אין צורך להשתמש כל־כך הרבה, וכשמשתמשים—הקיסמין יבשים ומתלבין מהר. עם תקופת־תמוז הובא לבית־האסירים אורח חשוב, דיבשינסקי, בן הגונדה השביעית, זה שחיים ליפשיץ היה מספר דברים למינץ על אדותיו. דיבשינסקי ברח לפני השבועה מן הגונדה, נתפס ולא נמסר לדין, אלא ישב שלשים יום ב„היפטוואכטה״, בפקודתו של מפקד הלגיון, והושב אל גונדתו. לפני הפסח ברח בפעם השניה, ושיב נתפס, והנהו יושב במשמר הלגיון עד יום דינו דבא. זה היה איש־חוץ מוסקבאי, ובהפך מהכרקטיריסטיקה של חיים סתם, לא היה „קלאססענבעוואוסט״ כלל וכלל ולא ידע מכל תיאוריות, אלא אהב את חיי־החופש ושנא את השעבוד באופן טבעי ובקלות־דעת מצויה. קלות דעתו זו גרמה לו גם להתפס על נקלה. בפעם הראשונה תפשוהו בבית־הפקר, בשניה— בבית־מרזח. משלח ידו במוסקבה היה סרום כיסים, והוא דבר על זה בלי התפארות אלא באופן פשוט וטבעי למאד.

לתכני־השיחה של החיילים נוסף עוד דבר אחד: חקירה, מפני מה דיבשינסקי זה נתפס פעמים ורוב היהודים הבורחים אינם נתפסים. הנה בשנה זו בלבד ברחו פטליצקי ונאסאוויץ מן הגונדה השלישית, גרינשפאן מן הששית, יאניביץ מן הארבע עשרה--ואיש מהם לא נתפס. הלא דבר הוא. ביחוד חרה אף החיילים ביאניביץ. איתם בעלי־המומים—יקחם אופל. אבל יאניביץ זה—זה היה כלל לא יהודי. הוא היה מכובד על הכל--והוא ברח!

יאניביץ היה באמת יוצא מן הכלל, והגיע הדבר לידי כך, שפעם אחת נשלח אפילו, בשעה שהיה „דוחק באנשים״, בתור חייל־שומר אל הדגל ואוצר־הכסף, כבוד ויקר שלא נעשה ליהודי בשנים האחרונות בלגיון המ־אי, שהיהודים היו בו יוצאים מן הכלל לגבי הרבה והרבה דברים,--והנה גם זה ברח!

היינו דאמרי אינשי: הדוב לעולם נמשך אל היער. יהודי לעולם יהודי הוא. אפילו יהודי יוצא מן הכלל. אפילו יהודי שנשלח פעם בתור שומר אל הדגל!

מה שיאניביץ נשלח פעם אל הדגל—את זה לא מחלו לו מי שהיו בני גילו בשום אופן.

פרק יט.

חגי ישראל.

שלשה עשר יום בשנה החיילים היהודים משתחררים מעבודתם ונפטרים ללכת העירה להתפלל בצבור: ארבעה ימי חג הפסח, שני ימי חג השבועות, ארבעה ימי חג הסוכות, שני ימי ראש השנה ויום הכפורים, ואולם חגיגת יום־טוב באמת עולה בידם רק בחג הפסח. בחג השבועות הם נמצאים באָונה, מחוץ לעיר, ונשלחים העירה תחת נשיאותו של אונטר־אופיציר, וכשאיש רוצה להשאר ללון בעיר, צריך הוא לכתוב פתקא ולהגיש לשר הגונדה שיחתום—דבר העולה בכבדות. בחגי הבציר האנשים מעט בקסרקטין: הללו נשתחררו והלכו לארץ מולדתם והללו הלכו ל„עבודה חפשית", ואין מי שישא בעול הקסרקטין, ולפיכך הרשיון ללכת העירה „על יום טוב" עולה גם אז בכבדות, למחצה, לשליש ולרביע. לא כן בחג הפסח. מצב־הרוח בקסרקטין הוא מרומם. חלף החורף, הולכים לבנית האהלים בשדה, למודי־מערכה אין, הבחינות של הצעירים ובקרות השרים העליונים ספו, תמו. על פי דין אמנם אין להניחם, את היהודים, ללכת אלא לתפלה, אבל המנהג גדול הוא מדין, והמנהג הוא, שילכו החיילים היהודים ל„פסחא שלהם" באין מפריע, לכל היום, דבר שאין צריך להאמר הוא, כי בני ישראל מצדם אינם מפירים גם הם את המנהג המקובל ביניהם ומעניקים להפלדפבל והנמוכים ממנו ביד רחבה. לבלי לתת—אינו עולה גם על הדעת. דבר זה היה דומה, כאילו היו אומרים, שישבו בקסרקטין ויאכלו חמץ. חוץ מזה, היתה נתינת השוחד מצד היהודים (טיילמאַן היה המאכף) מלוה בהנאה, בהנאה אמתית של מלוי חובה, של כלב מלקק יד. של קיום מצוה.

כפי שהוזכר כבר, היו היהודים, ועמם בני־האמונות האחרות נושאים בכל העול בעידן החגים הגדולים של הפרבוסלבים, וכשהיו נאנחים מכובד המשא, היו מפייסים אותם ומשדלים אותם בדברים: הנה ימי הפסחא שלכם יגיעו, ואז ישאו הפרבוסלבים בעבודת הקסרקטין תחתכם. אף־על־פי־כן, כשהיה בא חג הפסח, לא היו הפרבוסלבים יכולים למחול ליהודים את חופשתם בשום אופן והיו מתרעמים: חג בלתי פוסק ליהודים. כל יום – חג להם. משחררים אותם לימים שלמים. איצקוביץ בשובו מן העיר היה סוכר את פיהם במצות מיבאות והיה מוכיח להם: ראו, בני־עשו, אדרבה, מה בינינו לביניכם. לימים שלמים משחררים אותנו—ואנו חוזרים בדעה צלולה. נו, אלמלי היו מניחים אתכם אפילו ליום אחד, הלא הייתם באים כלכם סבואים, שכורים כלוט, מתגלגלים באשפה. מענה זה שומעים הגוים ותמהים: יהודים! סלקא אדעתך, אדם בא ומתפאר, שהיה בעיר ולא שב שכור משם. אדרבה! להתפארות מה זו עושה? אין על ארות מי לדבר... אבל ה„חַיטשקית" שלהם—מה אתם עושים ב„חיטשקות" שלכם?

עשו בשלו ויעקב בשלו. הגוים ביי"ש שלהם, וב„חייטשקות", וזרע יעקב במינדירים חדשים, יום־טובים, תפורים בכספם, חוגגים, מדושני עונג, הולכים ל„בעלי־בתים" ונסמכים על שלחנותיהם, מסתכסכים קצת עם השפחות, באים גם לבית־מרזח, אבל הכל במדה, במדה. עד כאן בנוגע ל„ההמון". ברם קולם

בן־הרב, בן הגונדה הט״ז, מתהפך בין שעה אחת לארם אחר, ומחייל נרדף ועלוב הוא קופץ ונעשה למנהיג היהודים. זקני השחור, הקלוש, הקטן, הגזוז (בנוגע לו, ה„פודרבינוק״, הקילו בזה, שהרי דין הקסרקטין הוא: או גלות או גדול בלי מפריע, אבל בשום אופן לא תספורת) מסתרק וכמו מתגדל מאליו בכדי להרבות חנו ופני יראת־השמים של בעליו. והרי הוא מטייל לו העירה בערב יום טוב, בטרם יתקדש חג, ובדרך הוא מוכיח לחבריו, בני הבטליון הרביעי, שאָם, אם רוצים, אפשר גם כאן להתנהג כיהודי. שייך לומר: אונס רחמנא פטריה; ליטול בשבת את הקשת-מה לעשות... אבל להתפלל אפשר. עיין „חפץ חיים"! שייך לומר: אפשר? אפשר ואפשר! הגוים עוד מתיחסים ביתר חשיבות ובכבוד להיהודי החרד, הגוים מכבדים את היהודי החרד. והא־ראיה: הרי לשום יהודי אין נותנים הרשות בלגיון שלנו לנסוע לבית מולדתו למועד ידוע באמצע שנות העבודה, ולו יתנו. הפלדפבל הבטיח, שלו יתנו, והכל משום מה?"

„הקומנדה", שכולה יהודים לבושים במונדירים ומשיחחים בצעקה, עושה רושם מגוחך עד מאד ומעלה בת־צחוק על שפתי כל נפגש. מן היהודים יש שמרגישים בזה, והרי הם משתדלים „להלך כאנשים", אלא שהדבר אינו עולה בירם: ההליכה ברגל אחת ובשתיקה לא לנו היא, לא לנו. ובאמת-מאי נפקא מינה? העיקר, טוען קולם בן הרב, הוא מאכל כשר. עכשיו הגיעה השעה להשתדל, שיתנו לנו בני העיר מאכל כשר. צריך לעכב את הקריאה: מאכל כשר. עכשיו, יחד עם הדרישה של מצות לחול המועד פסח, צריך לתבוע גם מאכל כשר בשביל כל השנה. היאך! אם דואגים אתם שלא נאכל חמץ בפסח, עליכם לדאוג גם שלא נאכל טריפה ר״ל בכל השנה. מה? אומרים לו, שהרוב יאכל טריפה גם כשיהיה מאכל כשר? שרובם ככולם יאכלו גם מן „הדוד" וגם מן הכשר? אֶט, חס ושלום! לא אמת. הוצאת שם רע על בני ישראל. הוא, כמאה עדים, יכול להעיד על עצמו ועל הכל. ימסרו רק לו את כל הענין, רק לו...

לאחרונה באים הכל אל „החדר־שני", ששם מתאסף „המנין" של אנשי־הצבא להתפלל בפני עצמי. נערי בית התפלה לוטשים עיניהם על כל האספסוף הצבאי, וביותר על מספר הדרגונים היהודים, שבאו מן ה„בריגדה" שלהם החונה בתוך העיר, כשהם מתנפחים, מוזקפים ומקשקשים בצלצלי־נעליהם: דרגונים אנו!... מה היא חיל הרגלים, ואם תמצאו לומר: אפילו הארטילירסטים, לנגדנו הדרגונים!... כאן, בקיר המזרח, פוגשים, בתוך יתר בני הלגיון השני שבעיר, בעלי הכובעים הכחולים, גם את מיוחס נכה־הרגלים, והנה רגליו כבר העלו ארוכה לגמרי, ובגונדתו הוא מנהיג וכתבן וראש וראשון לכל, רצוי לכל אחיו ודורש טוב לבני־עמו. האופיצירים הצעירים שבגונדה פונים אליו ב„אתם", והקפיטנים, שרי הגינדות של כל הבטליון שלו, מביאים לפניו לקרוא את כל המכתבים בלשון יהודית המתקבלים בשביל החיילים היהודים שלהם, בכדי להודע מה כתיב שם, ואין כל ספק, שלא יעברו ימים מועטים, והוא „יקבל יופרייטור". מבינים אתם?

הכל הבינו ומבינים, שמעו ושומעים, חוץ מקולם בן־הרב המתרוצץ בבית־הכנסת מפנה לפנה, קורא מרגע לרגע לבעלי-בתים חשובים הצדה, מתלחש עמהם ומחולל נפלאות: צריך לראות, שיהיה לכל איש־צבא יהודי בעל הבית

לעצמו, מקום לעצמו לסדר בו את הסדר... צריך להספיק לנו, אנשי-הצבא היהודים, את כל הדרוש לנו... צריך להקציע לנו, אנשי הצבא היהודים, מדור מיוחד... אנחנו, אנשי הצבא היהודים, נקח מחר שני ספרי-תורה לעצמנו לקרוא בהם, בכדי שתספקנה עליות לכל מי שצריך לתת לו... אנחנו, אנשי-הצבא היהודים—

ובשעה שקולם בן-הרב מתרוצץ בבית התפלה אנה ואנה עסוק בטובת-הכלל ועושה פוליטיקה יהודית, מתהלך חיים סתם—ליפשיץ בחוצות העיר, מחפש דירה קונספירטיבית לאספה חשאית ועוסק בפוליטיקה כללית. היציאה מן הקסרקטין, ולוּ לשעה, יחד עם רוח האביב המנשב ומלטף, משפיעה עליו, מהפכת את עורו ומשיבה לו את חריצותו האבודה, את התעוררותו שכבתה. סוף סוף הוא מוצא את הדרוש ומזמין למחרתו את מינץ, סקטין, מיוחס ויתר „אנשים מהימנים, שאפשר לסמוך עליהם". את וולף המהופף מן דגונדה הייד לא בקש איש, איש לא הזמינו, ההזמנה היתה בסתר שבסתר—אבל הוא בא. מי גלה לו את הדבר? כיצד הריח חוטמו את עקבות הדבר? כיצד?

בין הבאים, כששה איש במספר—מיוחס לא רצה לבוא—נמצא גם רוסי חרקובי אחד וסטדולניקוב שמו, אדם עב ושמן עד שאין צורת חייל לו, מי שהיה כתבן באיזה „וואָלאָסט" ועכשיו הוא נמצא משרת בבית-החולים בתור חובש מן המנין. אליו ההודע חיים ע"י ווייסינקר. לפנים—ספר חיים—היה בן-אדם זה אוהב להכעים יהודים, וכשהוא פוגש בו, בחיים גופא (סטדולניקוב היה לפנים גם הוא בן הרוטה השביעית), כשזה יוצא עיף ומזיע לעשון במסדרון, היה הוא, סטדולניקוב, מעמיד פנים כנגדו, כנגד חיים, ומתחיל: נו, אני זשיד, אני, איני יכול... וכו' וחיים חשבו „לסוס בכל הסוסים". אולם בינתים זאת ווייסינקר אירע המאורע: ידיו נחלשו בטפסו על המוטות, והוא נפל לארץ ונקעה רגלו. אם באמת נקעה רגלו והוא חולה או רק מתחפש הוא—אין איש יודע. בין כך וכך, והוא, לייביל ווייסינקר, נצח: הוא שוכב בבית-החולים. חיים הלך ביום ראשון אחד לבקרהו, ושם הספיק באקראי להתודע יותר אל סטדולניקוב, ולשמחתו הבלתי-מגבלה מצא בו הכרה, הכרה ריבולוציונירית אמתית, במדה אשר לא פלל לה!

על השלחן עומדים בקבוקים אחדים של שכר (חמץ!—שמח סקטין כילד), אך איש, מלבד סטדולניקוב, אין נוגע בהם: הבקבוקים הלא הוצגו רק למראית העין—המצאה קונספירטיבית. בשביל סטדולניקוב ולכבודו: מתחיל חיים את דרשתו „ברוסית": „חברים! אספתנו זאת היא האספה הראשונה לאנשי הצבא של לגיוננו. חברים! חיי אנשי הצבא רעים הם במאד, מאד. חברים! במקומות אחרים מתעורר כבר איש-הצבא" וכו', וכו' וכו', „הנאסף" (מלבד חיים, סקטין, מינץ, הרוסי, וולף, שבא לתכליתו הוא, היה הקהל—אחד במספר: בחור ישר, בן-עירו של חיים, שבא לתומו) יושב תמה: הוא הוזמן לבלות קצת את העת, הוא חשב, כי גם המין האחר יהיה כאן ויהיה ענין לענות בו, ומה זאת? מה אלו הדבורים? סקטין הוא האחד, שעיניו נוצצות מגיל, זוהי השעה אשר קוה אליה, הוא צפה תמיד, כל ימי חייו, להארה, לבאור—והנה חיים בא ומאיר ומברר. שפתים ישק! סטדולניקוב מצדו מסכים גם הוא „במאד, מאד", אלא „שֶמחו אינו תופס" מה אפשר להתחיל לעשות. לא, בנאמנות: מה אפשר להתחיל לעשות?

בין פסח לשבועית אירע מאורע רב=הערך. סידאקיב הרופא הצעיר מצא פרוקלמציה רוסית מודפסה „אל אנשי הצבא" על מטתו של החובש סטרולניקוב. התחוללה שערוריה. החלה דרישה וחקירה. נזדעזע מפקד=הלגיון. יצאה פקודה לעשות בדיקה כללית בכל ארגזי החיילים שבכל הלגיון. ליווקיבבסקי היה סגן=המפקח על הלגיון באותו יום, ובאמצע הלילה מצא את „הפרוגרמה הארפורטית" בתיבתו של חיים ליפשיץ.

–מה זה? שלך, ושידו!

–שלי.

–מה זה?

–ספר.

הפורוציק ליווקובסקי עבר דלתים אחדות ויקצוף:

–ספר... הם... רואה אני שספר היא זה... אבל... הם... אתה קירא את זה?

–כן נכון, הוד אצילותך.

–ואתה מבין את זה?

–כן נכון, הוד אצילותך.

–אתה משקר!... הנה אני... הנה אני אינני מבין מה שכתוב פה... קורא–ואיני מבין... היכן חותם שר הגונדה? היכן הצינזוריה?

חיים נאסר, ולאחרונה הודה גם סטרולניקוב, הנאשם בפרוקלמציה, מיד מי לקחה.

הסבלות הצבאית כבדה מאותו יום ואילך. האמונה ביהודים נתרופפה עוד יותר–ותשפך כל החימה על ראשם. גזרו על היציאה לעיר, יבחג השבועות, גם אלה שקבלו רשיון, לא התהלכו כבר כל=כך חפשים כמו בחג הפסח הקרוב. נשתחררו טובי היהודים רק לשעת התפלה ועל כל יהודי נשלח נוצרי לשמרו. רק וולף היה האחד שהתהלך חפשי בלי שומר.

ולפני חגי תשרי, בשכל הדבר, אשר כל תוצאות לא היו לו, ואפילו חיים בעצמו, הנרקב בסיביר הרחוקה, כמעט שנשכחו מכל לב לגמרי, מצאו „הידיעות מהגיברניה", היוצאות בב., לחובתן היותר קדושה לצאת במאמרים ראשים ארוכים בשם „הקרמולה בצבא וחגי הזשידים". „חטאים נהיה בנפשותינו–כתב העתון–חוטאים למלכנו ולארץ מולדתנו, אם לא נעיר את אזנם של העומדים בראש הלגיון המ-אי, אשר הצטין תמיד במסירותו ובחריצותו למלכנו ולארץ מולדתנו ואשר רק בעקב האגיטציה היהודית הארורה, אשר כרקב היא בגופנו המיליטרי הלאומי, התלקחה בו, להותנו, בראשית הקיץ העבר הקרמולה בכל בלהותיה, בכל נוראותיה,–חוטאים נהיה, אנו אומרים, אם לא נעירם בעוד מועד על העובדה הזאת: החגים הזשידאים הולכים וקרובים! בחגים האלה וכו' וכו', בוגים האלה הם אינם צריכים לדמנו ואינם משתמשים בו בגלוי, כבפסחא שלהם, אבל וכו' וכו' וכו', אל איפוא למפקדי הלגיון להסיר מלבם אף רגע, אף חצי רגע, כי רק בגלל האגיטציה היהודית נהיה, לבשתנו ולחרפתנו, הלגיון המ=אי לקן הריבולוציה, לפבריקה של פרוקלמציות, לביבליותיקה של ספרות אסורה. גלוי וידוע עתה לכל, כי הלגיון המ-אי הוא כעת למופת לכל בני=הבליעל החורשים רעה וזורעים את רעל הקרמולה בצבא. עליו, על הלגיון הזה. כל תקויותיהם, בו הם רואים

את עתידם, ולא פעם אנו פוגשים בקונטרסיהם ובמגלותיהם הנשחתים את ההתהוללות הפרועה, כי הלגיון המ-אי הוא ריבולוציוני כלו, כי הלגיון המ-אי הוא שלהם בהחלט. אם לא נשרש איפוא את מקור הרעה בעוד מועד, אם לא נחגור כל כחנו, שהלגיון יהיה שלנו ולא שלהם. אם לא נשים חח באף התנין הושידאי הפולט ארסו הממית, תתפשט צרעת הקרמולה היהודית עוד יותר ויותר מאשר עד כה, תכבוש את כל הפוזיציות.

פרק כ.

המניברות.

הקיץ נטה ללכת-ובמחנה אשר בשדה נהג עולם כמנהגו; סדרי ה„אוסטאוו" לא נשתנו. אולם בזהרורי החמה הלוהטת עדיין, בזהרורים אשר רחפו בינות לאהלים, היה כמו איזו רוח אחר. מעין אותו מצב הרוח שבין היהודים המתענים העיפים ביום הכפורים לפני תפלת נעילה היה כאן. הנה ימי המניברות הולכים וקרובים, המניברות! זו תהיה חתימת שנת העבודה, הקשה, המַענה, חתימה קשה ומענה כשהיא לעצמה, אבל חתימה, נעילה!

תהיינה מניברות או לא תהיינה, ואם תהיינה, איך יהיו, קשות או קלות, לשבועות הרבה או לימים אחדים?-ענין זה היה רב לענות בו בכל עתות הפנאי ועל דבר אחר לא דברו החיילים באותו עידן. דנו בזה, רבו, התוכחו, הביאו ראיות מאשתקד ומלפני אשתקד. מי שהיה לו בן-עיר או קצת מכיר בתוך סופרי-הקנצלריה דרש את פי בן-עירו, אם לא גנב אליו דבר ואם לא לקחה אזנו שמץ מתוך הפקודות ההולכות ונדפסות. הסיפרים נבאו עתידות מלבם הם, התהדרו בידיעתם-הכל, בלבלו את הדעות. בוראק הבריסטליטובסקי, בן הגונדה הי"ד, נמ"ך והדביק בעצמו מחלה רעה על-פי דרך הרמאות כדי שיתנוהו בבית-החולים וינצל מאימת המניברות. הדבר עלה בידו.

מלבד חרשת-בוראק באו בגונדה הי"ד עוד שנוים נכבדים מאלה. ביום גנוסיא אחד בא הקפיטן מיכיילוב אל שורות הגונדה, צוה לאסוף את האנשים וספר להם דבר פלא מחייו. לפני שביעות אחדים היה בבית התפלה בשעת תפלת השחרית. היה שם נזיר עובר אחד ארכימנדריט. נשק הוא, מיכיילוב, את ידו של הארכימנדריט, והארכימנדריט אמר לו: „חרשה תמצאך, בני, אשר תחשבנה לאסון, אבל על ידה יגדל שמך". וכך היה. היום באה הפקודה. הוא, הקפיטן, מתעלה למדרגת פודפולקובניק, אבל נטל עליו יחד עם זה לעזוב את העיר הזאת ולקבל קומנדירובקה במקום הרחק מזה. צריך להבין, שזה לא כל כך נקל. אבל ברכת האב הקדוש תלַוהו. ברכוני גם אתם, אחים.

ה„אחים", שידעו רק לענות על פי המקיבל, מענה בן נוסח אחד, לא פצו הפעם פה ולטשו על שרם עיני-בעתה.

על מקומו של מיכיילוב בא השטבס-קפיטן איוואנוב, ליוּוקובסקי נשאר על מקומו, ולמפקד חצי הרוטה הראשונה בא פורפורוציק נאה בעל „פאמיליה" יפה וקלה-רובין--שזה לא כבר יצא מן „הקורפוס הקדטי", ושהליכותיו הבלתי חפשיות הראו, שעדיין אינו רגיל ואינו יודע בעצמו איך להתנהג עם אנשי הצבא.

השטבס־קפיטן איוואנוב נטל את מיסרות ההשגחה בידו וגזרותיו נתחדשו מיום ליום. לא נתקררה דעתו עד שגזר על זילברמן העובד־לרצונו לבוא דוקא לגור אל הגינדה ולא במעון פרטי מיוחד בעיר. השנוים השפיעו קודם כל על זמיקיב הפלדפבל, שיהפך לאיש אחר ושטבעו יקבל נטיה אחרת לגמרי. טלפי־החזיר הכשרות הוסרו מעל רגליו. דומה היה, שהקרום הרך, כביכול, אשר היה עליו תמיד, נמוג. הוסר המכסה. המלה Подтягивать לא סרה מפיו.

בין כה וכה, וההכנות הפנימיות למניברות החלו באפני למודי המערכה. הח"ו להרגיל את אנשי הצבא בהליכה הרבה ובריצה הרבה; החלו ללמד סדר־מסעית בלילות, בחשכה, באפלה, בלי משיאית. פעם ושתים הובילו אל התחנה הקרובה ועשו נסיון בטעינת־חיילים לתיך אתיקי־המסע. ניתנו להם מעדרים קטנים, מעדרי ברזל, על יד, שהיו תולים משמאל לחגורותיהם, והמעדרים היו מסתכסכים בין הרגלים ומעכבים את הצעידה. (עיר רעה אחת היתה במעדרים: גדולים היו ממציא להם מקום בארגזים, כשאר טעונת המהלך, וצריך היה להחביאם תחת המזרנים, והיו נגנבים לשם הכעסה ועיזברים מיר לידו). במעדרים לא השתמשו אלא פעם אחת, כשלמדו איך רובים מתוך חפירות. אבל נושאים היו אותם ירח שלם, עד המניברות ועד בכלל. איוואנוב לא הסתפק בכל זה ועשה עם גונדתו נסיון־מעברה ביאור שמאחרי האונה. הוא בעצמו עבר בסירה, והחיילים הסירו מעליהם את נעליהם ומכנסיהם ונשאום יחד עם הקשתות והטעונה ביד ועברו טֻנְדו כשרגליהם עד בטניהם במים. זמיקוב התחיל להזכיר יותר ויותר בכל פקידי־הערב, ובקול קשה, כשסנטרו המחודד מתחדד מאד, את חובת איש הצבא, שיהיו לו שלשה זוגות נעלים. נעלים, נעלים, שומעים אתם,–המניברות הולכות וקרובות! ולטחנינקה הקפורל, שר האנף הרביעי, מתח גם הוא את קשת־הדיסציפלינה ביותר והיה חוזר גם הוא בלי הפסק על טענת־הנעלים, כשחוטמו שהיה דומה לתפוח־אדמה, מתעקם ומזדעזע. נעלים צריכים להיות לכם, בני האנף הרביעי, נעלים, בלי כל דחיות ואמתלאות. מהיכן ליטול–„זה לא עסקכם". אתם אינכם אחראים בדבר. מי הוא האחראי בערכם? אני האחראי, השר שלכם אחראי בערכם.

בעת ההיא התחילו יוצאים קולות בלתי פוסקים ע"ד „טרעֶווֹאָגאַ", החרדה פתאומית כללית, באמצע הלילות. מתחלה, מראשית ימי האונה, היו מזמינים גינדה אחת למקרה זה, למקרה של „טרעֶוואָגאַ". עכשיו התחילו כל הגונדות, אף אלו שלא הוזמנו, לפחוד מפניה, מפני „הטרעֶוואָגאַ". הפחד היה לא שמא תצטרך לקום באמצע הלילה ונגזלה שנתך ממך–לזה לא חיישינן בחיי הצבא; האימה היתה, שמא לא יהיו מוכנים לזה, ונמצא הכל כבר עומדים שם, ואתה לבדך אֵחרת! אז היה הפלדפבל מפקד שלא יסירו את המכנסים כששוכבים לישון ולהעמיד את ה„באַשמאַקיי" וחתולי־הרגלים במקום ידוע, בכדי שבשמעך את הקול המעיר, המפקד „הכל אל השדרה!!", יהא סִפֵק בידך לשים עליך את כליך כהרף עין. אולם–היה הפלדפבל מוסיף–אם לא הספקת לשים את נעליך עליך אין דבר. העיקר, חטוף את קשתך ורוץ. העיקר שלא הצא בלי קשת!

לאחרונה יצאה הפקודה הברורה: לצאת למניברות. כמה יארכו המניברות בדיוק לא ידע איש, אבל זה היה ברור, כי לא פחות משבועות אחדים. שבועות

אחדים—התאזרו, אחים! שבועות אחדים מניברות—לאו מלתא זוטרתא. המניברות יהיו „אוקרוגיות״—לכל הפחות, קצת נחמה בדבר: נראה בעינינו את שר „האוקרוג״ (של הגליל) בעצמו!

בהז׳רגון של הקסרקטין התחילו נשמעות מלות חדשות: אינפנטריה—הגורל הקורפוסי הוא גורל גמור, גורל של אינפנטריה. מי יהיה הנציב של ה„עשאלאָן״? פוראזש... בדרך, תחת מנות הבשר יתנו „קונסירוויים״.

היציאה אל הדרך היתה ישר מן האָונה. הסירו ביום אחד את האהלים, צברו הכל, הדלו רצועות חדשות על הקשתות ויצאו חוצץ אל מול פני האויב. האויב שלנו, כביכול, באותו המשחק היתה הבריגדה השניה, שיצאה עוד מיום אתמול. אנחנו היינו המתגרים, המתנפלים, המסתערים. כדי לפגוש בו, במחנה האויב, ולהתחקות, כביכול, על עקבותיו, יצא מחנה החלוץ תחת נשיאותו של האופיציר הקטן, האכזרי, מן הגונדה הרביעית, ועל ידו חונים: „מחפשים״ ממחנה הציידים. דגל הלגיון הלך לפנים ומאחורי הלגיון נמשכו עגלות הגונדה שלא מן המערכה עם תנורי-הדרך, ה„ליניקה הלורטית״ (עגלת החולים) וכל הכבודה. „האדיוטנט״, אופיציר צעיר, ליברלי בתנועותיו ויפה להלל, השתער על סוסו והזמין את כל „האדונים האופיצירים״ אל האדון מפקד הלגיון, מהרה נעשתה מחוגה מסביב ל„מפקד״, והוא דרש לפניהם בהלכות אבנגרד, ארירגרד וכו׳.

יצאו בשעה העשירית בבוקר. היום יום של סוף אויגוסט בוער. הדרך דרך המלך מבינות לשדות-שלחין. השמים היו פרושים ממעל כמשפטם. אכרים דלים נפגשו בדרך על סוסותיהם הרזות ומראם היה מדוכא מאד לעמת נוגה ברק הלגיונות. ואולם, נוגה ברק הלגיון היה רק בפרסא הראשונה. אחר כך עשתה רושם מכריע רק במותו הרבה, הרגלים הדורסות הרבות, אבל יפי הסדר לא היה לו עוד. כובד המשא עשה את שלו, ואחרי שעה אחת של מהלך נכפפו האנשים, נתפזרו, „אבדו רגל״, צמאו, התחילו מזיעים, נושאים את הקשתות על כתפם הימנות. האלפסים התנודדו וכוסו באבק, כעבור עוד פרסאות אחדות של הליכה בציה היו הכל כבר בנגררים מעיפות, כאבטומטים, וכשנשמעה הקריאה: לגיון, עמוד! בטליון, עמוד! גונדה, עמדי! צעד ההמון עוד צעדים אחדים ויעמוד כמו מאליו, כמו לא לקיים את הפקודה, אלא כך, מאין אונים.

התיצבו לא הרחק מאגם מים, חנו, שתו, מלאו את הבקבוקים מים דלוחים, העיפים עשני. הזוללים שבהולכים הוציאו חתיכות הלחם היבשות מאמתחותיהם וקוססו אותן בשניהם. נמשכה הדרך שוב, והם, הרעבתנים, מכוסי-אבק, קוססו את חתיכות הלחם היבשות, מכוסות-האבק. הדרך נמשכה--והמים אזלו, אבדה ההכרה, הציק הצמאון, להטה השמש.

לפנות ערב נפסקה ההליכה; פרשו אהלים על גבי כלונסאות במקום-בצה רטוב, לא הרחק מכפר. בטרם התקרבו החיילים להכפר התאזרו עוז, בכדי להֵרָאות כבני-חיל בעיני הנפגשים, וביחוד הנפגשות, מן הכפר. ביום הראשון עוד עלה הדבר ברגליהם. המוסיקה נגנה. בלילה ערו עד היסוד את כל מה שנותר בגנים ושברו את הגדרות, עם בקר השכם שמו שוב לדרך את הפעמים. טרד גשם, והפלדפבל הזהיר בהזהרה חמורה לבלי הניף את פי הקשתות בשום דבר. החיילים, כבשעת היציאה אל היריה, היו נוטים לזה, להגפה, בחוסם על הקשתות, לבלי

יביאו מים לתוכן, ולא ידעו, כי דוקא מחמת הסתימה הקשת מעלה חלודה ביותר מבפנים.

המסעות־בדרך השפיעו עוד יותר על זמיקוב הפלדפבל שינטל ממנו אותו המסיה הביתי, הרך, כביכול, של תקיפות־עבודתו תחת שלטון מיכיילוב. ויתגלה בכל אכזריותו האונטר־אופיצירית, הפילדפבלית, הטבעית, הרגילה. הנה השכימו בבוקר, ביקר של ראשית סתיו. השחתת השחת הכפרית במרורות מדורות אינה מועילה כלום והקור חודר אל כל העצמות. מתקפלים החיילים באצטלאותיהם ומתנודדים מכווצים, לא רחוצים, מדוכאים, עשן הלהבות אוכל את העינים. הכל עושים רושם של צער בעלי־חיים. רגשו הצבאי של זמיקוב נפגע. יושב הוא בפתח אהלו, שהוקם בידי סילוקיב, צורתו שלו עצמו מעוררת רחמים, ובקול שחרוק שנים נשמע מתוכו, הוא מחרף על ימין ועל שמאל.

– מה, מינץ?! מה לך, כי נתכיוצת ככה? אַי, אַי, קר...

סנטרו המחודד—סמל „רציחת פוניה", רציחה זעירה זו, רציחת פחדנים, רציחה חתולית, רציחה מאחרי הכתפים, רציחה זו פותחת תחלה „בזשיד" ומסיימת בהקללה הרוסית המשולשת—המצאת הרוסים המקורית.

בחיי „הבית", ביחוד בימי שלטונו של מיכיילוב, לא היו שומעים את הקללה הרוסית יוצאה מפיו של זמיקוב בעלמא. להפך: הוא השתדל לעקור את ההרגל הזה גם מפי אחרים. ברם במניברות שאני.

– רֶמֶש! – אינו מסתפק הפלדפבל וממשיך—או שמא אתה נמשך אל אחיך, אל קולם?.. תלך אליו, בושת אמך..!

קולם בן־הרב מן הגונדרה הט"ז נפל ביום השני באמצע הדרך, מבלי יכולת ללכת הלאה, ויבא אל „רכבת בית־החולים".

ואולם מינץ לא אבה דוקא ללכת אל קולם. גם כחותיו הוא עזבוהו ביום השני ולא יכול לילך הלאה—אבל הוא הלך. לבסוף, בשבוע השני למהלכם, ביום יוקד ביותר, נפל גם טרנופוב—ומינץ הלך. הוא הלך וחש בכל צעד וצעד, כי את הצעד השני, הבא, לא יעשה, אין בו כח לעשותו, כי מט הוא לנפול—אבל הוא הלך, הלך, דבר פלא היתה אותה הליכה.

תאות המשחק־בסולדטים אצל הקומנדיר האוקרוני התגברה, והתחילו מסיעים את החיילים מארבעים עד חמשים ווירסטאות רוסיות ליום. הפסקות היו עושים אחת לארבעה ימים. צבו הרגלים והעלו אבעבועות. הגונדה שלא מן המערכה אבדה פעם דרך, הלגיון עבר הלאה פתאם למקום, שלא ידעה, והיא, הגונדה, עם כל מכשירי האוכלין שתחת ידיה, נקרעה מעל לגיונה לשני ימים רצופים. להחיילים שבמערכה לא נשאר אלא להזון בשארית „הסוחאַרים", שהיתה בתרמילם. למי שלא היו „סוחאַרים", רעב. עברו כפרים, ומי שהיה לו קצת ממון היה נכון לשלם חמש־עשרה קופיקות בעד ליטרא לחם, אבל אנשי הכפרים לא מכרו. „אין לנו לחם לעצמנו, אין לנו לחם"—היו עונים קול אחד.

טפסו על הרים, עברו בקעות, עברו גשרים רעועים, עברו בצות, השתטחו על הארץ, רצו, ירו יריות „ריקניות". עיפו גם האופיצירים הצעירים. שעגלות היו מוכנות לקצר דרכן, התהלכו בנשפים, נתקלו בגיאיות, נפגעו בכידונים. פעמים נעורו פתאום גם באמצע הלילה. כל היום הלכו, באו אל החניה בשעה האחת־

עשרה בערב. לא צוו „עמודו!", כי כל החיילים נפלו בלאו־הכי מאליהם והקשתות עמהם. לא היה כח להעמיד את הקשתות ב„תישים". בשארית אונם העמידו את האהלים הארעיים, לאחר שנחו כחצי שעה, ומבלי כל כוסף לטעום מתבשיל הערב, השתטחו על הקש שהציעו, אך סגרו את העינים — אֶל הזיון! כאכטומטים קמו, לא מתים ולא חיים, עזבו את הקש, חטפו את הקשתות והלכו.

מקץ שלשה שבועות תם המשחק. הקורפוס שלנו הוכה אחור. הכל עלה כמו שחשבו את הדבר מראש. הגבורים—המנצחים עם המנוצחים גם יחד—התאספו אל ק. עיר הפלך ושם הוחג חג גדול. האופיצירים צרו את העיר והנשים הוציאו את כל התכשיטין מבתי גנזיהן. גם את החיילים אִכסנו בבתים פרטיים. ובאותו יום כבר לא נזכרה בפיהם כל התלאה אלא בתורת התפארות לפני השפחית השוקקות. העיר היתה מאושרה בזכותה ובכבודה להכיל את כל החיל הרב־הזה. ביום המיועד עברו במרש צירימוניאלי לפני השר האוקרוגי בעצמו. רבים ראו אותו פנים, עין בעין. אותו גופא, אולם אפילו אלה שלא ראו אותו לא הודו על האמת ואמרו כי ראו. כאלה כן אלה קבלו רובל, מתנת יד השר, איש איש קבל רובל, וחשובה היתה המתנה. חלקו גם צנצנות־יי"ש לכל אחד ואחד ואכלו גם בשר, גם „קונסרוויים". התגודדו בחוצות והרגישו את עצמם אדוני החיים, הבעלים של המציאות. לא היו ימים טובים מאלה.

פרק כא.

פרק אחרון.

מרכז הדמיונות והחלומות של כל אותם השנים, של כל ארבע השנים—הנה זה החורף יעבור, הקיץ אחריו מה הוא, קיץ חולף מהר, זמסנו הקיץ ואילך רק שנה אחת, תעבור השנה, תעבור...—מרכז הדמיונות והחלומות הועל. יום שחרורם של חיל־המלואים בא. באה הפקודה, נתקימו פורמליות נחוצות, קראו אותם פעמים אחדות אל הקנצלריה, העניקו להם אצטלא ומכנסים ישנים מקופת הממשלה, החזירו להם את בגדיהם „החפשיים" שהתגוללו „בצכהויז" מאז באו הלום—ושלחום לביתם.

מיוחד היה אותו היום האחרון. סיווליץ שכב על משכבו, מעט בדברים, פהק ונהם, פניו דומים היו כאילו אכל חלב יותר מדאי בבית־המבשלות—וההקאה מציקה לו. איוואניוק—„העור המכור" השני—זמזם על הטנבור שלו והתפלסף שלא כדרכו על טיבה ומהותה של עבודת הצבא. מביט אתה בסילוקוב, בא הוא מן הקנצלריה שמח, חפשי הוא, לביתו הוא הולך. אבל עדיין איש צבא הוא. כל זמן שלא הלך מזה—איש צבא היא. הרי מלה אחת שלא כהוגן יוצאה מפיו נגדו, נגד איוואניוק, והוא, סילוקוב, נמסר לדין „והולך" אל הבטליון הדיסציפלינרי לשתי שנים חדשות!

המילנכוליה של עזיבת כל מקום ששהו בו העיבה באופן בולט את השמחה של ההשתחררות, של השיבה לבית המולדת, לעיר המולדת. כאן נקברו ארבע שנים. ארבע שנים. צר לעזוב את המקום הזה. והנה ימי החורף הולכים... מה אפשר יהיה לעשות שם, בבית המולדת המדולדל? מה יעשו שמה?

פני סילוקוב הצייד נעשו משום־מה סימפטיים למאד באותה שעה ובלכתו

נשק לכל אנשי הגונדה, ואפילו ליהודים. הרבורדה ה„מחלק" בכה ברמעות שליש ודבר דברים בלתי מקושרים על משאלת-נפשו להיות ל„לאקיי",ואלהים הוא היודע אם תתקיים המשאלה הזאת, אלהים הוא היודע...

למחלק-לחם של האגף הרביעי, במקום הרבורדה, נמנה מינץ, בהסכמת כל האגף.

בגונדה נשארו אנשים מעטים. הרוב הלך „לעבודה חפשית", עבודה זו, שהכנסתה לקופת הלגיון, ורק שליש, אחרי איזו נכוים, מגיע גם לעובד בעצמו.—

מינץ לא פסק מעמוד ער, בלשון המקום: הוא לא הסיר חגורתו מעליו, עד אשר התחילו שבים בני-העבודה מהכפרים ויחד עם זה גם טירונים ראשונים, טירונים חדשים...

המפקח על הגונדה, לרוב, היה לטחנינקה, אולם גם אתו השלים מינץ, השלים.

הוא היה יושב וחושב כל הימים המחשבה הישנה: עוד שלש שנים, עוד שלש שנים...

עוד שלש שנים. ומה בכך? ומה לאחר כך? הכל מתחלחל. התגלמות החיים לא אחת היא בכל מקום,—חידת חיים והמות אחת היא בכל מקום. הכל מתנדף... הקים?... גם פה ילודי-אשה ואוכלי-לחם. אין מקום אחר למצוא מפלט בו.

הוא היה יושב וחושב—ופרטים שונים, צללי מעשים חולפים, חשובים ובלתי חשובים, היו מתנערים בזכרונו מעברו הרחוק ומעברו הקרוב. לפני שבועות אחדים, כשזומיקוב היה הפלדפבל המפקח על הבטליון, נשלח הוא, מינץ, אל הקנצלריה לקבל את גליונות הפקודה בשביל כל הבטליון.

אז עבר דרך הלוכו על פני החלונות הרבים של ועד-האופיצירים. שם היתה חגיגה, חוללו אופיצירים זקופים עם נשים יפות. נאה הדבר וטוב, שגברים זקופים מחוללים עם נשים יפות.

וביום קיץ אחד בשדה היו למודי המערכה של הגונדה. הוא היה על מקומו— בשורה האחרונה. חורה חלילה, קרו-ו-גם. הגונדה התהפכה. הוא היה בשורה הראשונה. על פי צעדו הוא צעדו כל הגונדה.

פעם אחת, ומינץ עומד ער בקסרקטין, כדרכו, נתאחרה קבלת הפקודה. הביאוה בשעה השתים-עשרה בלילה. מינץ קבלה—לטחנינקה יצא החוצה לאיזו צרך—וקרא בה על סיעת הטירונים, שיבואו מחר אל גונדתם ועל קבורת אותו החייל מן הגונדה הי"ג, ששלח אתמול יד בנפשו.—

מינץ לא ידע פנים את אותו החייל, ששלח אתמול יד בנפשו, אבל ספר ספרו לו, כי חייל בריא היה זה ושר-אגפו היה מצער אותו מרבה להכיל. לא אהבו—ודי. בני כפר אחד היו ומביתם הביאו טינא בלב איש על רעהו. אתמול לפני ערב שלחו הקפורל אל בית האוצר לשאת לשם את צרורות-החצים. החייל סרב, הוא בא לפני שעות אחדות מחיל המשמר ובאלו השעות ג"כ לא נח, אלא נשלח לבית-המבשלות לשאת מים, והנה שוב... „אני צריך לצחצח את קשתי!" טען. שר-האגף צוה עליו במפגיע ללכת ויכה על הלחי. החייל צייתֿ, נשא את

החצים, ואחד מהם השאיר לו. הוא שב אל העזרה, שלף את נעלו מעל רגלו הימנית, שם בסתר את החץ תחת סגור־קשתו, התגנב אל השדרה שמאחור, כאילו הוא מתכון לצחצח את קשתו אשר אתה היה בחיל המשמר, העמיד את פי־הקנה אל מול פיו, וברגלו היחפה משך את המגנון. ממחרת צחצח כבר את הקשת אחר במקומו.

העזרה נסגרה אז מיד ולא הניחו לאיש זר לבוא. מינץ עמד בצהרים בתוך יתר הסקרנים ולא חשב, שבזמן מן הזמנים הלא יהיה גם הוא באותו המצב, יותר נכון, באותי לא־המצב, שנמצא בו אותו המוטל על הארץ, כשם שלא חשב על כל רבוא־רבואות האנשים, על כל היצורים לאין מספר, אשר חיו־היו לפניו ואינם. רק מעין תמהון מהול בקורטוב של מעין קנאה על הפשטנות שבמעשה הנעשה תוסס בו. לבו היה—חמץ נוקשה.

מינץ התעמק שוב „בפקודה" ובסגנונה האופיציאלי על אותו שהמית את עצמו. המית... המית... והפקודה חיה. האִ? לחשוב איזה דבר—והמות אינו תופס דבר. תרדמה נופלת. היכן אנו? היכן הכל? פלוני המית את עצמו, איננו עוד בגונדה הי"ג. איננו אתנו. ועכשיו—עכשיו הוא כמו אז, בעת שגם הוא, מינץ, ירדם... ילך מזה ולא יהיה פה... לא יהיה—והכל יהיה... ואח"כ—הכל לא יהיה... מה יהיה?... ילך ולא ישוב—הכל ילכו ולא ישובו... גם כותב־הפקודה... הוא קודם... אחרים קודמים... מאי נפקא מינה? טעות מעיקרא... תרדמה נופלת.

מאי נפקא מינה? קסרקטין—לא קסרקטין... הכל בלתי מובן, הכל אֱוילי, הכל קשה... ותו... החיים יקרים משום מה, יקרים... מה יקרים?

החיים... וכל זה, כל אלו הגונדות, כל אלו הפקודות, הרי אינן אלא קרן־זוית אחת שבחיים, חוליה אחת מן השלשלת, התגלמות אחת מן כל הצדדים... מן כל הצדדים העוברים, המוכרחים לעבור...

עברה שנה, עברה שנה... מוכרחה היתה לעבור. גם יתר השנים תעבורנה. עברה שנה. מחר יבואו טירונים. צריך יהיה לתת להם לחם לשובע. גם שנתם תעבור.

עברה שנה. לפני שנה התגורר באותה העיר האוניברסיטאית. אותו הסטודנט לוה אז ממנו את שלשת הרובלים האחרונים שלו. פלוני הסטודנט—דרכו היה לכתוב מכתבים לעצמו.

הוא התגורר אז באותה העיר האוניברסיטאית. הוא עבד באורגניזציה. לטובת האורגניזציה דרוש היה, שמעונו יהיה ברחוב שומם. מעונו היה ברחוב שומם. לילה לילה היה שוכב ומתעטף בשמיכה. לילה לילה היה בא הרעיון: הלא מחר לא אקום לא אקום. מתוך שינה לא אהיה, מתוך שינה, הלילה האחרון.

הלילה האחרון... החבל האחרון...

החבל? כן, אותו הקוף אשר צד אז ונתנו בחבל... צד ונתנו תחת השמיכה, תחת האצטלא האמוצה... הכל הוא באפל האצטלא; בשק־האצטלא... הנה הוא בידו... הנה הוא אסור בשלשלת, לא,בחבל... בחבל, בחבל... החבל הוא ככף איש... ועוד הוא מתקצר, מתקצר... החבל והקוף—חד היא... אבל לחבל אין שנים ולקוף יש שנים... „ולא עוד—הוא מוסיף— אלא שאותו הסטודנט מנקה את שניו במברשת

קטנה, ואני מחדד את שני על המשחזת... גא־גא־גא... האם־האם־האם..." שניו של הקוף הגדולות, המושחזות, סורקות את הבשר תחת המתנים...

מינץ תמך מבלי משים את מצחו בכפות ידיו—ויתנפל על הקוף בכל כחו הדקו, הממו, חנקו, הדקו, כמו שמהדקים את הקשת כשנוטלים „על היד". ונפלא היה הדבר: הוא הדק את הגוף—והכאב היה בו, במינץ. ברזל עשת היה בשר הקוף, מסרקות ברזל.

הקוף—וקולו קול זרבנוב—אמר לו:

—אני יכול להרפות ממך אם רק תתנהג עם פרחי כהונה באופן... שלא יתנגד לכל העבר שלך...

—פרחי כהונה? —תמה מינץ—איזו מלים משונות! איזו שגעון נושא בקרבו הקושמר!... קושמר של מלים... מה הוא יכול לעשות לפרחי־כהונה? מה בכחו לעשות? הם עולים אל הדוכן והוא אומר את „היהי־רצון" — מה עוד? „העדר שלו"..

„פרחי כהונה" — הוא מחקה בכעס מתוך שינה—איזו דברים בטלים!...

הוא לא הבין—וצער אי־ההבנה היה גדול מנשוא. המתנים התחלחלו. איכה ישא לבדו צרורות־חצים כל כך הרבה? לטחנינקה באר כיצד, אבל הבאור לא הועיל. פרחי־כהונה ישאו —ועליהם אין רחמנות?...

אמר לו לטחנינקה ... לא, אותו הסטודנט הכותב מכתבים לעצמו:—אחת היא—„רעים אין לי...—זה לשונו—רעים אין לי... בקסרקטין אין פנאי ואין חפץ לכתוב... אבל אלמלי הייתי כותב, היה בלי ספק יוצא כך... עושה־שלום צריך לומר, עושה־שלום. עושה־שלום עם נפילת־אפים. עם תחנון, עם הכל... אך בלי „ובא לציון"... לפסוע ג' פסיעות לאחור—ולומר עושה־שלום," שלום, שלום... החגורה צריכה להיות הדוקה, הדוקה, הדוקה...—ואתה ישן?!...

—בשום אופן לא, קציני הקפורל!—נעור מינץ ויעמוד לפני לטחנינקה השב מן החוץ,—הפקודה נתקבלה!—הוסיף. נדן־כידונו התלוי עליו זז ממקומו בשעת נפלו על הספסל, והוא עמד ותקנו במנוחה.—

„ממחרת בשעה השמינית בבוקר באו טירונים רוסים חדשים. בחלקו של האגף הרביעי נפלו ארבעה. הוצאתי להם את כל הלחם, שהיה בארוני, והנחתי לפניהם גם חמש חתיכות סוכר שהיו לי משלי. אמרתי: „אכלו,אחים, וגם את הסוכר טלו, במטותא. אני הנני המחלק!"—הבאים התנפלו על האוכל המושם לפניהם כהתנפל על בית יהודי בשעת פוגרום".

להשתלשלות התורה הסוציאַליסטית.

(סוף).

ו.

תורת־פרודון.

הריאקציה נגד רוח המאה השמונה־עשרה ונגד המהפכה הגדולה, שבה התגשם רוח זה, וביחד עם זה השאיפה למחשבות חדשות ולהסתדרות חברותית חדשה,—נתגלו בצרפת, קודם־כל, בין המעולים שבמעמד־האצילים. סן־סימון, שהיה בן משפחה מיוחסת של אותו המעמד, היה הראשון, שבתורתו נתגלה הרוח החדש. ורוח זה הלך וחדר אחר־כך אל המשכילים שבמעמד־הבורגנים. מהם יצא הרוב הגדול של תלמידי סן־סימון. מהם היה פוריֶה. משנות־השלשים, וביחוד משנות־הארבעים ואילך עבר הרוח מן המעמד הבורגני ואחז בכל קצות־העם: התפשט בין האומנים והפועלים והגיע עד בני־האכרים, שתנאי החיים החדשים נתשו אותם מעל אדמתם והשליכום אל מרכזי־התעשיה והמסחר. מהם יצאו הגבורים מתוך דלת־העם, שתארה ג׳ ו ר ג׳ ז אַ נ ד בהתלהבות גדולה ברומאַנים שלה. ומהם יצא גם פרודון.

החוקה הפסיכולוגית מלמדת אותנו את הנטיה היסודית של נשמת היחיד והצבור לעבור מן המצב האחד אל המצב המתנגד לו, מן התשוקה האחת אל הפוכה. במאה השמונה־עשרה שאפה האנושיות אל השחרור הגמור של היחיד מן הכבלים הרבים, ששמו עליו מלכות־שמים ומלכות־הארץ. במאה שלאחריה חזרה ובאה השאיפה להשקפת־עולם דוגמאַטית ולהסתדרות חברותית חזקה. אם השאיפות האלו לא נתפשטו בין כל המעמדות שבתוך החברה ובין כל האומות שבתוך האנושיות ב ז מ ן א ח ד, יש לבקש סבת החזיון הזה במדרגות־ההתפתחות השונות, שעליהן עומדים המעמדות והאומות השונים בתקופה ידועה. הכל יודעים, שעד שהמוֹרה הפאַריזית מגעת לערי־השדה נתבטלה כבר בפאַריז והניחה את מקומה למוֹרה אחרת מתנגדת לה, שאף היא עתידה להגיע בשעתה לערי־השדה לאחר שתתבטל בפאַריז.

המעמדות הנמוכים שבחברה היו האחרונים בין הנוהים אחרי התורה החדשה, שאליה הטיפו סן־סימון ופוריה ותלמידיהם. לאחרונה דגיעה לאותם המעמדות בשורת־גאולה זו ולאחרונה התעוררו להוציא אותה אל הפועל. אבל דבר שאינו צריך להאמר הוא, כי במדת הרצון הכביר לגשם את התורה החדשה בחיים עלה ההמון הגדול על שאר המעמדות: בשעה שמן המעמדות העליונים והבינונים נתעוררו רק עשרות ומאות אל הקול־הקורא לתקון החברה קמו מתוך

המון העם הגדול במספר והנוגע בדבר אלפים ורבבות של גבורים נלחמים בסדרי-העולם הישן. שם, בין דרי-מעלה, לא יכלה התורה החדשה לעורר את כל התשוקות, להניע את כל הנימים של הלב. מה שאין כן בין דרי-מטה: כאן העירה את כל החושים, גרתה את כל התאוות, את העליונות ואת התחתונות גם יחד,--כי על כן הבטיחה בשורת-הגאולה להעניים והאביונים, לא רק את גאולת-הנפש, אלא גם את גאולת-הגוף, שהעשירים והשבעים לא היו נזקקים לה.

כבר בשנות-השלשים התחילו המעמדות הנמוכים להתקומם נגד הסדר החברותי, שהנהיגה המהפכה הגדולה בצרפת. בשנת 1831 פרץ המרד בליאון. ה„דימוקראטים והפועלים" הם הם שהשתתפו בהמרידות, שהיו בשנת 1834 בליאון ובפאריז. אמנם, המרידות הללו, וכמו-כן המרידה, שהתפרצה בשנת 1839, לא הביאו פרי. ממשלת ה„מלך הבורגני" לואי-פיליפוס מצאה די-אונים בקרבה להשקיע את אש-המרד בדמי המורדים. אבל מפלת המרידות הללו ואחרות כיוצא בהן הביאה תועלת להעם בזה, שהעירה חשד בלב חלק ידוע ממנו נגד הכח של הקשר והמרד. ה„דימוקראטים", הנאמנים להמסורות של המהפכה הגדולה, בטוחים היו, שיש בכחה של „מהפכה מדינית" לגאול את העולם בשעה אחת, אבל עד שרובם היו יושבים ומתפלפלים כדרכם: אי-אלה אופני-הקשר, שעל-ידיהם אפשר יהיה לעמוד בראש-הממשלה ולהצליח את העם מלמעלה-למטה, התחיל מועט קטן, אבל חשוב, לראות, שכלי-הזין של „אנשי-המהפכה" נושנו והעלו חלודה, מעט מעט מבצבצת ההכרה, שחוץ מן המלחמה המדינית שבין ה„דימוקראטים" והממשלה, יש מלחמה אחרת יותר עמוקה ויותר חזקה—מלחמה כלכלית בין המעמדות השונים שבתוך החברה. ויותר שהתחזקה הכרה זו גדלה ההתעסקות בתנאי הכלכלה החברותית, בשאלות הקנין הקרקעי והמטלטלי, השערים והממון, המחליקת של המעמדות וההסתדרות של הפועלים.

והמצב הכלכלי של העם בכלל ושל הפועלים בפרט ירד מטה מטה. בשנות 1845—1846 עשו מחלת תפוחי-האדמה והבצורת שמות בכל פנות-העם. שתי אלה „הגדילו את התסיסה הכללית בקרב-העם. בשנת 1847 הביאה היקרות בצרפת ובשאר ארצות-היבשה לידי התנגשויות, שסופן היתה שפיכות-דמים. העם נלהם על פת-לחם ואצילי הכסף חגגו את חגיהם ההוללים בראש כל חוצות! בביזאנסה ענשו את המשתתפים בקשרי-הרעב ובפאריז הצילה משפחת המלך מידי השופטים את הרמאים הזוללים !" (מארכס).

אז התחיל העם להטות את אזניו אל התורה החדשה ואל הבטחותיה. יחידים מן ההמון שמעו זה כבר את שמעה והתעסקו בה. משנות-הארבעים ואילך חדרה אל השדרות הרחבות של המעמדות הנמוכים.

אבל מובן מאליו, כי כדי שהמעמדות הנמוכים יהיו לנושאי-דגלה של התורה החדשה, צריכה היתה זו להסתגל להם. צריכה היתה, קודם-כל, להפשיט מעליה את הבגדים האריסטוקראטיים, שבהם הלבשה במשך עשרות-שנה אחדות. במלות אחרות: צריך היה, שהתורה הסוציאליסטית—כמו שנהגו לקרוא אותה משנות השלשים ובמרה ידועה אף קודם לכן—תהיה לתורה סוציאל-דימוקראטית.

בראש תנועה זו, ששמה לה למטרה לקרב זה אל זה את המעמדות הנמוכים ואת התורה החדשה ולסגל אותם זה לזה, עומדים בצרפת פרודון

ולואי בלאן. שני האנשים האלה, שהם שונים זה מזה בתכונותיהם ובמחשבותיהם, בתירותיהם ובמעשיהם, עבדו יחד איש איש על פי דרכו להוציא לפועל את ההתקרבות ואת ההסתגלות האמורות.

פרודון (1809—1865) התחיל את עבודתו הספרותית בשנות-הארבעים. הוא היה כופר בעיקר המהפכה. נקודת-הכובד של החיים החברותיים מונחת, לפי דעתו, בזכות-הקנין, בכלכלת-החברה, ועל כן אי-אפשר להפוך את הסדר החברותי בפעם אחת לא בגזרה עליונה ולא בגזרה תחתונה: סדרי-הכלכלה משתנים לא על-ידי כח חיצוני, אלא על-ידי התפתחות פנימית, אורגאנית (Transformation organique), שהיא הולכת ונעשית מאליה בכחותיה שלה. „כל הריסה, ערבוביה או מהפכה בחיי החברה היא רעה; כל הפסקה בחיי החברה היא מיתה" (L'interruption dans la vie sociale c'est la mort).

הקנין—זהו הכח המניע את החברה, „הסבה הישרה והבלתי-ישרה" (la cause premiere et médiate), „התקדמיתה של החברה נמדדת בקנה-המדה של התפתחות התעשיה והשתלמות כלי-העבודה (Le progrès de la société se mesure sur le développement de l'industrie at la perfection des instruments)". כך כותב פרודון בשנת 1843. ובשנת 1846 הוא אומר בספרו „שיטת הסתירות הכלכליות או הפילוסופיה של העניות" כדברים האלה: „התורה הכלכלית היא בעיני הצורה האובְּקטיבית של המיטאפיסיקה, היא המיטאפסיקה המעשית, שהיא פועלת את פעולתה על השטה העליון של ההויה, שהוא משתנה תמיד. מי שעוסק בחוקות-העבודה והחליפין הרי הוא באמת מיטאפיסיי". ולהלן הוא מוסיף ואומר: „התנועה השכלית נמשכת בהתאמה אל התנועה הכלכלית: כל אחת מהן מַבַּעַת את חברתה, מתרגמת אותה ללשונה שלה; תירת-הנפש והכלכלה החברותית מקבילות הן זו אל זו, או, יותר נכון, שתיהן יוצאות מנקודות-מבט שונות ועושות היסטוריה אחת".

המחשבות האלו על ערכה ההיסטורי של הכלכלה החברותית ועל יחוסה אל ההתפתחות הרוחנית של החברה אינן חדשות בעיקרן. למעלה ראינו מה שכתב בנידון זה סן-סימין. אבל ייתר ממה שלמד פרודון בשאלה זו מסן-סימון למד מבעלי-התורה של הכלכלה החברותית,—קודם-כל מאדם סמית ומאוגיסט בלאנקי.

אדם סמית הראה לדעת את ערכה המכריע של הכלכלה בחיי החברה האנושית, את השפעתה על מלחמת המעמדות והמפלגות ועל המחשבות והמוסר של המעמדות והמפלגות השונים. ובלאנקי כתב במבוא שלו ל„תולדות הכלכלה המדינית באירופה" כדברים האלה: „בכל המהפכות לא השתתפו מעולם אלא שתי מפלגות: המפלגה של האנשים הרוצים לחיות מפרי עבודתם והמפלגה של האנשים הרוצים לחיות מפרי עבודת-אחרים. מעולם לא היו נלחמים על הכח ועל הכבוד אלא כדי להשיג על-ידיהם חיים של מנוחה. המפלגה המנוצחת לא היתה נותנת להמנצחים לנוח בשלום בצל החיים הטובים האלה. הפאטרי-ציים והפלֶבֵּיים, הפרשים וה„ראשים העגולים", בני-החורין והעבדים—כל אלה אינם אלא סוגים שונים ממין אחד. השאלה על הנאות-החיים היא שמביאה תמיד את בני-האדם לידי מחלוקת".

ופרודון מודה בעצמו, שלמד הרבה מבלאַנקי בכל הנוגע לערכה ההיסטורי של הכלכלה החברותית. כשהוא מדבר על הספר הנזכר של בלאַנקי, הוא אומר: „פה מצאתי במה שנוגע להכרת החוקות ההיסטוריות בהחלט הרבה יותר ממה שמצאתי אצל בוסֶה, וויקו, מונטיסקְיֶה והמון הפילוסופים". אמנם, פרודון רצה להניח תחת המחשבות האלו יסוד פילוסופי ולבנות בעזרתן שיטה שלמה. אבל מסופק הדבר, אם עלה חפצו זה בידו. קודם־כל, אין אנו מוצאים אותו מברר את טיבו של היחס, שיש, לפי־דעתו, בין הכלכלה החברותית ובין שאר החזיונות החברותיים. למעלה ראינו, שעתים הוא רואה בהכלכלה החברותית את ה„סבה" של כל ההשתלמות ההיסטורית כולה, ועתים אינו רואה את „התנועה הכלכלית" אלא „נמשכת בהתאמה אל התנועה השכלית",–כלומר: לא מסבבת את התנועה השכלית, אלא מתאמת לה,–ועתים אין ההשתלמות הכלכלית בעיניו אלא „אמת־המדה" למוד בה את ההשתלמות החברותית. מובן מאליו, שאמת המדה של איזה דבר אינו נעשה על־ידי כך ל„סבתו" של אותו דבר.

ועל כן מוטלת בספק החלטתם של תלמידי־פרודון החדשים, שתורת ה„מאטיריאליסמוס ההיסטורי" של פרודון מיוסדת על ההכרה של „אחדות (Identität) החיים הרוחניים והכלכלה", או שהכרה זו היא לפרודון „יסוד מובן מאליו והנחה־קודמת של המדע". מן האמור למעלה יוצא לנו, שבאמת אין הדבר כן. פעמים מכיר, אמנם, פרודון את „אחדות החיים הרוחניים והכלכלה" ורואה בחיים הרוחניים ובחיים הכלכליים שני צדדים מקבילים זה לזה של חזיון אחד–של החיים החברותיים. אבל פעמים אחרות הוא חושב את הכלכלה ל„סבתה" של התנועה השכלית. קרוב הדבר, שכהרבה מבעלי־המחשבות במחצה הראשונה של המאה החולפת לא ידע גם פרודון להבדיל הבדלה גמורה בין ה„שיטה המאַטיריאַליסטית", שעל־פיה החומר בורא את הרוח ומַתנה אותו, ובין ה„שיטה הפאַראַלֶליסטית", המלמדת, שהחומר והרוח אינם מסבבים זה את זה, אלא הם שתי הופעות של ההויה העולמית, שהיא כוללת את שניהם יחד ואינה בעצמה לא זה ולא זה. לפיכך הוא הולך וחוזר מן השיטה האחת אל השניה ואינו מרגיש את הנִגוד שבין שתיהן. עוד יותר קרובה לשקר מְלֶאֱמֶת ההחלטה, שמאַרכס קבל את תורת ה„מאַטיריאַליסמוס ההיסטורי" מבן־זמנו ובר־פלוגתיה פרודון. אדרבה, העובדות מלמדות אותנו, שמאַרכס התחיל לפרסם את דעותיו על ערכו ההיסטורי של המאטיריאליסמוס–כלומר, של הכלכלה– בזמן אחד עם פרודון: בשנות־הארבעים. ולא רק הזמן אחד היה, אלא אחת היתה גם הסביבה הרוחנית–הספרות הכלכלית והסוציאַ־ליסטית, שממנה התפרנסו שני החוקרים האלה.

זאת ועוד אחרת. תורת ה„מאַטיריאַליסמוס ההיסטורי" של מאַרכס שונה ועמוקה היא מתורה זו של פרודון: במקום שפרודון מדבר על „הכלכלה החברותית" ועל „הקנין" בתור גורמים של ההיסטוריה, מבקש מאַרכס את הגורמים של „הכלכלה החברותית" ו„הקנין" עצמם והוא מוצא אותם בהתפתחותם של „כלי־העבודה", של „הטֶכניקה החברותית". הטכניקה החברותית היא הנקודה המרכזית בתורתו של מאַרכס; זכות־הקנין היא הנקודה המרכזית בתורתו של פרודון.

בן שלשים ואחת שנה היה פרודון כשהוציא לאור את ספרו הראשון: „מהו הקנין?" (Qu'est que la propriété?). מי נתן לו ליחיד--שואל פרודון--את הזכות להקנות לעצמו את האדמה ואת שאר-החמרים הטבעיים, שנתנו מידי הטבע והאדם אינו אלא המעבד אותם? יכול אדם לעבד לצרכיו את החמרים, שהוא מוצא מוכן לפניו,--אבל כיצד הוא יכול לראות את עצמו כאילו הוא אדון להם אפילו קודם עבודתו ואחריה, אפילו בשעה שאחרים מעבדים אותם והוא לא נגע בהם מעולם אף באצבעו הקטנה?--. זכות-הקנין כלומר, זכות-האדם על האדמה ועל כל החמרים הטבעיים, היא דבר, שאין השכל תופסו. יש לו לאדם זכות-העבודה, זכות ההשתמשות בעושר הטבע לצרכיו, אבל אי-אפשר שתהיה לו זכות-הקנין על העושר הזה עצמו. כל זמן שאני מקצה לי כברת-אדמה כדי שאעבוד אותה בידי,--יש לי הזכות עליה. מכיון שהתחלתי לעבוד אותה בידי-אחרים--הרי היא שלהם. זכות הקנין נותנת את האפשרות לגזול מאת אחרים מה שהם מוציאים מן הטבע בעבודתם וביגיע-כפם. ובכן, לדעתו, „הקנין הוא גנבה!" (La propriété c'èst le vol!).

הזכות לקבל רנטה מן האדמה, להחכירה ולהשכירה, וכמו-כן הזכות לקבל רבית מן ההלואה ורוח מן הרכוש, הן תולדותיה של זכות-הקנין, ועל-כן, לדעתו, גנבה הן, שהיחיד או הצבור גונבים מן היחיד. גנבה הן מפאת-טבען ולא מפאת-נושאיהן, ועל-כן אין תועלת בזה, שיעבירו אותן מרשות-היחיד לרשות-הרבים. זכות הקנין הפרטי נותנת את הכח להחזק לגזול את החלש. זכות הקנין הצבורי נותנת את הכח להחלש לחיות על חשבון החזק. שתיהן, כלומר, בין זכות-הקנין של היחיד ובין זכות-הקנין של החברה, מובילות בהכרח אל ממשלת האדם באדם לרע לו. ולפיכך מתקומם פרודון נגד תורת-האיקונומיסטים, הבנויה על זכות-הקנין הפרטי, והוא מתנגד אף לתורת-האיקונומיסטים, התובעת למסור את זכות-הקנין לידי הצבור.

אבל השאלה מתעוררת מאליה: מהיכן באה לו לאדם המחשבה הזרה לכאורה להקנות לעצמו דבר שאינו שלו--את האדמה ושאר החמרים הטבעיים?

באמת היתה מחשבה זו זרה לאדם זמן מרובה. כל זמן שהאדם היה עושה את צרכיו בידיו: בעצמו עובד את אדמתו, בונה את ביתו ומכין את בגדיו,--לא היה שום הבדל בין זכות-ההשתמשות וזכות-הקנין. אי-אפשר היה לו לאדם להקנות לעצמו פרי-עבודתם של אחרים. אבל מכיון שהתפתחה חלוקת-העבודה והאדם חדל לספק את צרכיו ביגיע-כפיו, התחילה זכות-ההשתמשות מתרחבת יותר ויותר. האדם התחיל משתמש בפרי-עבודתו לא רק למלוי-צרכיו שלו, אלא אף לשם-חליפין בפרי-עבודתו של חברו. ביחד עם החליפין באו המסחר וההונאה לעולם. מי שהונה את חברו נתעשר ונעשה אדון לחברו ומושל על עבודתו. הגיעו הדברים לידי-כך, שזכות-הקנין התבדלה לגמרי מן העבודה ומזכות-ההשתמשות ונפתח כר נרחב לכל מיני הפורעניות החברותיות, הגשמיות והרוחניות.

זכות-הקנין, שאינה מבוססת על העבודה, היא רעה מוחלטת. רק הזכות של „האחוזה הפרטית" (La possession individuelle) טובה היא ליחיד ולחברה. „זכות האחוזה הפרטית--אומר פרודון--היא התנאי של החיים החברותיים. חמשת-אלפים שנה, שעברו על הקנין, מוכיחים את אמתותו של דבר זה". והוא מוסיף

ואומר: „בחנתי בחינה אנאליטית ומיטאפיסית את כל התורות של זכות־הקנין והשויתי אותן זו לזו, מצאתי את היסודות המשותפים להן וגליתי במחשבה של הקנין את הנצרך, את הבלתי־משתנה ואת המוחלט שבה. אני החלטתי, שתמציתה של אותה מחשבה היא זו: אחוזה, שהיא יכולה לעבור מיד ליד, להתחלף, אבל לא להמכר לצמיתות, ושיסודה הוא—העבודה, לא משיכת־יד ולא רצון של אוכל ואינו עושה".

בזכות־הקנין יש, איפוא, קרן־קיימת, ששני סימנים לה: ראשית—העבודה, ושנית—אי־המכירה לצמיתות.

פרודון אומר במקום אחד: „שלשה מלמדים להועיל היו לי, רצוני לומר: שלשה הועילו לפתח בקרבי מחשבות פוריות: בשורה הראשונה: כתבי־הקודש, אחרי־כן: אדם סמית ולאחרונה: הגל".

ממי למד את שני הסימנים של אותו מין זכות־הקנין, שיש לו זכות־הקיום?—קודם־כל מכתבי־הקודש.

אמנם, אין ספק בדבר, „דכבוש־מלחמה על־פי התורה קני". אחדות־השרשים של שתי המלות: „לחם" ו„מלחמה" מגלה לנו, שהעברים הקדמונים היו קונים את „לחמם" ב„מלחמה". אבל המלחמה לא הותרה אלא כלפי אויבים חיצונים, מה שאין כן כלפי פנים. הפרופיסור רולאנד אומר: „תורת־הכלכלה המדינית מתגדרת בזה, שאדם סמית הניח ביסודה את העבודה. אבל התגדרות זו חסרה היא יסוד חזק, זכות־הבכורה מגעת בנידון זה לתורת־משה. במובן ידוע צריך לומר גם כן, שתורת־משה החמירה בדבר יותר מאדם סמית. מדינת־היהודים נבנתה לא רק על העבודה של ההמון, אלא גם על העבודה בתור חובת כל אדם, בתור מצוה אלהית. תעודת־האדם מראשית־היותו היא, לפי דברי משה—העבודה, לא העבודה, שאינה נפסקת ביום ובלילה, אלא העבודה, שיש עמה מנוחה. ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות. העבודה בימות־החול היא מצוה אלהית כהשביתה ביום־השבת. השביתה בימות־החול אסורה כהעבודה ביום־השבת. והעבודה שאמרו אינה, אמנם, עבודה קשה יותר מדי, אבל אינה גם עבודה קלה, אלא עבודה גשמית, המיגעת את כל הגוף. בזעת־אפך תאכל לחם"

ובנוגע להסימן השני, שפרודון נתן בהקנין ה„אמתי", צריך להעיר שסימן זה מקרא מפורש הוא: „והארץ לא תמכר לצמיתות".

אבל אנו עוברים אל עיקר שיטתו של פרודון.

אם נרצה להתבונן היטב אל הלך מחשבותיו המוצעות למעלה, נמצא בנקל את הסתירה הפנימית המסתתרת בהן. מצד אחד רואה פרודון את התולדה האנושית משועבדת לחוקים היסטוריים קבועים ואת התפתחותה של זכות־הקנין מזכות־ההשתמשות מוכרחת. ומצד אחר הוא חושב, שזכות־הקנין אינה אלא „התעמרות" בזכות־ההשתמשות, „התעמרות", שאפשר להרחיקה באמצעים אלה או אחרים, ואז הכל על מקומו יבוא בשלום. ה„חברה עצמה, זו הבריה הקולקטיווית—אומר פרודון—יכולה ללכת אל כל אשר תוליכנה נטיתה הטבעית מבלי שתתירא, שמא תבוא לידי־שגיאה מוחלטת ובלתי־אמצעית. התבונה העליונה, שהיא חיה בקרב החברה ומתגלית במעשי־ההמון ובמחשבות־היחידים, מחזרת תמיד את החברה אל הדרך הישרה. הפילוסוף אינו יכול לגלות את האמת בהסתכלות בלתי־

אמצעית, ואין צורך לומר, שבשעה שהוא מתימר להדריך את החברה הוא ע״ול לבוא לידי סכנה—להכניס את סברותיו מחוסרות־השלמות במקומו של הסדר הנצחי ולהצעיד את החברה לבאר־שחת. הפילוסוף צריך לבור לו מנהיג, ואין לו מנהיג יותר טוב מחוקת־ההתפתחות, מן ההגיון הפנימי של האנושיות עצמה״.

כאן אנו שומעים עדיין את הד־קול נערתו של הֶגל באלה, שמאמינים, כי שכלם שלהם גדול הוא מן השכל המתגלה בתוך ה„מדינה״: „כלום העולם הרוחני נתון הוא בידי המקרה, נעזב הוא מאלהים?!״

עוד יותר קרוב פרודון אל הגל ואל הכרת החוקה ההכרחית שבחיי־החברה כשהוא אומר: „יש חוקה עליונה, חוקת הטבע וחוקת רוחנו שלנו, שבה תלויים הסדר ואי־הסדר, מה שאנו קוראים טוב ומה שאנו קוראים רע; חוקה, שהיא מסבירה לנו את התיעלת העליונה (providentielle) של מעשי החמס והעריצות, של העבדות והעניות, של כל מיני הצרות והפורעניות החברותיות; חוקה, שהיא מגלה לנו את המסתרים של האלכימיה האלהית—כמו שאמר אחד מן האיקונומיס־טים—, שעל פיה הרע שבעולם בורא תמיד את הטוב״.

על־פי ה„אלכימיה האלהית״, שגלה הֶגל, „הרע שבעו״ם בורא תמיד את הטוב״. אבל פרודון מאמין ואינו מאמין בה„אלכימיה האלהית״ של הגל והוא מבקש למצוא את ה„אלכימיה האלהית״ שלו.

שתי־נפשות דָרות בלבו של פרודון כמו בלבו של כל האדם. הנפש האחת מכרת את כחו של „השכל הגדול״, זה השכל, שהוא „מתגלה בקרב המדינה״, והנפש השניה רואה את הרשעה הגדולה שבקרב המדינה וקופצת בראש לתקנה ולהביא גאולה להאנושיות הסובלת.

אם אמת הדבר—חושב פרודון—שהרע שבעולם בורא תמיד מעצמו את הטוב, אז צריך להחליט, שאין טוב לו לאדם אלא לחבק את ידיו בעצלתים ולשבת ולחכות לביאת הטוב מן הרע,—אז המעשה המוסרי הוא דבר מיותר, ולא עוד, אלא שהוא קרוב להפסד מלשכר. אם כן מה טיבו של הרצון המוסרי? למה הוא בא ומה הוא המעשה, אשר יעשה?

ופרודון נוטה ומתרחק מהשקפת־העולם של הגל. הנגודים אינם מתבטלים זה על־ידי זה. הרע אינו עובר מן העולם על ידי הטוב שהוא מוליד. ההתפתחות החברותית אינה יונקת אלא מן הנגודים—כמו שאמר גם הגל; אבל אם הנגוד האחד מבטל את חברו, אם הרע בורא את הטוב ומתבטל על ידו, הרי נעשית ההתפתחות החברותית לדבר שאי־אפשר. אבל כשם שאין הצירים של האלקטרון מבטלים זה את זה כך אין הנגודים יכולים לבטל זה את זה ולהתבטל זה על־ידי זה. ובכן מן ההכרח הוא למצוא את „שווי־המשקל״ של הנגודים החברותיים ולא את אופני־בטולם. השאלה היא לא זו: איך אפשר לבטל את המעמדות ואת הנגודים שביניהם ולעשות את החברה חטיבה אחת? איך אפשר להחליף את זכות־הקנין הפרטי בזכות־הקנין הצבורי?—, השאלה, שפרודון עמל לפתרה, היא זו: איך אפשר לבטל את הרעה הגדולה של מלחמת־המעמדות ולהביא „שווי־משקל״ ידוע בכחות השונים, הפועלים בחיים החברותיים? איך אפשר לבטל את הצדדים הרעים של זכות־הקנין?

ובשאלה זו מתרכז ההבדל שבין פרודון ובין הגל מצד אחד ובין פרודון ובין מארכס מן הצד השני.

השאלה החברותית של מארכס היא: מהו ההכרח ההיסטורי, שיעביר את זכות-הקנין מן העולם בזמן ידוע, כמו שהביא אותה לעולם בזמן ידוע? מה שההכרח ההיסטורי מביא לעולם הוא בעצמו מעביר מן העולם. ובכן, כלום אפשר להניח, שאף זכות-הקנין עתידה להבטל בכח ההכרח ההיסטורי? — ומארכס האמין, שהוא מצא את פתרונה של שאלה זו, שלו נגלו החוקים, שעל-פיהם תעבור החברה מזכות הקנין הפרטי אל זכות הקנין הצבורי — אל ה„קומונה" העתידה לבוא. נפלא הדבר, שגם ספנסר הודה במציאותו של הכרח היסטורי לעבור אל הקומונה, אף-על-פי שבנגוד למארכס אין ספנסר רואה ב„קומונה" את „הגאולה", אלא את „העבדות העתידה לבוא".

פרודון אינו רואה את ההכרח ההיסטורי לעבור אל ה„קומונה". הוא שונא את ה„קומונה". וכך היה פרודון אומר על עצמו: „אני אבנה עולם בין הקומונה ובין הקנין".

כי לא על-ידי מהפכה תבוא הגאולה לעולם, אלא על-ידי תקונים. לא על-ידי בטול הקנין תפתר השאלה החברותית, אלא על-ידי מה שיעשו בו התקונים הנצרכים. מאז ומעולם — אומר פרודון — היתה החברה נוהגת להכנים שנויים ותקונים בזכות-הקנין. צא ולמד, כמה פעמים היא מוציאה מידי-היחיד את נכסיו בשביל תקנת-הצבור! — כלום יש לך סתירה גדולה מזו לזכות-הקנין? תאמר: החברה משלמת לו להיחיד דמי-נזקו — , אבל מי משלם לו בעד ההנאה הרוחנית, שהיה מקבל מנכסיו? ואף-על-פי-כן אין לך בית-פקידות עירוני, שאין לו רשות להכריז, שאיזה דבר של יחיד נצרך הוא לתועלת-הצבור, ולהכריח את זכות-הקנין להכנע מפניו. אפשר, שאין זה אלא מקרה יוצא מן הכלל; אבל כשאתה הולך ומוציא מן הכלל את המקרה האחד אחר השני, סופך שאינך משאיר מן הכלל אלא מושג מופשט בלבד. והוא מוסיף ואומר: „כשם שהרקולס תפס את הדרקון בזנבו, כך צריך לתפוס את זכות-הקנין בזנבה ולא בראשה. רק באופן זה אפשר יהיה להתגבר על זכות-הקנין ולנצחה. אם יכוננו „ליל-ברתולומיוס" נגד הקנין, רק יוסיפו לו כח ועצמה".

מהו „הזנב" של זכות-הקנין? — זכות-הרֶוַח (droit d'aubaine): הזכות לקבל מאת העובדים דמי-חכירה בעד האדמה, דמי-שכירה בעבור הבתים והמטלטלים, רֶנטה, נשך ורֶוַח. אם יכרתו את ה„זנב" הזה, תעשה ההשתמשות בחמרים הטבעיים דבר השוה לכל נפש, דבר, שאין מקבלים בערו תשלומין, וזכות-הקנין תחזור ותהיה עוד הפעם לזכות-ההשתמשות כמו שהיתה בימים קדמונים.

ופרודון חשב, שהוא גלה בספרו „שיטת הסתירות הכלכליות או הפילוסופיה של העניות" (Système des contradicions économiques ou Philosophie de la Misère) את החוקה הכלכלית, שהיא מכרחת את החברה לבטל את הרֶוַח, שמוציאים מן הקנין. חוקה זו מונחת בסתירה היסודית שבשיטת הכלכלה החברותית. המושג הראשי שבמושגים הכלכליים הוא מושג-השווי, — והוא הכולל בתוכו את הסתירה היסודית האמורה. כלומר: מושג-השווי כולל בתוכו שני מינים של שווי: שווי-התועלת ושווי-החליפין. אין לדבר שווי של חליפין אלא אם כן יש לו שווי של תועלת, לפי שאין אדם עושה חליפין אלא בדברים מביאים תועלת. אבל שני מיני שווי אלה סותרים זה את זה; דבר, שתועלתו גדולה ביותר שָוְיוֹ בשוק-המסחר והחליפין מועט ביותר. דוגמא לדבר: האויר, שאין לו שָוְיִ של חליפין כלל, והלחם, שאין לו שווי של חליפין גדול בערך תועלתו. להפך: דבר, שתועלתו קטנה ביותר,

יש לו שווי של חליפין גדול ביותר. דוגמא לדבר: אבנים יקרות.

היכן הוא המוצא מן הסתירה הפנימית, הנכללת במושג־השווי?

פרודון מוצא את המוצא הדרוש במושג־העבודה. אמת, אין שני דברים מתחלפים זה בזה אלא אם כן יש בהם תועלת, אבל אין הם מתחלפים לפי ערך־תועלתם, אלא לפי ערך שעות־העבודה, שמוציאים עליהם. על יסוד שווי זה, שווי של חליפין לפי מספר שעות־העבודה, צריך לבנות את הכלכלה החברותית, ואז ישתנו כל סדרי־החברה. אם במקומו של הממון, שבו מתחלפים עכשיו כל הדברים שבעולם, תבוא המדה הנכונה היחידה: שעות־העבודה, אז—מבטיח פרודון—יעבור הממון—ויחד עמו ממשלת־הממון—מן העולם.

וכדי להנהיג את השווי האמור צריך ליסד באנק של־חליפין (Banque d'échange). הבאנק הזה אין לו צורך ברכוש. כל העובדים יכולים להשתתף בו. מטרתו היחידה הם החליפין, הקניה והמכירה. החליפין צריכים להיות ישרים: פירות־העבודה המתחלפים בפירות העבודה. עכשיו החליפין אינם ישרים: אדם מוכר את פירות־עבודתו בכסף וקונה בכסף זה את פירות־העבודה של האחרים. הבאנק יבטל את אופני־החליפין הבלתי־ישרים. „בו יתרכזו כל עניני־המסחר, הוא יקבל את כל מיני השטרות והתעודות, שביסודם מונח חשבון של סחורה אשר להעסקנים. את כל מיני ההתחייבות הללו יחליף הבאנק במין נייר אחד, ששָוְיוֹ יתאים אל הסך העצור בהתחייבות ושעל־כן תהיה לו ערובה בטוחה ובלתי־מוטלת בספק. הערובה תהא כלולה בפירות־העבודה ובשווי הממשי, שעל חשבוני נִתנו השטרות והתעודות הנזכרים". ואין לחשוש, שמא יאבד הנייר של הבאנק החדש את ערכו, שהרי נייר זה אינו אלא תעודה של מיני סחורה, של פירות־העבודה. כמו־כן אין לחשוש, שמא יע"ה נייר זה על השווי הממשי, שהרי אין הבאנק מקבל תעודות אחרות חוץ מתעודות, שיש להן שווי ממשי. שמא תאמר: אדם, שהביא אתו חשבון־סחורתו לבאנק וקבל ממנו את הנייר החתום בחותם הבאנק כמספר שעות־העבודה שהוציא על עשית־סחורתו, מי ערב ברבר, שיקבלו ממנו נייר זה ויתנו לו במחירו את הדברים הנצרכים לו? — לשאלה זו אין מקום כלל מאחר שהנחנו, שהבאנק רכז בידו את כל עניני־החליפין וכל בְּני־החברה משתתפים בו. מובן מאליו, שהתרכזות החליפין בתוך הבאנק תביא לידי כך, שהבאנק יהיה לקובע את המחיר על־פי שיטה קבועה ומסוימת, כלומר, על־פי מספר שעות־העבודה, אבל קביעת־המחיר לא תהיה מעשה־עריצות. על דעתי של אדם זה או אחר, אלא על דעת כל הקהל, או, יותר נכון, על יסוד החשבונות המדויקים, שיהיו בידי־העסקנים של הבאנק.

והתרכזות החליפין עתידה להביא לידי התרכזותם של כל מקצועות־העבודה: התרכזות התעשיה המאנופאקטורית, התרכזות התעשיה הקרקעית והתרכזות המרע והאמנות. במלות אחרות: כל בני־החברה יסתדרו הסתדרות טבעית על־פי העבודות שהם עובדים. בראש כל הסתדרות יעמדו בחיריה. בידי הבחירים האלה תהיה הממשלה המרכזית, והם ינהלו את כל החשבונות עם הבאנק של חליפין. לכל ממשלה אחרת לא יהיה מקום. הממשלה המדינית תניח את מקומה להנהלה הראשית, המסדרת את החליפין החברותיים. המושג של „ראשי־העם" הפרטיים או הצבוריים יבֻטל. לעריצות ולשלטון האדם באדם לא

ישאר אף זֵכר. שוים יהיו החליפין על-פי מספר שעות-העבודה ושוים יהיו כל בני-החברה על-פי זכותם לעבוד ולהתחרות זה עם זה בעבודה. האורגאניזציה החברותית תהיה, איפוא—על-פי חלום דמיוני זה של פרודון--אנארכיסטית, כלומר, מחוסרה קצין, שוטר ומושל.

השנוי בסדר-החליפין ישַנה את כל סדרי-החברה. „אנחנו חיים מן ההקפות, שפירות-העבודה עושים בגוף החברותי!— קורא פרודון- כשם שהקפת-הדם היא המסבבת והמניעה את הגוף האנושי, כך ההקפה של פירות-העבודה מסבבת ומניעה את הגוף החברותי". והוא מוסיף ואומר: „האמונות הישנות, השיטות הפילוסופיות החדשות, הסדרים המדיניים הישנים, המסורות המשפטיות, הצורות החברותיות העתיקות והקנין המשותף, וכן גם הספרות והאמנות,--כולם אינם אלא צורות מיוחדות של המצב החמרי, שבו נמצאת החברה פעם בפעם: כלום אין אני רואים גלוי מכל זה, שבשעה שישתנה המצב האמור או, במלות אחרות, בשעה שיתהפכו לגמרי היחוסים שבין שני הכחות הגדולים של היצירה—העבודה והרכוש—, ישתנה הכל בתוך החברה, ישתנו האמונה, הפילוסופיה, המדיניות, הספרות והאמנות?".

לפנינו כאן ובשאר דעות פרודון, שהצענו למעלה, לא רק ההשקפה המאטי-ריאַליסטית על ההפתחות החברה, שעליה הושתתה התורה הסוציאַליסטית, אלא כל אותם השְפירים האחרונים, שמהם נתרקמה ונשתלשלה תורה זו. ולפיכך חושב אני, שבהצעת תורתו של פרודון יכול אני לסיים את המאמר הנוכחי, שתכליתו היתה רק להראות, כיצד נשתלשלה התורה הסיציאַליסטית של עכשיו מן התורות החברותיות, שקדמו לה מלפני המהפכה הצרפתית ועד מארכס ותלמידיו.

- בר־טוביה.

ברשת היצר.

(ספור).

לזכר י. ברשדסקי.

I.

שבת קודש, אחרי הסעודה השלישית. בחדר חודרים לאט-לאט צללי לילה. אחותי הבכירה, שרה, הלכה מבעוד יום אל רעותה ולא שבה עיד, והילדים הקטנים הקיפו את האם והיא משוררת להם בנעימות המיוחדה לה את שיר-העם החביב עליה:

במרבר שמם רחוק
עף לו פֶּרח מַוֶּם זהב—
נשרה נוצת-פז לו,
אבדה לו בחול הצהוב...

והילדים שומעים בכַונה את השיר בפעם המאה ואחת ובשעת מעשה הם מתקוטטים בחשאי זה בזה: הילדים ארבעה הנם ולאם רק שתי ידים, והירים חמימות ורכות וכולם חפצים לאחוז בהן... אף אני „הגדול", בן אחת-עשרה שנה, מתקנא בהם וכמעט שנדחקתי אף אני לתוך הכנופיא, אלא שהאם גערה בי בנזיפה: „ראו נא, גם בחור-החדר דוחק את עצמו לבין הקטנים! לך, לך מזה!"

ובכן אני יושב לבדי בפנה והלילה אורג סביבי את קורי צלליו. בעיקר הדבר נמשך לבי אל חברי שבחוץ, אבל מצות אבי קשתה עלי: היום מתחילים ימי אלול. היהודי מחויב למעט בצחוק וקלות ראש!...

והוא, אבי בעצמו, „בעל-מוסר", כבר סגר את עצמו בהדר הסמוך ועושה לו את חשבון נפשו. בשעת האכילה כבר הסביר לנו את הענין במלים מקוטעות וברמיזות, כדרכו תמיד ביום השבת. כל השנה החנות פתוחה והחנוני מקיף, ומהיום צריך האדם להכין את עצמו לפרעון הקרוב...

בתחלה היתה דממה בחדרו של אבי. הוא התהלך מפנה לפנה וצעדיו היו מרודים ושלֵוים ורק לרגעים נשמע, כשהוא מכה באצבע צרדה ומדבר לעצמו. אחר כך התחיל לעורר את עצמו בנגון ובהכאת כף אל כף... לאט לאט פג בי רצוני לצאת אל החברים. הצללים השחורים, שירת האם העגומה וה„התעוררות" העזה של אבא עוררו בקרבי מיני געגועים לא-ברורים, אבל נאצלים...

וקול אבי הולך ונשבר ומפיל אימה על הבית; הנה כבר מגיע לאזנינו קול בכיה:

„דע מאין באת,
ולאן אתה הולך,
ולפני מי אתה עתיד
ליתן דין וחשבון!...״

ולקול הבכיה נדהמים הקטנים וחדלים לריב בעניהם; כילם שולחים מבטיהם אל דלת החדר, מקום שהאב מתבודד עתה שם, ולרגעים מסתכלים באם, כשואלים „מה זה״? האם הפסיקה את שירה של חול והוציאה את ידיהם מתוך ידה... ועוד מעט ובתוך חשכת החדר הכל דומם ומקשיב לנגון הבְּכִיָּנִי של האב, אלא ש„הם״ אינם מבינים, ואני הלא מבין כל מלה ומלה. ומתפלא אני, שהרי זה לא כבר קראתי את הפסוקים האלה ב„פרקי אבות״ בחדר לפני הרבי ולא ירדתי לעומק כונתם, ועתה הלא מרגיש אני בחוש, כי מכל אות ואות נשקף מלאך־המות ושאול תחתית...

„למקום עפר, רמה ותולעה!...
אי־אַי, אַי־אַי, אַי־יאַי־יאַי!״

II.

—נו, מעריב!—נשמע פתאום מתוך האפלה קול צרוד ונמוך של אבא כשנפתחה דלת חדרו. אני מבין, שהדברים מְכֻוָּנִים כנגדי, ואני חם לעזוב את פנתי, שכבר הסכנתי עם חשכתה וצלליה וחם אני גם על שנפסק בכי אבי, שלמרות מרירותו חשתי בו גם איזו מתיקות נעימה...

לבשתי את מעילי והלכתי עם האב כשאנו נתקלים באפלה גבכסא, בשולחן אי באחד הילדים. כשפתחנו את הדלת לצאת, פנה האב ואמר בקול נמוך, שאיני רגיל בו כל ימות השנה:

—לאה, בעוד עשרה רגעים תוכלי להעלות נר!...

—טוב!—ענתה האם באנחה...

ובבית־הכנסת התפללו ערבית של מוצאי־שבת כדרכה. החזן התחיל במתינות, בעצב ובגעגועים „והוא רחום״, כחס על המלכה הפורשת, אבל לאט לאט נעשתה התפלה חטיפה ומרוסקה. פני המתפללים נעשו מגושמים, חולים, וכנראה בדיעבד היו נוחים מזה, שהשבת עוברת ואפשר לשוב מהרה אל החנות ואל השוק. משל למה הדבר דומה, לעני הדיוט שהתארח אצלו קרובו עשיר ותלמיד חכם, וטהר ונקה העני את ביתו ואת עצמו לכבוד האורח. כל זמן שהאורח אצלו העני בעצמו נהנה מן הנקיון וההדור, אלא שהוא מתקשה קצת בדבר ובדיעבד נוח לו לשוב אל הרגלו.

בעוד רבע שעה וה„מעריב״ נגמר ואבי עודנו מתפלל וכורע, מתפלל ובוכה ומפרק, כדרכו, את החוליות של אצבעות ידיו, כשהן שלובות לו על לבו... המתפללים רוקקים ב„עלינו״ וממהרים הביתה, כשהם עוברים על אבי, שעומד עדין ומתפלל מלה במלה, כמונה כסף. הם שוהים קצת, כאלו נמלכים בדעתם ונזכרים, שהימים הנוראים ממשמשים ובאים. גונחים הם גניחה קלה מלבם, כאלו מקנאים הם באבי, ויוצאים מבית־הכנסת. אני עומד כלפי הקיר ומרגיש מאחורי את מבטי העוברים ומתגאה באותה שעה על שאני בנו של אבי, ומכיר בשעת מעשה, כי לבנו של

אבי נאה להדבק במעשיו. אף אני מתאמץ להאריך בתפלתי ומצטער שאין כונותי מספיקות לי להמשיכה לזמן מרובה. ואז אני מערים: שוהה אני, פשוט, בין מלה למלה ובכל זאת אינני יכול לכוין את כריעותי ב„שמונה־עשרה" עם כריעות אבי ולבסוף אני גומר את תפלתי זמן הרבה קודם לאבי...

בבית־הכנסת כבר אין איש. הנרות כבו, רק נר־התמיד דולק עוד, ואבי עודנו עומד בפנתו ומתפלל. בתחלה אני מקשיב ללחישת תפלתו ולבי מתרכך. אני מתאמץ לצמצם מחשבותי ותולה עיני בנר־התמיד. לאחרונה תוקפני איזה שעמום ולחישת אבי נהפכת באזני לאיזה זמזום משמים, כזמזום דבורה. באחת הפנות מפעפע עכביש ואורג קוריו. הנה נפל לו איזה יתוש ברשתו ומתחנן לעזרה...

--„על כן נקוה לך..."

III.

בבית, בשעת „הבדלה", החזקתי אני באבוקה, וכשברך אבא „בורא מאורי האש" והסתכל בצפרניו ראיתי את פניו הקפדניים תמיד והנה נסוכה הפעם עליהם איזה רכות מעורבה ברתת וכונה חורת...

אחרי ההבדלה הביא אבא מן החנות את פנקסי המסחר ובאר לאם בקול רך את ה„חשבונות", למען תדע בלעדיו לנהל את העסק.

–לאה׳לי, זכרי: מסטאנקוביצאה מגיע בעד שמונה אמות בד סליסלבורגי... מסטיפנ׳קה החגר...

ואני כבר ידעתי מה זה ועל מה זה. אבי, כדרכו בכל שנה ושנה, פורש לימים הנוראים מביתו ומתיחד באחד מבתי הסבא בקצה העיר. שם הוא עוסק כל היום בתורה ותפלה כשהוא לבוש טלית ותפלין מן הבוקר עד הערב ושיחתו חציה לשון־אלמים וחציה לשון־קודש–ועל כן הוא מוסר את כל עניני החנות לאם...

–מֵיֵיפּים הנגר מגיע בעד זוג מכנסים תפורים... המו לנח הַעגלון בעד הובלת סחורה מן „המקום" מגיע רובל וחצי... בעד „עליה" מגיע ממני...

וכל מלה ומלה של אבי מלפפת ומגפפת, כצואת שכיב־מרע. ואמנם צל׳צולה הרך זר ומשונה מבין יער שפמו וזקנו הצהובים והעוקצים... אני וכל הילדים סובבים את השולחן ועוצרים בעד נשימתנו, כשאנו מסתכלים בסקרנות ובאיזה עצבות אל האב...

כשגמר האב את ענין מסירת העסק פנה אל הילדים:

--ילָדַי, שמעו לקול אמכם ואל תצערוה... זכרו, ראש השנה בא... התצַיתו לאמכם, ילדַי?...

–נצַית, אבא, נצית...

-עתה לכו לכם לישון, הגיעה השעה... לאה׳לי, השכיבי את הילדים...

ולאחותי שרה׳קה צוה, להשגיח על הילדים הקטנים ועל הבית, כי האם הלא תהיה עסוקה בחנות, ואלי פנה ביחוד:

–יוסיל (בכל ימות השנה הוא קורא לי יוס׳קה...), לך גם אתה לישון. מחר אעיר אותך בבוקר ותעזור לי לחבוש את ספרי וחפצי ולהעבירם... תפקיד זה, שנמסר לי, מהנאני ואני הולך לי לישון...

IV.

למחר היה יום השוק בעירנו. מבעוד הבוקר כבר שחרו היהודים לפרנסה מסביב לעגלות האכרים. זה עומד אצל עגלה אחת וממשמש בשק של תפוחי־אדמה, וזה מידד לתוך שקי שיפון חדש. פתאום נראתה בשוק עגלהנו שישבנו בה אני ואבא וחבילה של ספרים ומטה וכרים וכסתות לרגלינו ... התגרנים היהודים ראונו והיו כמאובנים רגע ואחרי אנחה קצרה התלחשו איש אל רעהו:

– הנה ר' יואל־חיים כבר פורש לימים הנוראים... אח, אח... גברא דמריה סייעיה!...

חברים רבים פגשוני בדרך. הבטתי עליהם ממרום שבתי ביהירות. איזה יום הייתי אני למרכז השיחות בחדר. הילדים סבבוני וחקרוני ודרשוני על דבר אבא: מה הוא עושה מחוץ לעיר, איפה היא איכ' וכדומה... אנכי קמצתי בתשובות: ראשית, כך נאה לבנו של אבא. ושנית, כך נאה לענין גופא, שיהא מכוסה סוד... והילדים שערו בעצמם השערות: האחד ספר שבעצמו שמע את אבי אשתקד לומר שם ובוכה באמצע הלילה; השני אומר, כי אבי מתפלל כל היום, מפני שאינו מספיק לגמור תפלת שחרית ושעת המנחה באה והמנחה נעוצה במעריב. ואנכי נהנה מאד לשמוע שיחות אלו ושותק כמכסה סוד עמוק. גם הרבי התיחס אלי ביום ההוא באופן אחר, כמעט בכבוד, ודבר אלי רכות:

—יוסי'לי, אתה בודאי אינך צריך היום להשתובב ולהיות „קונדס"... לא נאה לבנו של ר' יואל־חיים...

מראש חודש אלול נוהגים להקל בחדרים. לומדים רק מחצית היום. ואבא צוה עלי עוד בבוקר שמהיום והלאה „לא אשוטט ברחובות" ולפנות ערב אבוא אליו ואתפלל מנחה אצלו, בהשגחתו.

בכניסתי לפרוזדור הבית, שדר שם עתה אבי, שמעתי מאחרי הדלת הסגורה את קולו. אנכי דפקתי על הדלת דפיקה קלה והוא בודאי לא שמע, אבל לא הרהבתי עוז בנפשי להפסיקו ולבטלו מלמודו. חכיתי רגעים ונסיתי שנית לדפוק על הדלת ביתר כח. מבעד חור המנעול הצצתי וראיתי והנה וזדרו מלא אור השקיעה, כי החלון היה פונה ימה, נגד הנהר הסובב את העיר, ואבי יושב בתוך הארגמן והוא עטוף טלית ולבוש תפלין ולומד בהתלהבות, בהתפעלות ובהתעוררות, מעל פניו נעלם הפחד ועמו הרכות: הם הפיקו יותר עוז ויותר בטחה, בהבדלו עתה מן העולם. הוא כבר תפש בקצה כסא הכבוד ובלבו הרגיש את דבקותו באלהים... כשאחזתי בכף המנעול ומשכתי את הדלת בחזקה הרגיש בי ופתח לי. בכניסתי לחדרו פגשני בשאלות מקוטעות בלשון הקודש:

—נו, אמאי?...—אני הבנתי את רמיזתו, ועניתי:

—לאו כלום!

—והילדים?

—גם כן לאו כלום...

—למדת?... אָ סדור... התפלל!...

ואבי שב ללמוד בקול רם ובהתלהבות ואני מתפלל מתוך סדורו העבה... והתלהבותו של אבי מעוררת אותי ואני מתאמץ לכוין את לבי לאבינו שבשמים,

סוגר את עיני בתפלת שמונה־עשרה ומתנועע ונהנה מעצמי, מתפלתי ומכיר אנכי באותה שעה כי נאה אני לאבא „ר׳ יואל־חיים״, ואבא נאה לי... ואבי מדרכו לזרוק מרה בנו הילדים ותמיד הוא מדגיש לנו את „אבהותו״ בין לצורך ובין שלא לצורך, ופתאום גוער הוא בי מתוך משנתו:

—למה אתה חוטף, למה אתה חוטף?...

ותפלתי נעלבה ונתכוצה מגערת חנם זו, כשושנה עדינה מנגיעה גסה, וכונתי לא שבה אלי עוד. פותח אני את עיני ומסתכל בעד החלון החוצה, אל הנהר הבוער באש ואל השמש הטובלת בנהר ושפתי נעות שלא ברצוני. ראה זה אבי וסטר לי על לחיי:

—התפלל כיהודי!... ראש השנה קרב!...

ברחתי מן החדר באמצע התפלה בבכי מר ועלוב. בלבי התחילה להתרקם מרידה כלפי אבי... הוא „מצטדק״ ואותי מכה על לא דבר... מדוע?... למה?... הי־הי־הי־הי!...

V.

התקנאתי באבי.

כשהתחילו ימי החופש בחדרנו גמרתי בלבי להתבודד גם אני כמו אבא ולהכון בפני עצמי לפני האלהים. בביתנו היו חדרים אחדים ולאחד מהם היתה דלת נסגרת מבפנים. באותו החדר הסתתרתי וישבתי ללמוד כמו אבי. אולם נתקשיתי קצת בדבר. ידעתי שאבי, ובכלל כל העוסקים בתורה לשם שמים, נוהגים ללמוד גמרא וספרים אחרים ואני לא למדתי כלום מלבד תנ״ך ומלבד ה„אמר רבי יוחנן״ שבגיטין, אבל זה הוא מעניני החורבן ולומדים זה רק בתשעה באב, ותנ״ך—איזו חשיבות הוא לפני הקדוש ברוך הוא ללמוד תנ״ך בשעה שצריך להרבות את הזכיות?...

הרבה יגעתי וחשבתי מה לעשות, עד שנגשתי אל השדה, שספרי אבי מסודרים שם, ומצאתי ביניהם שני ספרי מוסר: „אבן שלמה״ ו„לקח טוב״ מתורגמים למטה ז׳רגונית. באלה הספרים בחרתי. כמובן לא קראתי את התרגום, שחול הוא ל„גברים״, אלא שמפני קושי לשון הפנים הייתי מוריד כפעם בפעם את עיני למטה בגנבה...

ומן הבוקר עד הערב למדתי בקול רם ובנגון, בהתלהבות, בהתפעלות, ממש כאבי, ונהניתי מאד מעצמי וממעשי, אלא שדבר אחד צער אותי: בשני הספרים שקראתי לא מצאתי אף דבר מרגיז אחד שיביאני לידי דמעות. הספרים, כיתר ספרי המוסר של אבא, דברו על שבירת המדות והרצון, היסוד העיקרי בשיטת המוסר; נודע לי, כי עיקר חיות האדם הוא בשבירת המדות, ואם לאו „למה לו חיים?!...״ אבל על כל אלו הדברים, שבאמת כבר שמעתים לא אחת מפי אבי, אין מה לבכות—והשתדלתי להזכיר לעצמי את אשר ספר לנו הרבי בחדר פעמים רבות על דבר יסורי הרשעים בגיהנם, על דבר האנשים התלויים בלשונם והנשים הנתלות בשדיהן, ואגב, בגנבה, העליתי במחשבה לפני גם את הספור הנורא על דבר חנה ושבעת ילדיה והנשים שבשלו את ילדיהן ועשרת הרוגי המלכות, שכחם היה רב תמיד להמסות את לבי, והשתדלתי גם להביא

לפני בזכרון את סָבָתי, שמתה מתוך יסורים קשים...

לעת הערב הרגשתי, כי נחר גרוני מן הלמוד בקול רם ושתי טפות של דמעות הצלחתי למוץ מתוך עיני וברור היה לפני, כי בעצם הדבר כבר יצאתי ידי חובתי לפני המקום והטהרתי לפניו ועמוק עמוק בלבי הייתי מתגאה על עצמי. באה אמא ושאלה אותי מה אני עושה פה כל היום? אני עניתי לה בענוה מעושה: „מה היה לי לעשות? ישבתי סתם!"—אבל שמחתי מאד, בשעה שאחי הקטן אמר לה באותו מעמד:

—אמא, שקר, אני שמעתי מאחרי הדלת... אמא... יוס׳קה למד, אמא, הוא גם בכה... למה בכית, יוס׳קה?...

אמי הביטה בי בצחוק קל של חבה, שעוד מעט והוריד מעיני באמת דמעות מחנקות מהתפעלות. התאדמתי ולא ידעתי מדוע.

—די לך, יוסי׳לי, ללמוד. צא לטיל קצת!—אמרה לי האם בשובה מן החדר אל החנות. ואני אמנם חכיתי לצווי זה, אבל ביני לבין עצמי קבלתי את התענוג הזה כאלו כפאני שד... „מילא, האֵם מְצַוָּה—הלא גם זה מִצְוָה"!...

יצאתי החוצה והרגשתי באמת, שכל העולם לא נברא אלא בשבילי ואני—בשביל הקדוש-ברוך-הוא ורק „אני והוא נטיל בגן עדן"...

VI.

עירנו מוקפת נהר מכל צד ודומה היא לאי מתוח, שיש לו בסופו לשון חדה שלוחה לתוך הנהר. על לשון זו עומד גן העיר. את הגן נטע מלפנים, לפני כמה מאות שנים, הדוכס אדוני העיר. ובאמצע הגן מתנשא הר גבוה, אשר לרגליו נמצא עֵמֶק עמוק זרוע פרחים נותני ריח. והגן שתול עצים רבים ומרחב גדול בו לנפש וריח נעים בו כריח גן-עדן, וכשאתה עולה על ההר יגלה לעיניך כל ראי הנהר הרחב, שנבלע בבוקר בזוהר השחר ומתמזג בצהרים בתכלת הרקיע ובוער בערב באש השקיעה.

ושרטונים רבים פזורים בתוך הנהר מול הגן ומאחריו. מהם מכוסים בסוף ובעצי יער, ומהם נושאים על גבם חומות וטירות עתיקות, משכנות הדוכסים מלפנים. בין השרטונים האלה תועות בכל ערב סירות קטנות שחורות ולבנות, ירוקות ואדומות, ושירות ומנגינות עליזות ועצובות נשאות במרחב ומתמזגות יחד.

גרי העיר, העסוקים והטרודים כל ימות החול, מטילים בגן רק ביום השבת; וכל ימות החול הגן כמעט שומם וריק, וגעגועים ליום הקדוש מרגשים באוירו, בתכלת שמיו, בארגמן אופקו, בריחו הנעים, בשירות צפריו ובלחש עציו—ועל כן גם בימות החול איזו קדושה נאצלה, מעין מנוחת שבת, הייתי מרגיש בו בבואי אל תוכו.

ואני, כשאר הילדים מן הקרובים אל הגן, הייתי בא אל תוכו לעתים קרובות, ויפה כחי מכחם: שומר הגן—מכרי, בחנותנו, הקרובה אל הגן, הוא קונה תמידי, והשומר הזה גם משכיר סירות לשעות. ולי הוא משאיל סירה גם בלא שכר, אהבתי מאד לעבור בנהר בשעות המנוחה. לפעמים הייתי עושה טובה גם לחברי ולקחתים עמי לסירה.

אל הגן הזה שמתי פעמי בצאתי לטיל. בדרכי פגשתי בחברי כשהם משחקים „בפילנדריה" „ובקלסים" והשתמטתי מפניהם, בהביטי עליהם מרחוק בחמלה רבה...

והגן היה גם היום כמעט ריק מאדם. רק כה וכה ישבו על החוף „שקצים" אחרים וידיגו דגים מתוך עצירת נשימה...

מתחלה טפסתי על ההר וסקרתי את הגן: בו השתררה כבר הדממה האֱלולית, יפעת הגסיסה של הטבע. צפרים רבים כבר עזבו את הגן, פרחים רבים כבר נבלו, עלים רבים כבר נשרו והגן בעצירת-נשימתו כופף ראש ודואג בעומק לבו: מה ילד יום?!... ורק השמים עודם טהורים וּמטהרים בים של אש והנהר מהיתך זהב ומצופה ארגמן ומשובץ ספירים והשרטוטים במרחק כבר החלו לנמנם את תנומתם ולחלום את חלום עברם וגדולתם מלפנים, בהיותם עוד מקום טירות ולא חורבות שוממות... הנאת עצמי עוד גדלה שבעתים בשעה זו ונכון הייתי לחבק את עצמי יחד עם כל המרחב העוטה שנים ועדי עדיים...

אחרי-כן ירדתי מן ההר והלכתי לשוח על החוף, כשאני מתאמץ לפסוח על „השקצים" מחשש סכנה... כשהגעתי לְבית וְלַדק השומר פגעתי בסירה ריקה ונתתי את לבי לשבת בה; אך יחידי הלא לא אוכל לחתיר בנהר ולנהלה בבת אחת?

„זהו ענשך שהתגאית על חביריך והשתמטת מפניהם--מכני לבי--לו רק עוד אחד היה פה עמך... כך יאה לך...."

אבל הנה כתם לבן נראה ממרחק, אני ממצמץ עיני, הנה הכתם קרוב... אה!.. זאת....

VII.

הכרתיה.

זו היתה איט'לע (אי עֲמאָצ'קאָ) חברתה של אחותי, הבכירה ממני לשנה; בית אביה עמד נגד ביתנו בשכינות גן העיר, ואחותי ואיט'לע התרועעו יחד; בקטנותן צחקו יחד „בעצמית" ועתה הן לומדות יחד בבית-הספר העממי ובצותא מכינות את השיעורים.

וחן מיוחד לאיט'לע: הוריה הם עשירי העיר, ושמלתה תמיד נקיה, לבנה וחדשה; וקצרה היא עד הברכים ופוזמקאותיה השחורות ונעליה הצהובות נראות תמיד וקירצות מתחת השמלה הלבנה. וגם שרווליה קצרות, והזרועות הצחורות-האדמדמות והנפוחות מגולות קצת ומרמזות. דעתו של אבא לא היתה נוחה מזה מחמת הרגל חציפות, אבל הלא על כן בת ספירשטיין היא, אשר בביתם מתארח תמיד שר-המחוז בבקרו את העיר...

ואיט'לע לעולם רעננה ולעולם צוחקת בקול צוהל. בקוצותיה-זהב מקולע תמיד פרח או קשור יפה ועיניה, עיני התכלת, מפיקות שלוה-עליזות. כנראה, אין אביה מחנכה מעודה ב„שבירת-הרצון" כמו שאבי מחנך אותי...

ובלבי היה מכבר יחס משונה לאיט'לע זו. בעיקר הדבר, מה ביני ובינה? היא, כאחותי לא'קה, לומדת ומשננת כל היום דברי הבל, „גראמאטיקע" ו„ראדנאיע סלאווא"—פששששש... ואני כבר גומר את התנ"ך, גם את „התרגום" שבדניאל כבר עכלתי, בקרוב אתחיל גמרא ואולי עוד ישלחני אבא לישיבת סלאבאדקא!—בכל יום כשהיא באה אל אחותי מרגיזני זרועה החשופה. „שקצה!"... בבואה נוהג אני לצאת תמיד לחדר אחר ולעשות שם את מעשי: שונה אני את התנ"ך, או מצייר או כותב את ספרי „עין יוסף", שכבר עשיתי לו „שער", כתבתי רוסית את

ה„דאזוואליענא צענזוראיו", כתבתי את ה„הסכמות" וחתמתי תחתן את שמית ר' מרדכי ניקלשפורג ור' יצחק אלחנן ספעקטאר, שכמוהן ראיתי תחת רוב ספרי אבי—אבל מעשה שטן—תמיד אני מוכרח לשוב אל חדר הילדות מפני שכחת ספר, שכחת העט או המחברת!...

וגם זה נפלא: תמיד היא צוחקת ולועגת לי, על שאני בורח בבואה, ואני מתאדם ואיני מוצא מה לענות לה. ופעם אחת שמעתי כשהיא ואחותי משננות, בתור דוגמא דקדוקית, פרזה אחת מתוך ה„גראַמאַטיקה" של אנטונוב: „אח ואחות עוקרים פרחים וזורקים זה בזו"—ה„עסק" הזה הקסים את לבי, לב נער עברי, מחונך ברוח מוסרי כמוני. עד היום אני זוכר את הפרזה הזאת. בחלומי בלילה ההוא, ואני אחיה של איט'לע ושנינו עוקרים פרחים וזורקים זה בזו, וכשהקיצותי חשבתי: נו, כמובן, זהו ענין אחר, לוא אחיה הייתי!...

ואיט'לע זו נגשה אלי בשעה שעמדתי אצל הסירה הריקה והצטערתי, על שאין עוזר לי.

—אַ, יוסי'לי, מה אתה עושה פה?... חפץ אתה לשוט בסירה?... הבה ואשב גם אני אתך... הלא אני מטיבה לחתור...—ואנכי טרם אספיק להשיב לה דבר, והיא עשתה קפיצה—אחת, שתים, שלש, וְהִנֵּה בַּסִּירָה!

האכנס גם אני, אם אגרש אותה מן הסירה?

ובעודני מתישב בדעתי והיא אוחזת בידיה הרכות את זרועי...

—מה אתה מפקפק? קפץ, אל תירא, שוטה שלי, אני אחזיק בך!...

אני מתאדם ומתבייש—וקופץ. בתוך כך אני מצטדק בלבי: מה בכך?... אחרי יום תמים של למוד מותר לי לשוט כל שהוא בסירה... ורק שלא יבואו חברי ויראוני. אצלם תיכף—„חתן-כלה, חתן-כלה!"...

—מה אתה שוהה? שמא אינך יודע לחתור?... הבה ואלמדך!

—אני איני יודע לחתור?!—נעלבה בי אַהבתי לכבוד החזקה—תיכף אראה לך... הלואי שתחתרי כמוני.

—נו, נו, מיד נראה.

VIII.

הננו יושבים זה בצד זו וחותרים; אני במשוטי והיא במשוטה...

הננו מתחרים זה בזה ומתאמצים בכל כחנו, ואיט'לע הוכרחה להודות, שאני „מנוסה יותר ממנה". היא אמנם נסתה פעמים אחדות להצטדק: פעם האשימה את מושבה לשמאל ופעם—את משוטה הכבד, לפי דברה, ממשוטי. החלפנו את מושבותינו. בשעת החלופים נחנה הסירה על צדה ואיט'לע צעקה מפחד פתאם. באופן אינסטינקטיבי הפשתי בה סביב לחגורתה להחזיק בה. זה אמנם בוראי לא נאה לי, אבל—פקוח נפש... פעם שניה הוציאה את המשוט מידה העיפה ונפל המשוט המימה. הוכרחתי לרדוף אחריו; נחנתי להוציאו מן המים והיא יראה שנית ותלפות בחזקה את צוארי בזרועותיה החשופות ונשימתה הלוהטת נשפה בערפי וקוצת-זהבה החליקה על לחיי. חפצתי להדפה מעלי ולא היה בי אומץ-לב. רק נזפתי בה:

— איזו פחדנית את... ועוד תתחרי!...

—לא—הצטדקה היא—איני פחדנית... אבל... כך!... עיפתי מאד!

ואמנם היא עיפה מאד.פניה היו אדומים כדם ועיניה-התכלת נוצצו בחמימות. ובאמת, גם אנכי יגעתי מן ההתחרות.

—ננפש מעט... תלך לה הסירה עם הזרם... הנח, יוסי'לי, גם אתה את משוטך... הראה לי, הראה את ידך... הרבה אבעבועות עלו עליה לרגלי החתירה?..

והיא אוחזת את ידי וממששת בה ומחפשת אבעבועות ונשארה ידי שכוחה בתיך ידה הקטנה והרכה...

—מה עיפה אני! תן לי להניח את ראשי על כתפך, יוסי'לי...—ואיני יכול להתנגד לחפצה. „הלא רחמנות!..."

והסירה שטה לאטה מאליה ואיט'לה נתמכת בכתפיה ונושמת ישר אל אזני ומבטת למרחק.

--ראה, יוסי'לי, מה גדול השמש עתה! הגידה, מדוע יגדל השמש תמיד טרם ישקע?...

—מפני ש... מפני...—ואני איני מוצא מה לענות ומתביש ושוחק שחוק אדיוטי...

ובאויר דממה עמוקה; לא נשב כל רוח; חרש, חרש הודפים הגלים הקטנים את סירתנו, כאם המניעה את ערש-ילדה...

רק נשימת איט'לע הסולדת נופחת בפני ומחממת אותי, אלא שאין אני יכול להשמיט את כתפי מתחת לראשה—מפני הרחמנות.

—אני אוהבת מאד לעבור ככה בסירה לאט-לאט... אני אסגור את עיני ואישנה...טוב?

ותיכף היא לופתת את צוארי שנית בזרועותיה החשופות, כחובקת את כרה, ועוצמת עיניה... ראשה יזח לאט-לאט מכתפי אל חזי. הנה אני מביט ישר אל פניה... הנרדמה היא באמת אם היא מתחפשת?. . . הנה היא משמיעה קול נחרה קלה, שפתיה האדומות והמלאות נפתחות קצת ומתנפחות ושניה הלבנות מציצות מבעדיהן. הנה השמש השוקע עובר על פניה, והם בוערים באש; גם בשערותיה של זהב אחזה האש, והנם דומים לקרני האור...

ונשימתה מלהטת אותי, ומשא גוה עוד מוסיף חומי. דמי רותח ואור עיני הולך וכהה... אני אמנם מכיר, כי כל זה דבר נורא, עבירה נוראה... מה זה אתה עושה, בנו של ר' יואל-חיים?... כל היום הלא למדת... הלא הימים הנוראים... אבל כבר אינני מושל ברוחי...

ואיט'לה צונחת מעט מהספסל ושמלתה הלבנה והקצרה נחשפת מעט ממעל לפוזמקיה. מקצת שוקה הלבן מעור אותי בצחרותו. אני סוגר את עיני ומוריד את ידי בזהירות לכסות בשמלה את הבשר הנחשף ונתקלה ידי בחלקת השוק החם ולא שבה עוד.

וקור עבר בכל גוי, כמו בקדחת, ואיזו עיפות וחולשה. וגל התנשא מלבי אל מוחי ופגע בגלגל העין... אני סולד... אני רועד...

...נשקתיה! בפעם הראשונה לימי חיי... התאוה הראשונה, השלמה, האדירה!.. נשקתיה—ואלפת!

—יוסי'לי, מה עשית?—חא-חא-חא! דמית, כי ישנתי? חא-חא-חא! הא-הא-הא!

דמעות נראו בעיני...

—לא, יוסי'לי, אל תירא...—אמרה בחמלה—לא אומר לאיש... חדל, שוטה שלי, מה אתה בוכה?... ראה, גם אני נושקת לך. טוב?...

והיא נושקת וצוחקת, צוחקת ונושקת...

אולם אני דחפתיה בחזה באגרופי וכמעט שנפלה המימה...

IX.

באותו הערב לא התפללתי מעריב. בושתי מלפני אלהי.

ליום המחרת קמתי בהכרה הברורה, כי אתמול אחר יום תמים של למוד, בימים הנוראים, נשקתי לבתולה ולא התפללתי מעריב... כשיצאתי החוצה ופגשתי את חברי נבזיתי בעיני מפניהם, הייתי ככלי מלא בושה. הפחות שבהם לא חטא כמוני—ואני בנו של ר' יואל-חיים!.. בתפלת השחרית עמדתי בבית המדרש בפנה מיוחדה ובכיתי בפעם הראשונה לימי חיי בכי שלם... בין הערבים באתי אל אבי והודעתי לו, כי אתמול לא התפללתי מעריב...

—בימים הנוראים?!... אויה לך! שקץ! גוי!... הלא בן שמואל שואב-המים לא יעשה ככה!... וכי כך חנכתי אותך?... הא? הא?... למה אינך עונה לי?!..

וסטירה צללה על לחיי—ואני נשקתי הפעם את ידי המכה...

למחרתים נפגשתי עם איט'לה בביתנו, ואיש לא היה בחדר... הפעם לא צחקה, אבל ברצינות אחזה בידי ושאלה אותי: יוס'ילי, העוד כועס אתה עלי?!... ראה, עוד לבי נוקף מכח הדחיפה ההיא...

אני נבהלתי מאד, ומבלי משים שמתי ידי לחזה והרגשתי במרוץ דמה. נשימתה החמה נפחה שנית בפני ועיני כהו. ולפני דמיוני רחף טפח שוקה הנחשף ובידי הרגשתי את חלקתו החמה...

והגל התנשא שנית מבלי אל מוחי ומשם אל גלגל עיני... נשימתי נסתתמה ולא עניתי מאומה ועמדתי נדהם.

—הבה לי את ידך, יוסי'לי. ונעשה „שלום"!...

וטרם שהוציאה מפיה את דברה, ואושיט לה את ידי, חבקתיה ונשקתיה, ואף היא נשקה לי ואמצתני בזרועותיה החשופות והכל בהרף עין—והבטנו אחרינו, אם לא ראה איש...

וביום הזה כבר לא התפללתי לא „מנחה" ולא „מעריב"..

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

בראש השנה לא הרהרתי בתשובה, כאשר למדני אבי תמיד... בלבי הרגשתי מרדות, ו„ובכן תן פחדך" כפרתי באלהים!...

י. א. ליזרוביץ.

הנימוס הדתי והקבוץ הלאומי.

מאת

משה קליינמאַן.

בוואַרשא קרה מקרה: מת ילד, שלא מלו אותו אבותיו, ולא רצתה הקהלה לקברו בבית־הקברות אלא אם תקיים בו מצות־מילה, לכל הפחות, לאחר מיתה--כך פסק בית־הדין הווארשאי על סמך של איזה מנהג קדמון, שמקורו בקבלה.

אבות הילד כעסו ע' ה„אינקויזיציה" הנוהגת בדת היהודים, ואבי הילד יצא במאמר מלא רעל על היהודים ועל דתם בעתוני־העיר הפולניים, שהרי על מפלגת ה„מתקדמים" נמנה אותו האב ולשמה של ה„התקדמות" לא מל את את בנו לכתחלה...

ואז התעורר שלום אש, שזה זמן ידוע התחיל לחשוב את עצמו ל„מדברנא דאומתיה" ומוכיח בשער, העומד מעל כל העם ומגיד לכולנו את פשעינו, ושלח גם הוא אל העתונים המקימיים--לא מאמר, אלא מאַניפסט, לאמר: אני, שלום אַש, גדול היהודים וראש היהדות המודרנית, מוחה מחאה עזה נגד בית־הדין והקהלה הווארשאיים על מעשם זה המכוער, ואגב אורחא אני מגלה את דעתי, שענין המילה בכלל הוא מנהג פראי ושיור מן התקופות הברבריות של האנושיות, ועל־כן מן הראוי לבטלו. הלאומיות היהודית לא תסבול מזה כלל, והראיה: הרי אני, שלום אש, בחיר הלאומיים בישראל אני, ואילו היתה רק המילה הדבר האחד, המיַחד את הלאים היהודי, לא הייתי נשאר בקרב היהודים אפילו יום אחד...

והעתונים היהודיים בווארשא קצפו קצף גדול על שלום אש בשביל משפטו על המילה בכלל ובשביל שהלך גם הוא אל העתונות הפו־נית האנטישמית (שהרי אין עתון פולני לא־אנטישמי, כידוע...), וכתבו עליו מרורות, ויש שהגיעו בחרפותיהם לדברים, שאין האוזן יכולה עוד לשמוע...

והדבר היה ל„ענין" גם בעתונות הפולנית הכללית ומשם עבר אל העתונות הרוסית הכללית, ששם הוא מתפרש באופן כזה: האינטליגנציה היהודית (שבראשה עומד שלום אַש...) שואפת להשתחרר מן המנהגים המעופשים של היהדות, שאחד מהם הוא מנהג המילה, אלא ש„הקהל" המפורסם והרבנים החשוכים מורדי־האור, הקנאים וכו' וכו' עומדים כצרים על דרכה ומכבידם את עולם הקשה וכו' וכו'– ובכן נטושה המלחמה!

ומכיוון שנטושה המלחמה, הרי כאן התאבקות החירות עם השעבוד, המדע עם הדת, הליביראַליות עם הקליריקאַליות; הרי כאן מלחמה בעד שחרור האנושיות מן הכבלים, בעד „חירות־היַדעות"–וממילא מובן, ש„שדעת־הקהל" הפרוגרסיבית צריכה להיות על צדו של שלום אַש הנלחם מלחמת הפרוגרס. וממילא מובן גם־כן, שכל לבלר פרוגריסיבי, אפילו משאינם בני־ברית, רשאי לחוות את דעתו ו„לעזור" לשלום אש במלחמתו. זה כבר התרגלו אפילו טובי

הגויים בדעה, שהם רשאים למשמש בידים גסית בלב היהודי; ודת היהודים הלא אינה גדורה על־ידי סינודות ועל־ידי צנזורה חריפה ואפשר, איפוא, לאינם־יהודים לשפוך עליה את כל חמתם, שנצברה בלבם על דתם שלהם... וכך היתה תמיד הדת היהודית מרמס לרגלי כל נכרי, בין שהיה מן המקנאים לדתם ובין שהיה מן הכועסים על דתם. כאלה כן אלה מצאו בדת היהודית בקעה פרוצה ויכלו להראות ביחס אליה את „חירותם" ואת „ליביראליותם".

ובני־ישראל הורגלו כל־כך במצב־הדברים הזה, עד שאינם מתפלאים עוד ואינם מתמלאים חמה כשבאים זרים בנחלתנו וכשהם קיראים בעתונים זרים, למשל, כדברים האלה, הכתובים בידי איש זר: „היהודים הלאומיים צריכים, איפוא, להבין, כי לאומיותם לא תשתבח על־ידי שישתמר אצלם מנהג פראי כזה... ודעת הקהל הפרוגרסיבי ברוסיה צריכה לעזור להאינטליגנציה היהודית, השואפת להשתחרר מתחת עול הרבנים התקיפים" וכו'... ואין איש שואל את האדון הזה, שביחוסו הטוב ליהודים אפשר שאין לנו להטיל ספק: „מנין לך, אדון טוב, הרשות להתערב בענין כל־כך פנימי של היהדות? באיזה אופן אתה יכול לדעת, מה הוא עצם הלאומיות היהודית ומה אינו עצם הלאומיות הזו"–. אין איש שואל כזאת ואין איש שם את לבו להמכוער שבהתערבות זו בענינינו הפנימיים, כמו שלא שם איש את לבו להחלטת הסינאט, שגזר על עדת היהודים במינסק לכתוב בכתב־העדה ילד אחד, שאף אבותיו לא רצו להכניסו בברית ורב העדה המינסקית נמנע בשביל זה מלהכניסו בכתב העדה הישראלית!

כמדומה, שהאלפא־ביתא של חירות־האמונה דורשת, שתהא הרשות בידי כל עדה דתית לקבל רק את מי שמסכים לעיקריה ולהרחיק מעליה את כל מי שאינו רוצה למלא אחרי דרישותיה. אין לתת לעדה דתית יפוי־כח להטיל את נימוסיה בחוקת־היד או לענוש את העוברים על מצוותיה. אבל איך אפשר להכריח אותה, שתקבל לתיכה אנשים, שהם מפירים את חוקיה היסודיים בגלוי ומוציאים את עצמם מן הכלל בהתגלות־לב, שאינה משירה אחריה שום ספק?

ואף־על־פי־כן לא נמנע הסינאט מלהוציא משפט מתמיה כזה ואיש מקרב היהודים לא שם לב לזה. אילו קרה כדבר הזה לאיזו אמונה אחרת, למשל להאמונה הקתולית, אין ספק, שלכל הפחות, בני אמונה זו היו מתעוררים על זה וציריהם ברומת־הממלכה היו עורכים „שאלה" חריפה בנידון זה; ואף אם לא היו משיגים את מטרתם, הרי בענינים כאלה המחאה היא מטרה בפני עצמה ויש לה חשיבות כשהיא לעצמה הן לצד פנים והן לצד חוץ, כידוע למכירים בסדרי היחוסים החברותיים.

ואולם אצלנו לא לבד שלא התעורר איש להודיע, שענין זה הוא אחד מענינינו הפנימיים ושאין אנו יכולים להכיר בתור בן־דתנו אלא את כל מי שהוא באמת בן־דתנו ולא מי שיעיד עליו פקיד־הרובע,–אלא שאפילו לא ידענו, שיצאה החלטה. כזו כל־כך אנו ממעטים להתענין בעניני עצמנו!

בקשו־נא, אם תמצאו יהודי אינטיליגנטי, שאינו יודע מן העול הנעשה לכל הקטאנטים השונים ואינו מתרעם על הלחץ בעניני האמונה, השורר עדיין בארצות שונות, בשעה שהדבר נוגע לכתות נוצריות. אבל על מה שנעשה לאמונה הישראלית עוברים בלי תשומת־לב לא רק הנוצרים, אלא אפילו המשכילים מישראל,

ואפילו המשכילים הקוראים לעצמם „לאומיים": אנו כבר הורגלנו, שלא לבד עניני חיינו החמריים והאזרחיים, אלא אפילו עניני אמונתנו נחתכים על־ידי זרים ודבר זה נכנס כבר אצלנו לגדר הטבע...

אבל, אם אנו עוברים בשתיקה גמורה על כל מע"ה לחץ בנוגע לאמונתנו מצד בעלי־היכולת, — מיד אנו מתעוררים לזעוק חמס על כל נסיון מצד בעלי־הדת שבתוכנו לחזק את בדקיה ולקבוע מסמרות בחיץ המבדיל בינה ובין הדתות האחרות. ונסיון כזה הוא המעשה שהיה בווארשא.

כי באמת אין הנדון במקרה שלפנינו רק עצם המעשה — מילת־המת — שכנגדו יצא שלום אַש מבלי שהבין לחדור אל תוך הדברים. הנדון הוא כאן ענין אחר לגמרי: וכי רשאית היהדות, כלומר האורגאַניזציה הדתית שלנו, להרחיק מעל גבוליה את האיש המסרב לשמור את בריתה? — רשות כזו נתונה לכל קבוץ דתי ורק גדרי היהדות פרוצים הם מאין חומה. אני מדבר עכשיו על היהדות בתור אורגאַניזציה דתית ולא לאומית, שהרי כך משיגים אותה אותם הפרוגרסיסטים הזרים, שיצאו ל„עזרת" שלום אַש. בעיניהם אין היהדות אלא „כת" דתית, ויהיה יחוסם אליה איזה שיהיה, — הלא צריכים הם על כל פנים להבין, כי מינימום זה של זכות — לקבל את השומר בריתה ולדחות את המפיר בריתה — צריך להנתן לכל דת, שהרי אי־אפשר לכופה בנידון כזה ולהעבירה על דעתה.

ואולם, אם אין הזרים מבינים דבר זה, הלא צריך היה להבינו איש יהודי. היהודי יכול להתיחס אל מנהגי דתו איך שירצה — השער פתוח לפניו ואין מי מעכב אותו מלהחליף ולהמיר אותם באחרים. אבל כל זמן שהוא רוצה להמנות על על בעלי דת יהודית, הרי מחויב הוא למלאות אחרי החובה העיקרית, המוטלת עליו מצד דת זו. והלא מעולם לא הוציאה היהדות מכללה את העוברים על מצוות שונות, אפילו חמורות ביותר, מלבד אותם שלא נמולו. שמירת השבת אף היא מצוה חמורה היא מאד, אבל מי שמחלל את השבת הרי הוא רק פושע ובעל־עבירה, בעוד שהנמנע ממילה יצא מכלל ישראל לחלוטין. דבר זה ראוי לעמוד עליו. המילה נחשבה תמיד לסימבול העיקרי של היהדות. היהודים לא נקראו מעולם לא „שומרי־שבת" ולא „אוכלי־מצה", אבל נקראו „נמולים", „בני־ברית", בנגוד ל„ערלים" ולש„אינם בני־ברית". השגה זו מערכה של המילה בנימוס הדתי של היהודים, ואף בקבוץ הלאומי הישראלי, נשתרשה עמוק בכל הלבבות, בין מבני ישראל ובין משאר האומות: תנועת ההתבוללות נצטיינה תמיד ע"י מעשה „משיכה בערלה", בעוד שאלו, שרצו למחות את שם ישראל, גזרו, קודם כל, על המילה... זאת אומרת, שאין המילה רק „מצוה" כאחת ממצוות התורה, אלא סימבול יותר חשוב ויותר מהודק אל עצם הדת היהודית. זוהי הברית, הכרותה בין אלהים ובין עמו, ומי שלא נכנס בברית נשאר ממילא עומד מחוץ למחנה. כשנגברה תנועת הטמיעה בקרב יהודי המערב ולא רצו עוד להקרא יהודים או עברים, כדי שלא יהיה להם שם זה כ„מזכיר עון", קראו לעצמם בני־ברית, ובזה סמנו את האחדות של כל היהודים. ובכן אות־הברית הוא תנאי מוכרח של השייכות אל קהל עדת ישראל ומי שאין אות זה חתום בבשרו, הרי לא נכנס, וממילא אינו, בתוך הקהל הזה.

מעין מילה אצלני היא — הטבילה אצל הנוצרים. רק משעת הטבילה ואילך

נכנס הנטבל בברית הדת הנוצרית, ומי שלא נטבל הרי הוא עומד מחוץ למחיצת הדת. וכלום יעלה על דעת מי שיהיה לכוף את הכנסיה הנוצרית, שתחשוב לאחד מבניה את מי שלא טבל, ובפרט את מי שאבותיו סרבו להטבילו בזדון? וכלום היה נמצא מי שיכוף כנסיה זו לכתוב בכתביה ולקבור בקברותיה את הזר הזה? ולא זו בלבד, אלא שבכל מקום שאין החוק מרשה עדיין להכתב בתור בן־בלי־דתי (קאָנפעססיאָנסלאָז) אינם נמנעים אפילו הקיצונים ממתנגדי הדת, ואפילו האתֵיאיסטים הגמורים, מלהטביל את בניהם, כי בלי זה לא יקבלו תעודת־הלֵדָה, שהיא יחד עם זה גם תעודת הטבילה. ולמה כופים על כגון זה דוקא את הדת היהודית? ואם כבר כופים אותה מפני שאנו בגלות ומשוללי־זכיות בכלל, הלא צריכים היו ה„פרוגרסיסטים", ובפרט היהודים עצמם, להשיג את הדבר בתור עול הנעשה לנו, ולא לענות עוד אמן אחרי מעשה אונס כזה. הרי מי שאינו להוט אחר פראזות מתהלכות הוא ישיב אל לבו, שסבלנות הדת אינה כפית בעלי הדת לפרוץ את גדריה, אלא נתינת אפשרות לכל קבוצה של בני־אדם להשיג את האושר האלהי על־פי דרכה—כל עוד שאינה עוברת מן ההגנה על שלמיתה וחירותה אל הכפיה בכח הזרוע, שיקבלו עליהם גם אחרים את עול אמונתה.

כל זה אמור מנקודת ההשקפה הדתית בלבד. ואולם יש מן האינטליגנציה שלנו, שתפסו את המקרה הוואַרשאי ועשו ממנו שאלה אחרת: וכי תלויה הלאומיות הישראלית בנימוס הדתי בכלל, איזה שיהיה, וכלום אי־אפשר לאדם מישראל להיות יהודי כשר אפילו אם יסיר מעליו את האות הדתי האחרון, את אות־הברית? כך, כנראה, העמיד את השאלה גם אַש בעצמו, שהרי כתב במכתבו הידוע בקירוב כדברים האלה: „אומרים, שהמילה היא חזוק להיהדות. אבל מה שנוגע אלי יכול אני לומר, שאם היה המנהג הברברי הזה בלבד תוכן היהדות, הייתי עוזב אותה זה כבר".

כמה מן ה„תמימות" יש בדברים הללו! בודאי, אילו היה רק זה תוכן כל היהדות, אז לא היתה מלאה ענין ואף לא היתה יכולה להחזיק מעמד. סוף סוף נמולים לא רק היהודים לבד, אלא עוד עמים אחרים, ואם לא לשמונת ימים—ואיזה הבדל היה אז בין היהודי והערבי?—. אַש וחבריו מערבבים, כנראה, בכוונה את דברי זולתם. שום אדם לא אמר מעולם, שהמילה היא „כל עצם היהדות"; אבל אנו אומרים, כי אות־הברית היא ראש וראשון בנימוסי הדתי ושיותר מכל המצוות האחרות הועיל להבדיל את זרע ישראל מן העמים סביבותיו.

במחברת, שהוציאו חסידי אַש בוואַרשא, הם תמהים: „מה היא סבת הדבר, שלא רק היהודים הדתיים, אלא אף היהודים הצעירים, המתקראים „מתקדמים" ו„משכילים", מגינים כחומת ברזל על מצות־מילה? מה היא סבת הדבר, שאותם בני־הנעורים מישראל, שעוברים במעשה על כל הלאוין שבתורה: אינם לובשים ציצית, אינם מניחים תפלין, אינם מתפללים ואינם שומרים שבת ואינם צמים ביום־הכפורים ועוד,—מה היא סבת הדבר, שכל ה„אפיקורסים" הללו מגינים עתה על מצות מילה? כלום מצוה זו באמת היא אבן־פנה של האומה הישראלית?"—. מה היא היהדות?—שואלים הם להלן—: נמוס דתי או לאום?—כמובן, לאום, וסימני הלאום הם הפסיכיקה והמדות המיוחדות, שהן מתגלות ומורגשות באפני החיים ובספרות. אי־אפשר, איפוא (לדעתם), שתהא הלאומיות הישראלית

קשורה במנהג דתי, איזה שיהיה. ואדרבה: מי שרוצה, שעמו יתפוס מקום בין העמים המנומסים, הוא ילחם בכח נגד התאבנות הלאומיות בנמוסים דתיים בכלל ובנימוס „פראי" כזה בפרט...

כך הוא בקירוב מהלך טענותיהם של אלו. ושלום אש עומד על גבם (בחוברת, שהוציא גם הוא בשם „מכתב גלוי להאינטליגנציה היהודית") וטוען גם הוא כנגד התאבנות היהדות וכנגד הצביעות של אותם המתקדמים, המצמצמים את היהדות במנהג המילה ובבקור בית־הכנסת פעם בשנה, ביום הכפורים. בניהם של אלו—הוא קורא—עוברים לשמד, מפני שאביתיהם אינם נותנים להם שום הנוך יהודי־לאומי ורק את האות היחידי הזה הם חותמים בבשרם. לא אני מחלל את כבוד היהדות—קורא הוא שם—אלא אתם (המתקדמים היהודים), מפני שאינכם מאמינים בכחה המוסרי להחזיק מעמד בלי המנהג האכזר והפראי הזה... „כשאני לעצמי הושטתי את בני לנתוח הפראי של המילה והבלגתי על כאב־הלב של האב ורגש החרפה והמחאה, שדין פראי כזה מעורר בלבו של האדם החדש, ובכל אהבתי לעמי אני מוחה נגד הדין הפראי".

כמו שהקורא רואה, אין כאן אפילו גרעין של רעיון חדש. מי שזוכר את ימי המלחמה בעד התקונים בדת יודע את כל אותן הטענות והסברות ממש. גם אז הסבירו ה„מתקנים", שהם הם המאמינים בכחה הרוחני של היהדות, שאין לה צורך בשום גדרים ריטואליים. ומה שהגיע לנו מאותם המתקנים (שעדיין לא נועזו לנגוע ב„אבן־פנה" של הנימוס הדתי שלנו), יודעים אנו גם־כן...

הערה זו באה רק דרך אגב. הבאתי דברים אחדים ממחברותיהם ש. אש וחבריו לתכלית אחרת: מתוכם אנו רואים, שכבר הם עצמם עמדו על החזיון המפליא, שאפילו „פושעי־ישראל" (על־פי מובנם של בעלי־הדת) אינם מסכימים בשום אופן להסיר את אות־הברית מבשר־בניהם. אפילו אלה, שעוברים על כל התורה כולה ודבר אין להם ל„השולחן־ערוך" ולכל המצוות המעשיות שבו, נרתעים לאחור כשהם מגיעים אל „מצוה" דתית זו. ואמנם, גם בחיים רואים אנו, שאפילו היותר „מופקרים" בעניני הדת היהודית מקיימים בבניהם מצות מילה בכל פרטי הדינים, ורק אחד מרבבה מסרב למלאות אחרי דרישה דתית זו. נקל לאדם מישראל בזמן הזה לעבור על העברות היותר חמורות שבתורה,—לחלל שבת, לאכול חמץ בפסח וכדומה—, ואולם לא נקל הוא לו, שישאיר את בניו ערלים. וכל כמה שנמצאים גם כאלה, הם נחשבים בעיני הכל כ„ערב־משומדים", ועל־פי רוב מעשה זה הוא באמת רק הצעד הראשון לשמד. האינטליגנציה היהודית ברוסיה הסתערה בעת האחרונה באכזריות פראית על כל קדשי האומה; הגיע הדבר לידי כך, ששם ישראל היה לשמצה בפי ישראליים יותר מאשר בפי נכרים; הגיע הדבר לידי כך, שכל דבר שביהדות הוא שנאוי ובזוי על היהודים ההם כדבר מאוס ומגונה. לא אינדיפירינטיות בלבד, אלא, פשוט, שנאה כבושה מרגישים עתה רוב האינטליגנטים היהודים להיהדות ולכל קדשיה. ואף־על־פי כן „המשיכה־בערלה" עדיין היא דבר בלתי־מצוי אפילו בדור פרוץ זה.

בחום הפולמוס עם ה„מתקדמים", שיצאו כנגדו, יכול שלום אש לקרוא להם צבועים ומתחסדים. אבל אילו היו הוא וחבריו מעמיקים מעט יותר להבין במחזה, אפשר שהיו מוצאים כבר בו את התירוץ לקושיתם. הלא כל היהודים

אינם מתחסדים וצבועים, וכאמור, יש בין הנמולים אף הרבה יהודים, שאינם חרדים על קיום היהדות בהכרה ברורה ושבכלל אינם חושבים מחשבות על היהדות, מהותה וחשיבותה. רק האינסטינקט הבריא וההשגות, שעברו בירושה מדור לדור, משרישות בהם את ההכרה, שעל־ידי בטול מצוה זו (זו דוקא, ולא שום מצוה אחרת) הם מתירים את הקשר האחרון, המהדקם אל היהדות, וכל כמה שאינם רוצים לצאת מכלל ישראל, הם מבינים־כמי שהבין גם שלום אש עצמו לפי הודאת־עצמו—שהם חיבים למלא אחרי דרישה עיקרית זו של העדות הישראליות.

שלום אש מעיד על עצמו, שמל את בניו מפני שלא מצא לאפשר להתנכר אל העם, אל עמו. וכי אין כבר בדבריו אלה עצמם הסתירה היותר עצימה לטענותיו? ישמיע נא לאזניו מה שהוציא מעטו: אילו לא היה מל את בניו היה מתנכר לעמו. ולמה אין הרגשה כזו מקננת בלבו בנוגע לשאר המצוות, שבודאי לא בכולם הוא נזהר ביותר? למה דוקא על־ידי סרובו לקיים מצוה זו היה בונה חַיִץ בינו ובין עמו ולא ע"י חלול שבת ואכילת חמץ בפסח וכדומה?

אין זאת כי אם המילה היא באמת אבן־פנה של היהדות וכל המניף עליה את ידו מתחייב בנפש האומה כולה!

איני עומד על נקודת־ההשקפה של הדתיים ואיני מאמין, שהמילה מקדשת את היהודי מצד עצמה. אפשר הדבר, שאילו היו ה„אבות" שלנו בוחרים באיזה אות אחר כדי לחתום את זרעם בחותם מיוחד, היה גם האות ההוא ממלא אותה התעודה עצמה, שמלאה אצלנו המילה. אבל דברים כאלה לא נתנו לדון בהם ולא אנו ושלום אש יכולים לשנות את מהלך דברי־ימיני. בעלי־הדעת אינם עומדים על דברים שכבר נעשו ונשתרשו בהכרה הלאומית במשך אלפי שנים, א"א הם מביאים בחשבון את העובדה הקיימת. והעובדה הקיימת היא, שאות־הברית הזה נתקדש באומה מיום הִוָלדה ובדמה כבר נבלעה ההכרה, כי בלי האות הזה אין אדם נחשב על ערת ישראל. ומכיון שהוא כך, הרי התגלם כל הנימוס הדתי של היהודים במצוה זו, ומי שלא נכנס לברית, לא נכנס אל היהדות. פראזה ריקה היא לקרוא בשם ה„מוסר של היהדות", כאַש ב„מכתבו הגלוי אל האינטיליגנציה היהודית", למי שאינו עומד בפנים האורגאניזציה של היהדות. את מוסר־היהדות יכולים להחשיב גם אנשים שלא מזרע היהודים, אבל על־ידי זה לא יהיו האנשים האלה ליהודים, כמו שאינם נעשים נוצרים או בודיסטים אלה מקרבנו (וכאלה יש בתוכנו לרוב), המתפעלים מן השירה שבנצרות ומן הפילוסופיה הבודיסטית. מי שלא נטבל לשם הדת הנוצרית אינו נוצרי אף אם אלף פעמים ביום יקרא בשם הקולטורה הנוצרית; ומי שלא נימול אינו יהודי אפילו אם לא יחדל כל ימיו מלרומם את „מוסר־היהדות".

אבל לנו אומרים: היהדות היא מושג לאומי ולא דתי, ובכן אפשר להיות יהודי מבלי להיות בן־ברית. ויש שמוסיפים אומרים, שאפשר אפילו להטבל לשם הדת הנוצרית ולהשאר אף־על־פי־כן יהודי בבחינה הלאומית. על נקודה זו ראוי לעמוד. מפני שמשעה שהתחלנו לקרוא בשם הלאֻם בנגוד להמתבוללים, שהעמידו את

היהדות רק על מנהגי בית־הכנסת, נתבלבלו המושגים בבחינה זו ונתרבו עמי־הארץ, שלא ירדו לסוף דעתם של הלאומיים ומפני זה הם מפרידים את הלאום מן הנימוס הדתי לגמרי.

מי שמסתכל בתולדות הקולטורה הישראלית אי־אפשר שלא יראה, שהלאומיות הישראלית תלויה ואחוזה היא בנימוס הדתי. ממלכת־כהנים היינו מיום היותנו לגוי. תעודת האומה, שנתבטאה ע"י הנביאים וכל חכמי הדורות, היא בעיקרה — „ללמד את העולם כולו תורה ומצוות"; וכך השיגו את היהדות גם חוקריה בכל הזמנים, למן ר' יהודה הלוי ועד האחרונים. ואף בהכרת העם עצמו שבכל הדורות הולכת הרגשת הלאומיות שלובה ואחוזה בהרגשת יחודו של הנימוס הדתי הישראלי. אמת זו צריכה פעם אחת להאמר, אפילו אם תעורר כנגדה חמת־רבים: אין לאומיות מופשטת. מי שיוצא, למשל, מכלל הדת הישראלית, הוא, לכל היותר, חצי־יהודי, אבל בשום אופן אינו יהודי שלם! הלאומיות הישראלית והדת הישראלית הן שתי התגלויות של עצם אחד, שני צדדים של מטבע אחת, וכשם שאי־אפשר להפשיט את הדת מן הלאומיות, כמו שעושים המתבוללים, כך אי־אפשר להפשיט את הלאומיות מן הדת, כמו שאומרים לעשות הרבה מן הלאומיים החדשים. ואולם, בכדי שלא לתת מקום לטעות, צריך אני להטעים באותו רגע, שאני קובע רֶוַח בין הנימוס הדתי ובין מנהגי־הדת.

הנימוס הדתי — זהו הגדר הכללי, המבדיל בין דת לדת והמיחד את הדת הנדונה ועושה אותה לחטיבה בפני עצמה, לעצם רוחני עומד ברשות עצמו, ואת בעלי דת זו — לקבוץ בפני עצמו. אין זו רק האידיאה המופשטת, המונחת ביסודה של אותה דת, אלא צורתה הגלויה, — ה„קונקריטיזציה" שלה, אם אפשר לומר כך. כלומר: הנימוס הדתי הם אותם המעשים הדתיים, המנהגים והדינים, המוטבעים כחותם על הקביץ הדתי וקובעים את צורתו המיוחדת, את גבוליו הסוציאליים, — שהרי הקבוץ הדתי הוא, יחד עם מהותו הרוחנית, גם מציאות סוציאלית, שהיא מוקפה גבולים ידועים ומסוימים. הגדר הכללי של הנימוס הדתי הוא — כל אותם הדינים והמנהגים הדתיים, שהם משפיעים על הקבוץ הדתי בתור קבוץ; שהם מגבילים ומסמנים, מסדרים וקובעים את היחוסים ההדדיים של בני אותו קבוץ ושהמפיר אותם הורס את חומת הדת, את אחדות האמונה, את ההרמוניה השולטת בין אישיה, או, על־כל־פנים, פורץ בהן פרצים מסוכנים. הנימוס הדתי הוא לא לבד סימבול, לא לבד ענין שבאמונה, אלא אף נימוס חברותי, קונסטיטוציה של הקבוץ הנחשב על בעלי דת זו או אחרת. להנימוס הדתי יש, איפוא, תכונה אורגאניזאטורית והוא גורם חשוב בחיי הצבור.

ולעומת זה, המנהגים הדתיים הם בעלי תכונה אישית בהחלט. המנהג הדתי הוא דבר שבין האדם למקום בלבד, שאינו נוגע לשאר האישים המחזיקים בדת ידועה. אמנם, הדת היהודית יצרה את המושג של „כל ישראל ערבים זה בזה" (שבעיקרו אינו אלא מושג לאומי). יהיו לפעמים נסיונות מצד חוגים ישראליים ידועים להתערב במעשי האישים הפרטים על סמך של אותה „ערבות" או ה„נגיעה־בדבר"; אבל מושג זה, מפני שלא התאים אל ההכרה הרוַחת, שכל יחיד בן־חורין הוא לחשב בעצמו את חשבונותיו עם אביו שבשמים, לא החזיק אצלנו

מעמד, ובכל פעם שנסו אנשים להשתמש בכחו כדי למשול על ידו באחרים, נמצאו מערערים עליו ולוחמים כנגדו, באופן שנתדלדל כחו בימים האחרונים לגמרי ורק מועטים מעיזים עדיין לדבר בשמו. בימים האחרונים גברה ההכרה אפילו בלב האדוקים שלנו, כי סוף סוף אין מי מאתנו אחראי בעד מעשיו של כל יחיד מישראל--כל כמה שאין מעשיו נוגעים ופוגעים בעניני האומה הישראלית כולה. ולפיכך אנו מתיחסים בסבלנות ידועה ליהודי המחלל שבתות, האוכל טרפות וחמץ בפסח ושאינו מתענה ביום הכפורים, אפילו אם אנו מתרעמים בלבנו על מעשיו אלה. אנו מכירים כבר, שסוף סוף אלה הם דברים שבינו ובין אלהיו ולא לנו המשפט להתערב בענינו זה הפרטי של אותו היהודי. מנקודת-המבט הדתית אנו חושבים את ישראל זה לפושע, אבל לעולם לא יעלה על דעתנו להוציאו בשביל זה מכלל ישראל.

ואולם ענין אחר לגמרי הוא הנימוס הדתי, כלומר, הדברים הנוגעים לכל הקבוץ שלנו, שמי שמפיר אחד מהם מפיר יחד עם זה את האחדות וההסכמה שבינינו. הרי, למשל, דינו האשות לפי משפט הדת הישראלית. מנקודת-המבט של היחיד בלבד ודאי, שאין אנו יכולים להביע מחאה כנגד היהודי המסרב לכרות את בריתו עם האשה „כדת משה וישראל"; ולא עוד, אלא שאפילו מצד הדין עצמו אפשר למצוא התרים בענין זה, שהרי נאמר: האשה נקנית באחת משלש הדרכים... ואף-על-פי-כן נמחה בכל יכלתנו כנגד החפץ להנהיג בישראל אופני נשואין בלתי-דתיים כאלה, או אפילו „קדושין על תנאי", כמו שרצו להנהיג ה„מתקדמים" של היהדות הצרפתית. ובשביל מה? בשביל שדבר זה פורץ גדר בנימוס הדתי שלנו, בשביל שאילו היה נעשה היה קורע את עם היהודים לגזרים, כי היה נותן זכות להיהודים הנאמנים עם המסורת היהודית לחשוב את הבנים הנולדים מנשואין כאלה לממזרים, אשר „לא יבואו בקהל ה'". ודבר ידוע הוא, שהיהודים, אפילו היותר חפשים בדעותיהם, לא יהינו לפרוץ את הגדר הזה—כל עוד שבלבם נשאר חפץ כל שהוא להשאר „בקהל ה'", קרובים לבני אמונתם ולבני-אומתם.

כיוצא בזה הוא דין ה„חליצה". אין צורך לבאר, כמה פראות ונגוד למושגים החדשים יש בדין זה. וכשנעמוד על מקורו ושרשו אפילו מנקודת-המבט של בעל דין זה עצמו, נמצא בודאי, שאין לו שום יסוד בתנאי-החיים ובמשפטי-האשות של הזמן הנוכחי. אם מצות-מילה היא „ברברית" רק בדמיונם של קצרי-הדעת, שהרי אי-אפשר לחשוב ל„ברבריות" אופיראציה, שהיא נעשית בגוף האדם לטובתו באיזו בחינה שתהיה, הנה ה„חליצה" היא באמת עלבון של חנם לה„חולץ" (רוקקים בפני אדם על שאינו נושא את האשה, שאינו רשאי לשאת!), ובמעשה מקבל הדבר אצלנו כמעט תמיד תכונה של אסון לאלה, שהגורל הביאם לידי כך. ואף-על-פי כן אין ספק, ששום יהודי, הרוצה להשאר אח לעדת ישראל והחרד על בניו, שיהיו נחשבים „כשרים" בעיני אחיו, לא ישתמט מן הדין הנורא הזה ואפילו אם הוא עולה לו בשפיכות דמים מרובים ובקרבנות חמריים גדולים. והכל בשביל מה? בשביל שאף כאן אין הדבר נוגע לו לעצמו בלבד ועָברו עליו אינו רק חטא כנגד האלהים בלבד, אלא הוא פריצת הגדר של כל האורגאניזציה הלאומית-הדתית, בטול הכרת-האחדות שבין אישי האומה, הכנסת ערבוביה לתוך היחוסים ההדדיים ועכירת הכרת-היחוד של עם ישראל.

כללו של דבר: הנימוס הדתי הוא „היקף העגול", שהוא מקיף את כל האומה בתור גוף אחד וקובע לגוף זה את צורתו, בעוד שהדינים והמצוות הפרטיות הם האלכסונים, המתפתלים והמצטלבים במספר אין קץ; והעיקר הוא לכל בעל דת — שיעמוד בגבול ההיקף...

ובישראל מצב הדברים הוא כך, שהנימוס הדתי היה גם לאימפיראַטיף לאומי, כי הוא ממלא במדה ידועה אף את מקום הנימוס המדיני. איני יודע, איך היו הדברים מתפתחים אצלנו אילו היינו חיים על אדמתנו והיינו עומדים ברשות עצמנו בבחינה המדינית. אפשר, שכשנבוא אל המנוחה ואל הנחלה יחלש גם אצלנו כחו של הנימוס הדתי, והלאימיות, שתהיה מבוצרת על-ידי חומה של הסתדרות מדינית, תהא יכולה להתפשט כולה מן הנימוס הדתי. אבל אנו דנים עכשיו רק במצב ההוה, בתוקף המאורעות, שעברו על אומתנו, נתחזק הקשר שבין הלאומיות ובין הנימוס הדתי. אדמת בית-הכנסת היתה והוָה הטירימוריה היחידה, שהיהודי חש את „איתן מושבו" עליה, ועל-כן היתה לבית הזה השפעה כל כך עצומה על כל מקצעות-החיים שלנו. וכשאני לעצמי מאמין אני, שעתידה השפעה זו להתגלות בקרבנו עוד הפעם ובמדה אולי לא פחותה מבתקופות הקודמות. יש לי הרבה סמנים מוכיחים על-זה, וגם חיי אחינו שבמעדב מרמזים לנו על זה רמזים חשובים.

ענין זה ראוי לעמוד עליו כשהוא לעצמו וכאן נגעתי רק בקצהו, עד כמה שהוא מתיחס לענין הנדון. על כל פנים ראינו מכל האמור, שהלאומיות, שהיא נפשטת לגמרי מן הדת, נעשית אוירית למדי וקרובה לאפס. אין זאת אומרת, שהיהודי, שאינו ממלא אחרי כל פרטי המצוות והדינים, אינו יהודי או הוא יוצא חלילה מכלל האומה; על כגון זה כבר אמרו: „ישראל, אף-על-פי שחטא, ישראל הוא". אבל רצוני לומר, שהיהודי העובר את הגדר, כלומר המוציא את עצמו מן הנימוס הדתי לחלוטין, הרי הוא מוציא את עצמו מכלל ישראל, שהוא קבוץ דתי ולאומי כאחד, והלכך אף לאומיותו מוטלת בספק גדול. אדם מישראל, שהוא עובר על כל המצוות הפרטיות שבתורה, עדיין הוא „אדם מישראל". אבל אם הוא פונה עורף לעדת ישראל בכלל, אם הוא מקבל עליו עול דת אחרת או מסרב להכנים את בניו בברית הדת הישראלית, הרי חדל להיות „אדם מישראל" ושוב אין אנו חושבים אותו לאח.

ומצות-מילה, לפי החשיבות שהיתה לה בדברי-ימינו ולפי ערכה בהכרתם הכללית של בני האומה, מתיחסת היא לאותו הנימוס הדתי שלנו, שבלעדיו אי אפשר גם להלאומיות להתקיים. אין ברית המילה עצם-מהותה של היהדות, אבל היא אחת מן הצורות הבולטות של הנימוס הדתי והקבוץ הלאומי וראשה וראשונה ביניהן. כמובן, אילמלא היתה היהדות מכילה אלא מצוה זו בלבד, בודאי לא היתה ראויה שנמסור נפשנו עליה. אבל היהדות היא מה שהיא לכל אחד מאתנו, ולהיות שייכים לאותה „יהדות", כלומר, לאותו הקבוץ האנושי, שהוא נושא-היהדות, אפשר לנו רק בתנאי שנהיה עומדים בפנים הגדר — ואות-הברית הוא הוא המכניסנו לפנים. ולפיכך, מי שהוא באמת לאומי ולא „ערב-משומד", לא יפקפק אף רגע כשיגיע הזמן להכנים את בניו לברית, אפילו אם בנוגע לשאר הדינים והמנהגים הוא חפשי שבחפשים.

אם קוראים אנו את ברכת-אלהים על ראש הרופא האופיראַטור החותך בגוף האדם, מפני שהוא מתכון להצילו מכליון, — למה לא נתיחס באופן כזה גם לאופיראַציה קטנה זו, המצילה את הנפש הישראלית מכליון?!

יסודות האגדה.

(סוף).

ג.

עד כאן דברנו על הדרישה בכלל, שהיא המקור, שאף ההלכה ואף ההגדה נובעות ממנו. ומה שנוגע לאגדה בפרט ראוי להעיר, שלא כל כללי הדרש היו מוכשרים לחדור למקצוע ההגדה, וכללים אחרים—למשל: הכלל של „אם אינו ענין לו תנהו ענין לחברו"—הצטמצמו במקצוע ההלכה ולא עזבו את גבולה כ"ל 1), ולעומת זה התפתחו אחדים מכללי הדרישה במקצוע ההגדה ביחוד. בין הכללים האלה נחשוב את הכ"ל של „סמיכים" ואת הכלל של „גזרה שוה". שני כללים אלה, מאחר שהם מלאכותיים—על כל פנים נעשו כך אחר התפתחותם—התאימו לצרכי דמיונם העשיר ושכלם החריף לחבר על־ידם את הנפרדים ולברוא על־ידי זה תמונות מרוקמות בשלל צבעים יפים ונעימים. ביחוד הצטיין הכלל של ה„גזרה שוה" בתכונה זו. בכלל הזה—אחר התפתחותו—לומדים מן הדמיון שבין צורת שתי מלות של שני ענינים, שיש איזו שייכות ביניהם, אפילו אם מצד תכניהם אין ביניהם שום קשור וחבור. כלל כזה מרשה על־פי טבעו לדמיון להגביה עוף ולצייר ולברוא בלי מצרים. אבל מאחר שהתנאים הכירו בתכונה זו של ה„גזרה־השוה" וידעו, שבאמצעותה נקל להסיג את הגבולים, שגבלו הראשונים במקצוע ההלכה, שמו במקצוע זה לחוק ולא יעבור, ש„אין אדם דן גזרה שוה מעצמו" 2), ואמרו, ש„הגזרה השוה" צריכה להיות מופנה מצד אחד או משני צדדין (נידה, כ"ג ע"א). לא כן היה במקצוע ההגדה. שם לא רק לא נתיראו מפני הנזק, שיכול לצאת ממה שישתמשו בדמיונם בחירות גמורה, אלא, להפך, חשבו, שפעולה כזו תהיה לעזר ולהועיל לעמם. ולפיכך לא שמו רסן על מעוף הדמיון והתירו

---

1) בבאור ל"ב המדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי הובא בתור דוגמא להכלל של „אם אינו ענין" דרש על „וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה"—: „אם אינו ענין ליהודה תנהו ענין לשמעון". ומעין דרש זה נמצא בפסיקתא דרב כהנא, הוצאת בובר, בפרשה וזאת הברכה: „למה לא ברך לשבטו של שמעון, לפי שהיה בלבו עליו על אותו מעשה, שעשה בשטים וכו' ואעפ"כ כופלו (המפרש מגיה: טפלו, כמו שהוא בב"י כרמולי) ליהודה, דכתיב: וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה, ואין שמע אלא שמעון, דכתיב: כי שמע ה', כי שנואה אנכי וגו'". ונראה ממאמר זה שהדרש נולד לא על ידי הכלל של „אם אינו ענין", אלא על־ידי הדמיון שבין „שמע" ו„שמעון". ומזה תדין, שאם תמצא דרש הגדי, שהוא מיוסד על הכלל של „אם אינו ענין"—ואני מסופק מאד, אם תמצא דרש הגדי כזה—חייב תהיה להתבונן בדבר, אם לא בטעות נאמר, שהדרש נולד מתוך כלל הלכותי זה, בעוד שבאמת נבנה הדרש ההגדי על יסוד אחר.

2) נדה, י"ט, ע"ב. והרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות להרמב"ם, שורש שני, אומר: „ובג"ש הצריכו בו קבלה מפורשת, מפני שהוא דבר, שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה, כי התבות יכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כלו במלות מחודשות, ונתפרש זה מן התלמוד, שאמרו: אדם דן ק"ו מעצמו ואינו דן ג"ש מעצמו אלא א"כ קבלה מרבו".

להשתמש באגדה אף ב„גזרה שוה" העולה על רוחו של הדורש.—חירות זו גרמה עד מהרה לכך, שלאדקדקו בדמיון המלות וכל דמיון בבחינת־מה, שמצאו בין שני ענינים, היה לחומר לדמיונם העשיר לבנות עליו מגדלים גבוהים ומפליאים. מפני שבלק ועגלון ורות מואבים היו כולם, משערים בעלי־ההגדה: „רות בתו של עגלון, בן בני של בלק מלך מואב היתה" (סנהדרין, קי"ה ע"ב). ואם במקצוע ההלכה לומדים באמצעות „גזרה שוה" את הסתום בענין אחד מן המפורש בענין אחר,— במקצוע ההגדה הענין המלמד והענין הלָמֵד כמעט שניהם סתומים ורק רמז קלוש נמצא בענין המלמד, כמו במשל של רות המואביה שהזכרתי. „הגזרה־השוה" של ההגדה בצורותיה המאוחרות עולה מעלה אחת על ה„גזרה־השוה" של ההלכה במה שהראשונה מיוסדת היא בבחינה־מה על השכל ורוח חיים מרחפת עליה, בעוד שהאחרונה אחרי התפתחותה נתאבנה כמעט לגמרי ובעינינו היא כחוקה בלי טעם וכגזרה שאין להרהר אחריה—. וההשערות המיוסדות על „גזרה שוה" ממין שהזכרנו, שהן כהררים התלוים בשערה, הביאו את בעלי־ההגדה לידי כך, שהרשו לעצמם לשער ענינים, שאין להם שום סמך במקרא: „למה הביא עליהם ערוב? לפי שהיו אומרים לישראל: צאו והביאו לנו דובים ואריות ונמרים, כדי להיות מצררין בהן, לפיכך הביא עליהם חיות מעורבבות" (שמות רבה, פי"א). לדרש זה אין שום סמך במקרא והם דרשו אותו רק מפני שסמכו על ההנחה: „במדה שאדם מידד בה מודדין לו" (סוטה, ח' ע"ב). ויש לדעת, שבספרות ההגדית נמצא מספר מרובה של ספורים, שלא נזכר מקורם, ומוצאם הוא ב„גזרה שוה" או בהשערה סוביקטיבית ממין שהזכרתי וכיוצא בו.

ואולם לא כללי הדרישה בלבד גרמו להתפתחות ההגדה. לפעמים נולד במקצוע ההגדה עצמה כלל, שעזר הרבה להתפתחותה 1). כלל כזה היא הגימטריה. על־ידי כלל זה לומדים מדמיון הערכים המספריים שבין מלה או מאמר ואיזה ענין על מציאות איזה יחס בין הנדון והענין האחר, אפילו אם מצד תכניהם אין שום שייכות ביניהם: „וירק את חניכיו ילידי ביתו שלש מאות ושמנה עשר—זה אליעזר, חושבניה דרין כחושבניה דדין" (ב"ר. פמ"ב). כלל זה אינו מיוסד בחיקי־ההגיון כל עיקר וגם לא נולד מתוך הצורך בהכלל של „אם אינו ענין" וכמדומה לי, שהמקרה הולידו: כשהכירו על־פי מקרה במקום אחד בתורה, שיש בו מלות, אשר חשבונן שוה לחשבון מלות אחרות, שזולת זה אין שום שייכות ביניהן, וראו, שעל־ידי זה אפשר למצוא איזה יחס בין המלות הללו, המתאימות זו לזו במספרן, התחילו לבקש באופן כזה יחס בין הענינים אף במקומות אחרים 2).

לסבה חיצונה להתפתחות ההגדה אנו חושבים את השפעת חיי העם עליה מימי בית שני ואילך.

ידוע הוא, שהיהודים מימות עזרא ואילך עמדו תחת השפעת מוריהם, שכל חפצם היה להעלות את העם אל המדרגה המוסרית היותר גבוהה. המורים האלה

---

1) הכללים מן המין: „כל מקום שנאמר ויהי אינו אלא צרה, והיה אינו אלא שמחה" (מגילה י' ע"ב; ב"ר, פמ"ב) לא עזרו להתפתחותה של ההגדה, כי כלל כזה איני מיועד להוציא על ידו ענינים סתומים לאור, אלא הוא כולל ענינים, שהם ידועים מכבר, ותעודתו להיות לסימן ולזכרון כדי שלא ישכחו הענינים הללו.

2) עיין נדרים, ל"ב.

עמדו תמיד על משמרתם והביטו בעינים פקוחות, שלא יטבעו היהודים ברפש של הבלי-העולם ולא יטמאו את נפשותיהם במדות נפסדות ובמעשים מגונים. ולתכלית זו הקיפו אותם בחבילות של מצוות, בגדרים וסייגים ומשמרות למשמרות, כדי שלא יהיו יכולים לעבור את הגבול הראוי. והפעולות האלו היו מסוגלות, אמנם, לעורר באדם גועל-נפש אל הבלי-העולם, אבל מוכשרות היו גם-כן להוציא אותו מן העולם הממשי ולגרום, שיזלזל בערכיו הריאליים. ומטעם זה ראה היהודי בטבע, מעשה-ידיו של הקב"ה, בנין בנוי על-פי חוקי המוסר, שהרי החוקים האלה הם הם יסידות-העולם האמתיים ועל ידם לא ימוט הטבע לעולם. ובעינים כאלו ממש הביט היהודי גם על העבר. הוא ראה בו עולם משונה מאד מן ההוה, עולם, שאך ערכים מוסריים היו חשובים בעיני העם, ושאר הענינים לא נחשבו לכלום. וביחוד היתה התורה, שהוא מקור המוסר בספוריה, לסמל של עולם מוסרי. וכך חשב היהודי, שכל הנאמר והמסופר בתורה סיבב כמעט אך ורק על ציר המוסר, הוא יסודו ובסיסו והוא מטרתו. ומנקודת-מבט זו התבוננו חכמי-הדור, שבהם נתגשמה השקפת-עולם זו, על הקשר שבין הענינים שבתורה וברוח זה שנו את מראיהם האמתיים. הם מצאו את הסבה ליראת משה מפני עוג מלך הבשן לא בכחו וגבורתו של עוג, אלא באפשרות, שתגן עליו זכותו של אברהם (נידה, ס"א ע"א). את הסבה לבחירת משה ביהושע להלחם בעמלק ראו בזה, שזקנו אמר: „את האלהים אני ירא" ועמלק „לא ירא אלהים", ולא בכשרונותיו של יהושע להתגבר על אויב חזק כעמלק (שמות רבה, פכ"ו). מובן מאליו, שתמונה זו, שתארנו ממצב רוחו של עם היהודים, היתה תמונה רופפת, שחוזק צבעיה עלה וירד לפי התכונות המיוחדות של כל פרט ופרט, ומפני כן מצאנו לפעמים גם מאמרים חפשים לגמרי מן הרוח המתואר.

בין הסגולות השונות של ההגדה יש לציין את ההרגל להשתמש הרבה במשל. המשל ההגדי מתחלק לשני מינים. המין האחד הוא אותו המשל, שבו מדמים את הענין שדנים עליו—אנו נקרא לענין זה „נמשל"—עם מחזה אחד ממחזות החיים או הטבע ומעירים או על מציאות הרעיון הזה עצמו במשל ובנמשל או על ההבדל שבין רעיון המשל לרעיון הנמשל מפני היתרון, שיש לאחד על חברו למרות הדמיון שבין הענינים. משל כזה נקרא בפי החכמים משל בדומה 1). ואם משל כזה לקוח הוא מן הטבע, מתגלות לעינינו לפעמים תמונות, שבהן חיים הדומם והצומח והחי חיים אנושיים: יש להם דעת ודבור. ממין זה היו „משלות-שועלים" של ר' מאיר (סנהדרין, ל"ח ע"ב). אמנם המשל בדומה תעודתו לבאר את הענין, שאין מבינים אותו על בוריו זולתו; אבל בעלי-ההגדה משתמשים בו אף במקומות, שהענין הוא קל-ההבנה, כדי להגדיל את הרושם בלב השומע וכדי לשעשע ולענג אותו בחזיונות נעימים. והלכך מלאה וממולאה ההגדה הנדרשת לפני ההמון משלים ממין זה. וכשמשתמשים בעלי-ההגדה במשל כזה הם מסתפקים לפעמים להעיר רק על הדמיון, שיש בין המשל והנמשל, ולפעמים הם משתדלים להוכיח באמצעות הכתובים באופן דרושי, שהנמשל הוא באמת—המשל עצמו. לדוגמא: „משל למלך, שהיו לו כרם ונכנסו שונאים לתוכו וקצצוהו ופסקוהו; מי צריך להנחם בתנחומין—הכרם או בעל-הכרם? כך אמר הקב"ה: ישראל-כרמי, „כי כרם ה' צבאות בית ישראל"; מי צריך

1) עיין „מורה נבוכי הזמן", שער י"ד.

להנחם-לא אני? הוי: „נחמו נחמועמי"—נחמוני נחמוני עמי" (פסיקתא דרב כהנא, פרשת נחמו).—המין השני הוא אותו המשל, שעל-ידו משתדלים בעלי-האגדה לבאר איזה רעיון מופשט ולהראות את התגשמות הרעיון בציור של המשל. משל זה נקרא בפי החכמים מ ש ל מ ד ו מ ה 1). כשהשתמשו הקדמונים במשל לא נזהרו תמיד להודיע בפירוש, שרק משל הם מושלים; ומפני כן נמצאים מאמרים הרבה, שאם נקבלם דברים ככתבם יעוררו בלבנו תמהון או שחוק, ובאמת אינם אלא משל מן המינים שהזכרנו. משל מדומה נמצא במאמר: „מנשה בן חזקיה היה יושב ודורש בהגדות של דופי. אמר: „וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא: ואחות לוטן תמנע ותמנע היתה פילגש לאליפז?" (סנהדרין, צ"ט ע"ב). שאלות אלו, שהן בלי ספק שאילותיהם של ליצני הדור, שבו חי בעל המאמר, שם הוא בפי מנשה בתור משל ודוגמא, כלומר: ההגדות של מנשה היו כ ע י ן השאלות הללו.

חוץ מזה, נמצאים בספרות התלמודית והמדרשית מאמרים, שנאמרו רק בדרך העברה והשאלה, זאת אומרת: אומרם לא קלע למה שֶמִּירָה משמעותם, אלא לתוכן הכמוס בהם. בנוגע לדרך זו, שקורין לה בלועזית „דרך מיטאפורית" ובעברית דרך-ההשאלה, אעיר, שחכמי התלמיד והמדרש הלכו בה רק בזמן שידעו, שהאנשים, שאליהם נערכו הדברים, לא יפקפקו בהבנתם. למשל, בספור של בר-קפרא אחר פטירת רבי. על-פי רוב השתמשו בהשאלות בדרך הלצה (מדרש קהלת, י"ב, ה'), אבל לפעמים הוכרחו להשתמש במסיה המיטאפורי כדי להסתיר את מעשיהם מעיני האויב, האורב להם ומבקש תואנה להתגולל ולהתנפל עליהם.—וכי היתה כוונתם גם להסתיר ענינים מדעיים או תוריים מעיני ההמון באמצעות הדרך המיטאפורית?—על שאלה זו אני משיב בשלילה. ברור הוא, אמנם, שהחכמים נזהרו לפעמים מלגלות ענינים רבי-ערך להמון העם, אבל אז לא השתמשו בתחבולות ובאחיזת-עינים להשיג את מטרתם, אלא אחזו באמצעי פשוט ולא דרשו את הענינים החשובים לפני העם כלל וכלל. ידוע הוא מאמרם: „אין דורשין במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו" (חגיגה, ב', א'), ור' שמואל בר נחמן גלה לר' שמעון בן יהוצדק את הסוד הגדול „מהיכן נבראת האורה" ב ל ח י ש ה (ב"ר, פ"ג), ודבר זה היה אז יותר אפשרי מפני שכתיבת דברי חכמה על ספר בשביל הצבור היתה אז חזון לא נפרץ. אמת הדבר, שנמצאים בספרות ההגדית מאמרים למודיים בצורה מיטאפורית, שהם מולידים בנו מתחלה את הרעיון, שכוונתם להסתיר את התוכן, כמו: „כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים מים!—שנאמר: דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (חגיגה, י"ד ע"ב); אבל נראה, שהמלות המיטאפוריות, הנמצאות במאמרים כאלה, הן טֶרמינים מלאכותיים, שנוצרו כדי לציין בהם מושגים של איזו חכמה והיו ידועים לכל העוסקים בחכמה זו, ורק מפני ש א נ ו אין אנו בקיאים בחכמה זו מוזרים לנו הטרמינים האלה; אבל בעל-המאמר לא נתכוין כלל להסתיר את תוכן דבריו.

ההגדה בכלל נחלקת לשני חלקים: ל ה ג ד ה ה ס פ ו ר י ת, שבה כלולים המאמרים המספרים ממעשים שהיו בתקופה היסטורית של כתבי-הקודש, ו ל ה ג ד ה ה ל מ ו ד י ת, שעליה יש לחשוב את המאמרים המכילים את חוות-הדעת על עניני

1) „מורה נבוכי הזמן", שם.

העולם הטבעי והמוסרי.

ההגדה הספורית מוסבה על־פי־רוב על החלק הספורי שבכתבי־הקודש ולפעמים—אף על כתובים אחרים שבהם, ומטרתה היא, מצד אחד, הבאור, כלומר, באור המלות והענינים ונתינת טעם למקרים שקרו. בפעולתה זו האחרונה מתגלה לנו, שבעלי־ההגדה דמו, שכל מעשה וכל מקרה, שספרה התורה, לא נעשה בלי כוונה מיוחדת של הקב"ה. כמעט כל תנועה וכל הגה יש לו טעם וסבה מיוחדת. מטעם מיוחד דבר ה' אל אברם־בארץ מולדתו 1), מטעם מיוחד נתנה התורה לישראל בחודש השלישי 2); גם לשיבת יתרו לביתו לפני מתן תורה יש סבה 3), וכיוצא בהם—. אבל מגמת ההגדה היא גם־כן להעשיר את ידיעותינו ולתת לנו תמונות ורשמים וציורים מזמנים שעברו. אך כלום עלה דבר זה בידם? כלום אנו מכירים באמת בתמונותיהם וברשמיהם את הזמן שעבר? על שאלה זו אנו משיבים בשלילה. מצד אחד לא הרשום הנחות שונות, שהכו שרשיהן בלב העם, לקבל את תמונות כתבי־הקודש כפי שהם רשומים שם, בלי שנוי: עשו הרשע, השוטם את יעקב ויורד עמו עד לחייו, לא היה יכול לנשק ליעקב בכל לבו (ב"ר, פע"ח), ראובן, אבי שבט אחד משנים־עשר השבטים, ששמו חרות על אבני חושן־המשפט, „כל האומר עליו שחטא אינו אלא טועה" (שבת, נ"ה ע"ב); דוד, משיח ה', שהבטיח לו, כי כסאו יהיה נכון עד עולם, בלי ספק „כל האומר עליו שחטא אינו אלא טועה" (שם, נ"ו ע"א). ומצד אחר היו חיי האומה וסדריה ועניניה כאספקלריה להביט בעדה על התקיפות שעברו: בעלי־האגדה יחסו לימי דוד את מציאות בית־המדרש (סנהדרין, צ"ג ע"ב) והסנהדרין (ברכות, ג' ע"ב; סנהדרין, ט"ז ע"א) ולימי משה—את קריאת הפרשיות בשבת, בשני ובחמישי (בבא קמא, פ"ב ע"א); לדעתם, אי־אפשר היה, שאדם כאברהם, שהקב"ה הבטיח לו: „לזרעך אתן את הארץ הזאת" ושעליו נאמר: „וישמור משמרתי, מצותי, חוקותי ותורותי", נבדל במעשיו מאחד מן הפרושים ולא קיים את כל התורה כולה ואפילו עירוב תבשילין (יומא, כ"ח ע"ב); וכן לא יכלו להעלות על הדעת, כי אבישי בן צרויה, שעמד לימין דוד המלך הצדיק, ירכב על פרדת המלך בלי הסכמת חכמי בית־המדרש (סנהדרין, צ"ה ע"א). באחת: הם נותנים לנו מן העבר הרחוק לא תמונות אוביקטיביות, אלא סוביקטיביות, תמונות, שמתוכן נכיר לא את חיי העבר, אלא את האידיאל המיסרי ואת המצב וסדרי־החיים של מציירי־התמונות. ודוקא מפני זה מרחפת רוח פיוטית על התמונות האלו, שכל־כך הן מושכות את לבנו תמיד. את התמונות והרשמים הנזכרים הם נותנים לנו על־פי רוב במאמרים קצרים, אבל לפעמים גם בספורים ארוכים, שאף הם לפעמים הם, כמרומה לי, רק תוצאות התאחדותם והשתזרותם של מאמרים קצרים לענין אחד. בספורים כאלה העיקר היה הענין ולא הכתובים,

1) „משל לאחד, שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: „תאמר, שהבירה הזו בלא מנהיג?" — הציץ עליו בעל־הבירה. אמר לו: „אני הוא בעל־הבירה!"—. כך, לפי שהיה אבינו אברהם אומר: „תאמר, שהעולם הזה בלי מנהיג?"—הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: אני הוא בעל העולם" (ב"ר, פל"ט).

2) „למה בחודש השלישי?—שלא ליתן פה לאומות העולם לומר: „אילו נתן לנו את התורה היינו עושין אותה". אמר הקב"ה: „ראו, באיזה חודש נתתי את התורה—בחודש השלישי, במזל תאומים, שאם בקש עשו הרשע להתגייר ולעשות תשובה ולבוא ללמוד תורה, יבוא וילמוד ומקבלו אני" (פסיקתא דר"כ, פרשת בחודש השלישי).

3) „אמר שלמה: „לב יודע מרת נפשו", לפיכך „ובשמחתו לא יתערב זר". אמר הקב"ה: „ישראל היו משועבדים בטיט ולבנים במצרים ויתרו ישב בתוך ביתו השקט ובטח ובא לראות בשמחת תורה עם בני; לפיכך „וישלח משה את חותנו" ואחר כך „בחודש השלישי" (פסיקתא דר"כ, שם).

שמהם הוא נובע, והילכך היו משמיטים כמה פעמים את הכתובים כולם או מקצתם, עד שבהמשך הזמן נשכחו מלבם של הדרשנים והם השתדלו לגלותם על־ידי עיון וחקירה, אבל לא תמיד הצליחו במלאכתם, וכשלא יכלו לגלות את הסתום החליטו, כי „גמרא" וקבלה ישנה היא 1). אבל לי נראה, שכמעט כל ספירי התלמוד והמדרשים המוסבים על תקופת כתבי־הקידש, אף אלה שכתוביהם מועטים או חסרים הם לגמרי, אין לראות בהם קבלה ישנה מימי תקופה קדומה זו ואין לחשוב אותם אף לילדי דמיונו של ההמון, הבודה מלבו דברים שלא היו ולא נבראו, אלא הם תוצאות העיון בדברי־הכתובים, ומה שחסרים הכתובים לראיה יש לבאר בזה, שהענין היה להם העיקר ולא שמו לב לכתוביו או שכחום אחר־כך. ולראיה על אמתותה של דעתי זו אביא בזה ספורי־הגדה אחדים ממין זה.

בסוטה (י"ג, ע"א) מסופר: „כיון שהגיעו (בניו של יעקב עם ארונו) למערת המכפלה אתא עשו וקא מעכב. אמר להן: „ממרא קרית ארבע היא חברון--א"ר יצחק: קרית ארבע–ארבעה זוגות היו: אדם וחוה, אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ולאה,--איהו קברה ללאה בדידיה, האי דפייש דידי הוא". אמרו ליה: „זבינתה". אמר להו: „נהי דזביני בכירותא–פשיטותא מי זביני? אמרו ליה: „אין, דכתיב בקברי, אשר כריתי לי בארץ כנען, וא"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק: „אין כירה אלא לשון מכירה" וכו'. אמר להו: „הבו לי אגרתא". אמרי ליה: „אגרתא בארעא דמצרים היא; ומאן ניזל?–ניזל נפתלי דקליל כאילתא, דכתיב: „נפתלי אילה שלוחה, הנותן אמרי שפר"--א"ר אבהו אל תקרי „אמרי שפר", אלא „אמרי ספר". חושים בריה דדן תמן הוה ויקירן ליה אודניה, אמר להו: „מאי האי?"–אמרי ליה: „קא מעכב האי עד דאתי נפתלי מארעא דמצרים". אמר להן: „עד דאתי נפתלי מארעא דמצרים יהא אבי אבא מוטל בבזיון?"–שקל קולפא מחייה ארישא. נתרו עיניה, נפלו אכרעא דיעקב. פתחינהי יעקב לעיניה ואחיך. והיינו דכתיב: „ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע".--בספור זה חסרים הכתובים, שהם המקור לעיקרו. אבל אם נעיין במזמור, שממנו לוקח הפסוק האחרון (תהלים, נ"ח), נשתומם על המראה המתגלה לעינינו, כי נמצא שם את עיקר הספור המוזכר בכל פרטיו, אם רק נרצה רגע להבין את הענין כמו שהבינוהו הם. שם מוכיח בעל המזמור את הרשעים על ששלחו בעולתה ידיהם ואומר להם: „בארץ חמס ידיכם תפלסון, זורו רשעים מרחם, תעו מבטן דוברי כזב". אחר כך הוא אומר: „חמת למו כדמות חמת נחש, כמו פתן חרש יאטם אזנו וגו', ידרוך חציו כמו יתמוללו. כמו שבלול תמס יהלוך, נפל־אשת בל חזו שמש; בטרם יבינו סירותיכם אטד"... נראה, שמלת „אטד" עוררה את בעל ההגדה לחבר מזמור זה שבתהלים עם האבל בגורן־האטד וקבורת יעקב. מטעם זה חשב, שהרשע שבמזמור זה הוא עשו, ופרש את הכתוב: „בארץ חמס ידיכם תפלסון" –שעשו רצה לחמוס את הארץ ועכב את קבורת יעקב, ומן המלות „דוברי כזב" למד, שאמנם בא בטענה, אבל בטענה של שוא וכזב; ולפי השערתם היתה טענתו – שלא מכר את חלקו בקבר, בנגוד אל האמת. עם הדרש הזה חבר בעל־ההגדה את הדרש על נפתלי, שהוא „נותן אמרי ספר"; אחר־כך חבר את החלק

1) „וכמה נשתייר מהם (ממחנה סנחריב)?—ר' יוחנן אומר: „חמשה—סנחריב ושני בניו נבוכדנצר ונבוזראדן"; נבוזראדן גמרא" (סנהדרין, צ"ה ע"ב).

השני של הפרשה „חמת למו כדמות חמת נחש" עם המאמר „יהי דן נחש עלי דרך" ויצא לו מזה, כי בשבט דן הכתיב מ־כר, ומלת „חרש" רומז ע' חושים בן דן, ששמו מוכיח על מומו 1), ואליו נמשך „ידרוך חציו", שפירשו: „שקל קולפא מחייה ארישא" ועל עשו מוסב הכתוב: „כמו שבלול תמס וגו', בל חזו שמש", שֶמירה, כי „נתרו עיניה" 2).—ספור אחר בסוכה (נ"ג): „א"ל רב חסדא לההוא מדרבנן, דהוי קמסדר אגדתא קמיה: „שמיע לך הני חמש עשרה מעלות כנגד מי אמרן דוד?"—א"ל וכו' הכי איתמר: בשעה שכרה דוד שתין—קפא תהומא ובעי למשטפיה לעלמא. אמר דוד: „מי איכא דידע, אי שרי למכתב שם אחספא ומשדיה בתהומא ומנח?"—ליכא דאמר ליה מידי. אמר דוד: „כל דידע למימר ואינו אומר יחנק בגרונו". נשא אחיתופל ק"ו בעצמו וכו'. א"ל: „שרי". כתב שם אחספא ושדי לתהומא, נחית תהומא שיתסר אלפי ג־מידי. כיון דחזא דנחית טובא אמר: „כמה דמידלי טפי מירטב עלמא". אמר חמש־עשרה מעלות ואסקיה חמיסר אלפי גרמידי ואוקמיה באלפי גרמידי".—עיקר הספור הזה כנראה מוצאו מן המזמור: „שיר המעלות לדוד: לולי ה' שהיה לנו", שבו נאמר, כי „לולי ה' שהיה לנו... אזי המים שטפונו" (תהלים, קכ"ד). מזה למד בעל ההגדה, שהמים סערו לשטוף את העולם בשעה שכרה דוד שָתות ושהישם גבול לעליתם על ידי כתיבת ה„שם" והשלכתו אל תוך המים.

וראוי להזכיר, שעל פי־הטבע לא יכלו המאמרים ההגדיים להמלט באורך הזמן משנוים וחלופים אף במקימות שהפסוקים באו בצדם והיו עליהם סתרה; ומכל שכן הספורים הארוכים, שחסרים פסוקים כולם או מקצתם ושכבר על־ידי זה יָצאו מגדר ההשגחה,—בהם בודאי נעשו חלופים ושנוים במדה היותר מרובה. ולפיכך מצאנו מעשה אחד מסיפר במקימות שונים באופנים שונים. חוץ מזה, לא היתה ההגדה הספורית – כההגדה בכלל – חפשית מהשפעה נכרית, ולא אחת מהזיותיהם של האליליים וספוריהם הבדויים סללה לה מסלה בקרב שדרות העם והתגנבה גם אל תוך ההגדה, כמו במעשה אשמדאי. ואף על־ידי זה נתרחבה ונתרבתה ההגדה הספורית.

ההגדה הלמודית מתיחסת על־פי־רוב אל החלק הלמודי שבתורה ולפעמים אף אל החלק הספורי שבה. ואף להגדה זו יש שתי מטרות. המטרה האחת היא—לבאר את הכתובים על דרך ההגדה הספורית, והמטרה השניה היא—ללמד דעת במקצועות שונים. ואולם, בעוד שההגדה הספורית מכילה כמעט רק את תוצאות העיון במקרא, נמצאות בהגדה הלמודית גם השקפות, שבעלי־האגדה למדו אותן מן המקראות, וגם השקפות, שהם הגיעו אליהן על־ידי הנסיון ודקבלה ורק אחר כך השתדלו למצוא להם רמז גם במקרא. האסור ללמוד „חכמת יונית" 3) גרם לכך, שהחכמים צמצמו את מחשבותיהם במקצוע התורה, ומפני כן היו

1) הפעלים „החרש" ו„החשה" נרדפים הם ומן השורש של החריש נגזר השם „חרש" מפני שמי שאזניו אטומות כל העולם בעיניו כמחריש. ומטעם זה עצמו פירשו את השם „חושים", הנגזר מן השורש של „החשה", במובן חרש.

2) ואעיר עוד, כי בב"ר, פס"ג דרשו בפירוש את הכתוב „זורו רשעים מרחם" על עשו, שמזה יוצא, כי קרוב לודאי, שהפרשה נדרשה באופן שהזכרנו.

3) „חכמת יונית" היא ההיליניסמוס במלוא הקפו, ואסרו ללמוד אותו מפני שלמודו המית את הרגש הדתי והלאומי בישראל, כמו שנראה מן המאורעות שבימי אנטיוכוס אפיפאנס ושבמלחמת האחים הורקנוס ואריסטובלוס.

שבעים שמחה ועינג כשהיו מוצאים פעמים גם בתורה דברי חכמה כללית. ולפיכך היו משתדלים למצוא דבר חכמה וענין מדעי בכתבי־הקודש, ודבר זה היה עולה בידם, עד שלסוף נקבעה בלבם ההשקפה: „מי איכא מידי דלא רמיזא באוריתא", וכשקלטו איזו דעה מחוץ לד' האמות של ההלכה והכירוה מסבות שונות לאמתית, חפשו ומצאו לה רמז בתורה.

ההגדה הלמודית נחלקת לחלק מוסרי ולחלק פילוסופי. החלק המוסרי, שמטבעו יש לו שייכות אל ההלכה, נבדל ממנה הבדל רב. כי בעוד שההלכה מתיחסת להיהודי כמלך קשה, הגוזר גזרות מדעת עצמו ותובע מבני־מדינתו שיקיימו אותן, אחת היא, אם הן כפי רצונם או לא, משתדלת ההגדה לעורר את החפץ והרצון לקיים את המצוות, מדברת על הלב ומתווכחת עם השכל ומשתמשת בכל פעם באמצעי אחר כדי להגיע אל מטרתה. לדוגמא: „כל אדם, שיש בו גסות־הרוח, כאילו עובד ע"ז", „כאילו כפר בעיקר" (סוטה, ד' ע"ב). על־ידי השתוות אלו רוצה־ האגדה המוסרית להרחיקנו ממדות מגונות. בפעולתה זו נ־אית לנו ההגדה כאוהב נאמן, הדורש את טובתנו ובחמלה וברחמים הוא מסיר מעל דרכנו את אבני־הנגף, שרגלינו יכולות להתנגף בהן. אבל מצד אחר אפשר לחשוב את ההגדה הלמודית להעבר השני של ההלכה, כי ההלכה וההגדה שתיהן קולעות אל מטרה אחת והאחרונה מַשלמת את הראשונה; וההגדה המוסרית היא היא שנופחת בה את הרוח הפיוטית, המלבבת אותנו מאד מאד.

החלק הפילוסופי של ההגדה הלמודית מכיל השקפות על ה' והעולם והתורה, על יחוס ה' לאדם בכלל ולעם־ישראל בפרט וכדומה. בנוגע לערך ההשקפית האלו אפשר לומר, שיש מהן, שאך בזמנן היה להן ערך מדעי, ויש מהן, שערכן המדעי התמיד עד זמננו; ולפעמים אנו מוצאים בהן גם הזיות המוניות. ויש לדעת, שהתארים והפעולות, שבעלי האגדה מיחסים לה', אינם תוצאות השקפותיהם, אלא רְפְלֶכְּסים מן הציורים של האלהות שבכתבי־הקודש. ולפיכך אי־אפשר לנו לומר על חכם מן החכמים הקדמונים בעלי־האגדה, כי ממאמיני־הגשמית הוא: כדי לומר עליו כך צריך להוכיח, שהוא הבין את התארים שבכתבי־הקודש, המגשימים את האלהות, כמשמעם. על כל פנים, המליצות „כביכול", „אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו" (סנהדרין, צ"ה ע"ב ועוד) מוכיחות למדי, שלא כל בעלי ההגדה הבינו את התארים הנזכרים כמשמעם. גם אונקלוס ויונתן, שהם משתדלים בבאוריהם להרחיק כל תואר גשמי מה', מסייעים להשעדה, שהרחקת הגשמות מה' לא היתה חזון יקר בימיהם.

להגדה הלמודית יש, מצד אחד, התכונה המשותפת לה ולהלכה: להכנים דעות, שנולדו בזמן מאוחר, לתוך הכתובים של התקופה הקדומה, ומצד שני, אף היא כהגדה הספורית נותנת אפשרות לפרקים להפיץ אור על משטרי חיי האומה ומצבה בשעה שנולדו המאמרים המתיחסים אליה. ולסוף, צריך לשים לב, שהמינים השונים, שמצאנו ושפרטנו עד כאן בהגדה, אינם נפרדים זה מזה פירוד גמור, ופעמים הרבה אנו פוגשים אותם מאוחזים ומסובכים זה בזה כגלגלי השעון: הספור מכיל מוסר, המוסר—דעה פילוסופית, ולהפך.

ה.

ההגדה לא נצטמצמה בדרישת תורת משה; אף בשאר כתבי-הקודש מצאה כר נרחב להתגלותה בכל צורותיה. ובעלי-האגדה הכירו עד מהרה את היחס שבין התורה ושאר כתבי-הקודש. ומפני שלפעמים נולדו ספקות וקושיות, שמקורם ביחס זה, הוצרכו בשעת הלמוד לשים אליו תמיד את לבם. ומאחר שכבר הורגלו להשתמש בדרכי הדרישה, מצאו יחס בין ענינים נפרדים, שבהשקפה ראשונה אין שום שייכות וקשור ביניהם. מקרים כאלה הבשילו לאט לאט את הרעיון, שיש בכתבי-הקודש הרבה מקומות נפרדים, שאחרי עיון וחקירה אפשר למצוא יחס חשוב ביניהם, אף-על-פי שבקריאה שטחית לא נמצא בהם שום רמז ממנו. ולפיכך שוב לא הסתפקו בעלי-ההגדה בתוצאות, שהגיעו אליהן באקראי, אלא הציגו להם למטרה מראש למצוא יחסים מן המין הנזכר. כפי הנראה, זו היתה מטרתו של בן עזאי, ש„היה מחריז דברי תורה לנביאים ונביאים לכתובים" (ויי"ר, פט"ז) 1); ובפסיקתות ובמדרשים אנו פוגשים בפעולה כזו על כל צעד וצעד. והשקידה התמידית על דלתי התורה וההתרחקות מ„חכמת יונית" גרמו, שבעלי-האגדה ידעו מן העולם שעבר רק את כל מה שהתורה הודיעה להם, אבל המאורעות שלא נכללו בתורה כמעט כספר החתום היו להם ורק פה ושם קלטו מהם שנים שלשה גרגרים. ואחרי שכל מאמר למודי הוא תיצאת ההתבוננות בטבע ובעולם המעשי בעבר ובהוה, שוב לא יפלא בעינינו, אם הם חשבו, שההשקפות השונות, המצויות בכתבי-הקודש, מקירן הוא בעבר הידוע להם, כלומר, במאורעות שבתקופת התורה, ועל-כן בקשו למצוא את מוצאו של כל מאמר ומאמר בספורי התורה. לדוגמא: כשמצאו את המאמר „עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא" ורצו לדעת „ממי את למד", בקשו בתורה ומצאו, שלמדו „מאברהם, שכתוב בו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, זכה לזקנה: ואברהם זקן בא בימים" (ב"ר, פנ"ט)2). וכמדומה לי, שהדבר הנפרץ במדרשים, שבעלי-ההגדה מבינים מאמרים שבכתבי-הקודש כספורי מאורעות פרטיים, אף אם ברור הוא לכל קורא, שבדרך כלל נאמרו, לא יעורר בנו תמהון, אם נכיר, שלא היה בדעתם של בעלי המדרש לשלול את הכלליות מן המאמרים האלה: המאורעות הפרטיים, שהמאמרים נמשכים עליהם, אינם נחשבים אצלם להתיכן היחידי שלהם, אלא הם לדעתם גם המקור, שממנו שאב בעל המאמר את השקפתו. נקרא-נא, לדוגמא, את המדרש הזה של ר' אליעזר בן הורקנוס: „חרב פתחו רשעים–זה אמרפל וחבריו, להפיל עני ואביון–זה לוט, לטבוח ישרי דרך–זה אברהם, חרבם תבוא בלבם–ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם" (ב"ר, פמ"ב). ממדרש זה אין ללמוד, שדעתו של ר"א בן הורקנוס היא – שרק על המאורע בימי אברהם ואמרפל נמשכים הכתובים; צריכים אני להבין דבריו כאילו אמר, שמחבר המזמור

1) בירושלמי פ"ב מסופר, שר' אליעזר ור' יהושע „היו יושבין וחוזרין בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים", והכוונה אחת היא.

2) (בתענית, ט' ע"א) אמר ר' יוחנן לאותו תינוק, שאמר את הפסוק: „אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו" (משלי, י"ט, ג'): „מי איכא מידי דכתיבי בכתובי, דלא רמיזי באוריתא?"—ועל זה השיב לו התינוק, כי נמצא בתורה: „ויחרדו איש אל אחיו לאמר: מה זאת עשה אלהים לנו?" (בראשית, מ"ב, כ"ח).

התבונן אל מאורע זה ועל ידי־כך הגיע אל השקפתו.

בחקירה על היחס שבין התורה ושאר כ־בי־הקודש עסקו בתחלה בלי ספק בבית־המדרש בשעת למוד ספרי נ״כ, ואחר־כך עברה ההגדה ממין זה גם אל בית־הכנסת ושם היא מופעת לעינינו בצורת ה„פתיחות״.

כי ההגדה היתה ענין לענות בה הן בבית־המדרש והן בבית־הכנסת. בבית־המדרש היו מביאים כל מאמר בכור הבחינה והיו מאמינים בו רק אם לא התנגד להנחות החכמים. דבר זה אנו רואים בהגדה שבתלמוד, שהיא על־פי רוב הגדת בית־המדרש. ויש להעיר, שבני בית־המדרש, לא מאנו להאמין במאמרים המספרים מעשי נסים וכדומה, מפני ההפרזות שבהם, שלדעתנו חותם הבדות טבוע עליהן; כי מנקודת־מבטם בזמנם נחשבו מאורעות נסיים לאפשריים. העיקר היה בעיניהם — שיהיו המאמרים מיוסדים — במובן שלהם — במקרא. כשהודיע ר׳ אליעזר המודעי, ש„המן, שירד להם לישראל, היה גבוה ס׳ אמה״ השיב לו ר׳ טרפון: „עד מתי אתה מגבב דברים ומביא עלינו!״ — כי חשב, שקבלה מוטעית היא — עד שהראה ר״א המודעי מקור לדבריו במקרא (יומא, ע״ו ע״א). כשאמר ר׳ יצחק בשם ר׳ יוחנן, כי „יעקב אבינו לא מת״, השיב לו ר׳ נחמן: „וכי בכדי ספדו ספדניא וחנטו חנטיא״ עד שהוכיח לו, ש„מקרא הוא דורש״ (תענית, ה׳ ע״ב). ההגדה של בית־המדרש הצטיינה אף בזה, שהיה למאמריה טופס קבוע כהלכות והם היו נמסרים מאיש לאיש בלי שנוי1).

לא כן ההגדה של בית־הכנסת. אותה היו דורשים לפני המון העם, ואחרי שעיקר המכוון בה היה — ללמד מוסר ודעת את העם, לא היו הדרשנים נזהרים להעיר על השגיאות שבמאמר, אם אך יכלו להשיג באמצעותו את מבוקשם. ומטעם זה לא נזהרו גם־כן להביא את המאמרים בצורתם המקורית, אם הוצרכו בשביל הבאור לשנות אותה. בהגדה של בית־הכנסת היו הדרשנים משתדלים להנעים את דבריהם לשומעיהם ולמשוך את לבם כדי שינהרו אל בית־הכנסת לשמוע את דבר ה׳, ולהכלית זו היו משתמשים באמצעים שונים. מצד אחד היו מציגים לפני שומעיהם תמונות וחזיונות מהודרים בצבעים יפים ונעימים, ועל־כן לא תמיד היו מסתפקים בתמונות, שנולדו מתוך הדרישה, ולפעמים היו משתדלים להרחיב ולהגדיל אותן ולהרבות צבעיהן. למשל: כשרצו להטעים להקהל את הרעיון „קדשוהו ב״ד הדין נכנס לפניו, לא קדשוהו ב״ד אין הדין נכנס לפניו״ (תוספתא ר״ה, פ״א), אינם מסתפקים בטופס הקצר הזה, שהשתמשו בו, כנראה, בבית המדרש, אלא הם מציעים אותו לפניהם באופן זה: „גזרו ב״ד למטה ואמרו: היום ר״ה, הקב״ה אומר למלאכי־השרת: העמידו בימה וגם העמידו סניגורין ויעבירו סקפטורין, שגזרו ב״ד למטה ואמרו: היום ר״ה. נשתהו העדים מלבוא או שנמלכו ב״ד לעברה למחר, הקב״ה אומר למה״ש: העבירו בימה והעבירו סניגורין ויעבירו סקפטורין, שגזרו ב״ד למטה ואמרו: למחר ר״ה״ (פסיקתא דר״כ, פרשת החודש). ומצד אחר השתמשו בדרשותיהם לפני הצבור הרבה מאד במשל, מפני שגם על־ידו מתגלות לעינינו תמונות יפות. והלכך אנו רואים את המדרשים והפסיקתות, שתכנם היא הגדה של בית־הכנסת, מלאים משלים יותר מדי, בעוד שבהגדת־התלמוד המשל חזיון יקר הוא. ובכלל אפשר לאמר, שהדרשנים של בית־הכנסת השתדלו ביחוד לחבב על־ידי הצורה הנאה והנעימה של הדרשה את דבריהם המוסריים על העם. וכך

1) עיין מורה נבוכי הזמן, שער י״ג ושער י״ד.

אנו מוצאים איתם לפעמים מטעימים הלכות על־ידי טעמים הגדיים, שהם פועלים על רגשות השומעים, ועוזבים את טעמיהן העיקריים של ההלכות הללו מפני שטעמים אלו יבשים הם ופועלים על השכל, אבל לא על הלב. ואולי גם ההפרזה והגוזמא, שהם גם־כן סימנים מובהקים של ההגדה, אף הם התפתחו בה לצורך כזה: כדי להנעים את דבריהם בראו הדרשנים לפעמים דרשות, שהם עצמם לא חשבו אותן לאמתיות: „עשה עמי אות לטובה—מדבר בדוד ומתקיים ביעקב: אות — על שם שנאמר: אם כה יאמר: עקודים יהיה שכרך וגו׳; יראו שונאי — זה עשו ואלופיו; עזרתני—בצרה של שכם, דכתיב: „ויהי חתת אלהים על הערים", ונחמתני—בברכת אבלים" (ב"ר, פפ"ב) 1). וכך שולח הרסן מעל ההגדה ו„רבנן דאגדתא" היו משתמשים בדרשות כדי להוכיח איזה אדם על מעשיו הרעים ולתכליות אחרות. וכמדומה לי, שההרגל לדרוש כתובים שלא על דרך האמת, שצמח מתחלה, כמו שהראיתי, על שדה ההגדה, השפיע גם על מדרש ההלכה, עד שהדורשים התחילו לדרוש גם שם לפעמים רק ל„אסמכתא בעלמא" 2). ויצא לנו מזה ענין חשוב, שאף־על־פי שההלכה לא לבד שהולידה את ההגדה—שהרי ההלכה גרמה לצמיחת הדרישה בכלל—אלא גם השפיעה על ההגדה תמיד, כמו שהוכחנו למעלה, אף־על־פי־כן גם ההגדה פעלה והשפיעה מצדה על ההלכה.

הדרשנים בבית־הכנסת השתמשו בכל המאמרים ההגדיים, ששמעו בבית־המדרש, והוסיפו עליהם „נופך משלהם". אבל מפני שלא למדו בבית־המדרש את פרשיות התורה על הסדר, לא היו גם מאמרי ביהמ"ד מסודרים בסדר הפרשיות. על כן היכרחו דרשני בית־הכנסת ל„סדר אגדתא" קודם שהציעו אותה בבית־הכנסת, ומלאכתם זו היתה נעשית לפעמים גם על־ידי אחרים (יומא).

את ההגדה היו כותבים על ספר זמן מרובה קודם כתיבת ההלכה 3). ואם נניח, שבדברי־הימים נספחים על הספורים ההיסטוריים גם מדרשים, כמו שנסינו להוכיח למעלה 4), יהיה איזה יסור להשערה, כי את ההגדה היו כותבים על ספר בכל עת. ועם כל זה לא רחוקה היא גם ההשערה, שבין חבור ספר דברי־הימים ובין ההגדה שבכתב, שאנו יודעים בבירור ממציאותה רק בתקופה מאוחרת, היתה גם תקופה, שבה היו נזהרים מלרשום את ההגדה, כמו שהיתה תקופה כזו להלכה. על כל פנים יודעים אנו, שבזמן מאוחר היו משתוממים על חכמים שונים, שהיו מעיינים ב„ספרי דאגדתא", שהרי „לא ניתנו לכתוב" (גיטין, ס׳ ע"א). ואפשר, שמטעם זה חרצו חכמים אחדים משפט קשה על כותבי „אגדתא" ועל הדורשים והשומעים אותה מן הספר 5).

אלא הם ראשי יסודות האגדה ועיקר מהותה בתלמוד ובמדרשים.

לבוב. צבי קארל.

---

1) מובן מאליו, שלא תמיד הודיעו בעלי־האגדה בפירוש, כמו במאמר הזה, שהדרש אינו על דרך האמת.

2) אנו מוצאים בהגדה דרשות במקרא, שתעודתן היתה להיות לסמן כדי שלא ישכח הענין מן הלב. דרשות ממין זה הן אלו, שבתלמוד שואלים ביחס אליהן: „מאי קראה". וכמדומה לי, שיש הבדל בין „מאי קראה" ו„מאי קרא": בראשון שואלים על הפסוק, שמבקשים אותו כדי שיהא לזכרון, בעוד שבאחרון שואלים על מקור הענין. ואם נמצאים לפעמים מאמרים, שהם מתנגדים לכלל זה, חושב אני, שהם צריכים הגהה.

3) „מורה נבוכי הזמן", שער י"ד.

4) עיין החוברת הקודמת, עמ׳ 447.

5) ירושלמי, שבת, כל כתבי: „הדא אגדתא—הכותבה אין לו חלק, הדורשה מתחרך והשומעה אינו מקבל שכר". ומוכיח שי"ר בספרו „ערך מלין", ערך „אגדה", ש„אגדתא" היא ספר אגדה (עיין „מאור עינים" לר׳ עזריה מן האדומים, אמרי בינה, פט"ו).

חָרְפִּית.

א.

הָיָה אָז חֹרֶף בָּאָרֶץ,
צַח הָיָה הָאֲוִיר וְעָדִין;
הַחוּצוֹת הִלְבִּינוּ מִשֶּׁלֶג,
וּפָרוּשׁ הַשֶּׁלֶג כַּסָּדִין.

הָיוּ הַשְּׁחָקִים כֹּה רָמִים,
הָיוּ כֹה כְּחוּלִים וְזַכִּים;
הִבְהֲבוּ כּוֹכְבֵי הַזָּהָב,
שֶׁקָּרְוּ מֵאַפְסֵי מֶרְחַקִּים.

הָיוּ הָרְחוֹבוֹת רֵיקָנִים,
מוֹשְׁכִים בְּקָרְם וּמְפַתִּים
לְדִבְרֵי־עֲבֵרָה קַלִּילִים
אֶת זוּגוֹת הַמְטַיְּלִים בִּמְעַטִּים.

הִנֵּה זֶה שַׁח אֱלֵי אָזְנָהּ,
וְאָזְנָהּ לְלֶחְיָהּ כֹּה קְרוֹבָה —
גַּם נָשַׁק לָהּ וַדַּאי הָרָשָׁע,
נָשַׁק לָהּ — גַּם־זוֹ לְטוֹבָה!

הָיוּ הַדְּרָכִים רְחָבִים,
וַעֲגָלוֹת הַחֹרֶף כֹּה קַלּוֹת!
הָיוּ הַלְּבָבוֹת מוּצָקִים —
וְסוֹדָם לֹא נִתַּן לְגַלּוֹת.

ב.

אָנֹכִי הָלַכְתִּי לְבֵיתִי
לִגְמֹר וּלְשַׁכְלֵל אֶת שִׁירָי;
צָחַק לִפְעָמַי הַשֶּׁלֶג,
וְהֶבֶל חַם פָּרַץ מִנְּחִירָי.

הָיָה מְעִילִי פָּתוּחַ,
וְשׁוּלָיו לָרוּחַ נְתוּנִים;
מַהֲלָכִי בָּטוּחַ וְנָכוֹן
וְצַעֲדֵי רַגְלַי מְתוּנִים.

שָׁמַט הָרוּחַ כּוֹבָעִי,
וַיֵּט אוֹתוֹ קִמְעָא הַצִּדָּה —
וְדָבַק וְטָס עַל קְוֻצּוֹתַי,
סִלְסְלָהּ אַט וְהֶחֱרִידָהּ.

הִכָּה בִּלְחָיַי הַגְּלוּיוֹת
עַד אֲשֶׁר הֶעֱלָה שָׁם אֹדֶם,

הוֹסִיף מְאשׁוּ הַלּוֹהֵט
לְמָה שֶׁשָּׁם פָּרַח מִקֹּדֶם.

עֵינַי—הֵן צוֹחֲקוֹת לִשְׁחָקִים --
כְּאִלּוּ שָׁם אֶרְאֶה אֶת דְּבִירָי...
וְאָנֹכִי אָז הוֹלֵךְ לְבֵיתִי,
לִגְמֹר וּלְשַׁכְלֵל אֶת שִׁירָי.

ג.

הִיא חִכְּתָה לִי אֵצֶל הַשַּׁעַר
וּבְעָבְרִי עַל יָדָהּ—קָרָאָה—
זֹאת הָיְתָה יַלְדָּתִי אֲהַבְתִּי,
צְעִירָה וְקַלָּה וְנָאָה.

קְוֻצָּתָהּ הַשְּׁחוֹרָה וְעָבָה
קְפוּאָה אֲרֻכָּה עַל גַּבָּהּ;
הֶאֱדִימוּ רַק שְׁתֵּי לְחָיֶיהָ,
וּבְכָל עַיִן לָחֲשָׁה לִבָּהּ.

הָיָה גַם סִנְטְרָהּ קְצָת מְאָדָּם,
הַסִּנְטָר עִם אוֹתָהּ הַגּוּמָה
שֶׁתָּמִיד אֲמַלְּאָה בִנְשִׁיקוֹת—
וְאֵין עוֹד לְהַכִּיר מְאוּמָה.

חָטְמָהּ כְּמִבְצָר בְּעֵת־שָׁלוֹם:
בְּאֶמְצַע פָּנֶיהָ הוּא נוֹסֵס,
פִּרְזִי וְלָבָן בְּשָׁעָה—
שֶׁהַכֹּל מִתְכַּנֵּס וְרוֹתֵת.

הִיא עָמְדָה וְחִכְּתָה בַּקָּרָה,
נָקְשָׁה דֹם גַעַל בַּנַּעַל;
נִיתְאוּ לְבָבִי לָהּ נַשֵּׁק—
וּשְׂפָתַי—הֵן הָיוּ בַּמַּעַל.

ד.

הָיְתָה אָז שָׁעָה שֶׁל לַיְלָה,
צוֹנֶנֶת וּבְהִירָה וַחֲרִישִׁית—
וְאִישׁ לֹא רָאַנִי בְּנָחֲנִי,
וּבְנָשְׁקִי לָהּ שֵׁנִית וּשְׁלִישִׁית.

וְהִיא בֵּין כַּךְ גִּלְּתָה אֶת אָזְנִי
שֶׁאִמָּהּ—הִיא נָבְעָה לַיָּמִים...
אַחֶיהָ הַקְּטַנִּים הַשְּׁנַיִם
בַּחֶדֶר הָאַחֲרוֹן הֵם נָמִים.

אָחִיהָ הָאֶחָד הוּא עָרוּם
וְאוּלָם בַּלַּיְלָה אֵין לִירֹא...
הוּא מְרֻגָּל בַּיּוֹם, וּבַלַּיְלָה—
הוּא נִרְדָּם וְאֵין לַהֲעִירוֹ...

הִיא דִּבְּרָה וּפָסְקָה בְּאֶמְצַע—
קָפְצָה וְלָפְתָה צַוָּארִי,
וּצְעִירָה בּוֹחֶנֶת אֶת עֵינַי—
מְחַכָּה צָהֳלֶת לִדְבָרִי...

מַה־לּוֹמַר לָהּ אוּכַל—רַק נַשֵּׁק
אֶת סַנְטְרָהּ הַקַּר וְהַחַכְלִיל;
—אֵיכָכָה זֶה אֵלֵךְ לְבֵיתֵךְ,
וְשִׁירַי מִי יִגְמֹר וִישַׁכְלֵל?

ה.

שָׁמְעָה וְלֹא שָׁמְעָה הַיַּלְדָּה,
שָׁמְעָה וּכְלוּם לֹא הֵבִינָה—
כִּי תַמָּה עוֹד הָיְתָה קְטַנָּתִי,
תַּמָּה וִיחִידָה בְּמִינָהּ.

מַה־לָּהּ לִקְטַנָּה וּלְשִׁירָי?
מַה־לִּי וּלְשִׁירַי גַּם אָנִי?
וְעֵינֵי תַמָּתִי מַה־יָּפוֹת!
גַּם פִּיהָ אֲשֶׁר נְשָׁקָנִי—

—אֵלֵךְ אַחֲרַיִךְ, אֲחוֹתִי,
אֶל־כָּל אֲשֶׁר תֵּלְכִי קָחֵינִי;
אֶל־אִיִּים וְיַמִּים רְחוֹקִים,
אֶל יַרְכְּתֵי תֵבֵל מָשְׁכֵינִי..

—לֹא אוֹלִיךְ אֶל־אִיִּים וְיַמִּים
וּלְיַרְכְּתֵי תֵבֵל אוֹתָכָה;
בֵּיתִי—הֵן אוֹתוֹ יָדַעְתָּ,
בֵּיתִי לֹא רָחוֹק מֵהָכָא.

הַחֶדֶר הָאַחֲרוֹן לְאָחִי,
הָרִאשׁוֹן הוּא יִהְיֶה לָנוּ—
מֵחַלּוֹנוֹ לֹא יָשֹׁט הַיָּרֵחַ,
וְעֵינוֹ—הִיא תִהְיֶה אִתָּנוּ.

ו.

שִׁירַי, הוֹ שִׁירַי—הֵם פְּזוּרִים
עַל גַּבֵּ נְיָרוֹת נֶעֱלָמִים:
רְצוּצִים עִם יֶתֶר וְחָסֵר
לֹא גְמוּרִים וְלֹא מְשֻׁכְלָלִים...

אוּלָם עוֹד יֶשְׁנָם לְמָקוֹם
לֵילוֹת שֶׁל חֹרֶף עוֹד רַבִּים,
וּמְלִיצוֹת לְקַשֵּׁט אֶת שִׁירָי
יַמְצִיא לִי עוֹד תִּשְׁעָה קַבִּים.

וְאִם תָּבוֹא הַנַּעֲרָה עוֹד פַּעַם
לִשְׁמֹר אֶת בּוֹאִי וְצֵאתִי—
אֹמַר לָהּ: בּוֹאִי, יַלְדָּתִי,
וְלִינִי הַלַּיְלָה בְּבֵיתִי.

מִי יִתֵּן וְאִמָּהּ תִּתְמַהְמָה
בְּדַרְכָּהּ, כְּמוֹ בְּלֵיל עָבָר,
וְאַחֶיהָ הַקְּטַנִּים יְשֵׁנִים,
מִבְּלִי אֲשֶׁר יֵדְעוּ כָל־דָּבָר.

הִיא תֵשֵׁב עִמָּדִי לַשֻּׁלְחָן,
אֲנִי וְהַנַּעֲרָה גַּם יַחַד;
וְאֶהְיֶה קוֹשֵׁר לָהּ כְּתָרִים,
וְגוֹמֵר אֶת שִׁירַי כְּאֶחָד.

יצחק קצנלסון.

טורקיה החדשה, היהודים והציוניות.

(סוף).

ג.

מהו עתה מצב היהודים בארץ־ישראל?

נתחיל מן המספר. בארץ־ישראל המערבית (המזרחיה, מעבר לירדן, אינה באה בחשבון; בינה ובין ארץ־ישראל המערבית הקשר הולך ומתרופף, והמסלה הקדושה, המאחדת את עבר־הירדן עם דמשק, עתידה לרופף עוד יותר את הקשר הרפה גם בלי זה) יש בין 600 אלף תושבים לערך 85—90 אלף יהודים, % 14—15 מכל התושבים. אם נשוה את המספר הזה למספר היהודים שבפלכי תחום־המושב שברוסיה יהיה שוה למספר היהודים בפלכי ווילנא וויטבסק. אנו רואים, איפוא, שמספר היהודים בארץ־ישראל רחוק הוא עדיין מלעורר בנו תקוות לאבטונומיה בעתיד הקרוב 1). עוד יותר תתרופף הקוה זו אם נשים לב ליחס המספרי של היהודים אל שאר התושבים בחלקים שונים של הארץ ובעריה. בעוד שבפלכי תחום־המושב יש „שיטה" בהתישבות היהודים: אלה האחרונים יושבים שם כמעט בכל הערים ובהן הם או רוב מוחלט אי מעוט ניכר,—בארץ ישראל לא כן הדבר. ארץ ישראל המערבית נחלקת מן הצד האדמיניסטראטיבי לשני חלקים: להמותצריפליק ירושלים, שהוא משיעבד ישר לקושטא, ולהגלילות השייכים לפלך בירות. אל הראשון מתיחסות הערים: ירושלים, יפו, עזה וחברון וסביבותיהן,—ואל השני—מחוז שכם, מחוז עכו (עם הערים: חיפה, טבריה וצפת; נצרת עברה זה לא כבר אל המותצריפליק ירושלים) וחלק של מחוז בירות, שאליו מתיחסות הערים: צידון וציר ועמק־עיון, שבו נמצאת המושבה מתילה. בפלך ירושלים יושבים לערך 350 אלף תושבים וביניהם לערך 65 אלף יהודים (% 18—% 19), ובמחוזות פלך בירות יש בין 250 אלף תושבים רק לערך 23 אלף יהודים (% 9—10). אם נחלק את פלך ירושלים לחלקיו, יצאו לנו המספרים האלה: בירושלים וסביבתה 50 אלף יהודים, ביפו וסביבתה—12,5 אלף. בחברון—1,000 ובמחוז עזה 400 יהודים (בעזה—125, בקוסטיניה—125, ובגדרה 150 נפש). וגם במחוזות בירות שונה היחס המספרי של היהודים ממחוז למחוז; במחוז שכם יש בין מאת אלף תושבים

---

1) צריך, אמנם, להוסיף, שבראשית שנות השמונים היו בין 450 אלף יושבי ארץ־ישראל המערבית רק 25 אלף יהודים (% 5,5) ובראשית שנות התשעים בין הצי מיליון רק פחות מחמשים אלף (פחות מן % 10), באופן שמספר היהודים מתרבה הרבה יותר משמתרבה מספרם של הערביים בארץ־ישראל: בעוד שמספר תושבי א"י בכלל נתרבה במשך 25 שנים בשלשים ושלשה למאה, עלה מספר היהודים באותו הזמן עצמו פי שלש; ואולם מספר התושבים האחרים (חוץ מן היהודים) נתרבה רק בערך % 12 ולא יותר. כמובן, כל המספרים הללו אינם אלא בקירוב.

(אפשר שיש בו רק 75 אלף, מספרים מדויקים אין) רק כעשרים וחמש נפשות יהודים וכמאה וחמשים נפש שומרונים (10 נפשות יהודים בכפר-סבא ועוד 15 בערים ובכפרים) שהוא רק 0,025%; בחלק של מחוז בירות בין 50 אלף תושבים יש לערך 1,200 יהודים (800—900 בצידון ולערך 300—400 במתולה), שזהו 2,5% של התושבים, ובמחוז עכו יש בין מאת אלף תושבים 22 אלף יהודים ויותר, שזהו 22%—25% של התושבים.—מיהודי ארץ-ישראל יושבים לערך שמונים אלף בערים (בין 300 אלף תושבים; לערך 27%) ולערך תשעה אלפים במושבות ובכפרים (במושבות לערך 8500 ובכפרים: מירון, פקיעין, שְׁפַּעַ-אָמַר ועוד—מאות אחדות) בין 300 אלף יושבי כפרים לא-יהודיים, שזהו 3%. הנה כי כן רואים אנו, קודם כל, שגם בארץ-ישראל, אף על-פי שאין בה שום חוק מפריע בעד התישבות היהודים בכפרים ולמרות תנועת הישוב הקרקעי, רק 10% מן היהודים יושבים בכפרים, בעוד שמכל התושבים ביחד יושבים בכפרים 50% ומן הערביים לערך 60% (אם ננכה ממספר יושבי הערים את היהודים ואת האירופים). אבל גם הערים לא כולן שוות: בעוד שבטבריה יושבים בין 8 אלפים תושבים 6 אלפים יהודים, שזהו 75%, בירושלים יושבים בין 70 אלף—50 אלף יהודים, שזהו לערך 70%, ובצפת בין 20 אלף תושבים יש 10-12 אלף יהודים, שזהו 50%—60%,—יושבים ביפו בין 45 אלף רק 8 אלף יהודים, שזהו פחות מן 20%, בחיפה בין 20 אלף רק 2 אלפים או פחות מזה, 8%—10%, בצידון בין 15 אלף רק 800, 5%, בחברון בין עשרים אלף רק כאלף, גם-כן 5%, בעכו בין 10 אלפים רק 150, 1,5%, ברמלה בין 10 אלפים רק כחמשים, 0,5%, ובעזה בין ארבעים אלף—רק כמאה ועשרים נפש, 0,3%. בבית-לחם, בנצרת, בלוד, בצור ובשכם (בזו יש 25—30 אלף תושבים) אין יהודים כלל.—וכך אנו רואים, שרק בשלש ערים יש ליהודים רוב ורק בעיר אחת (יפו) יש מספר הגון של יהודים. בשאר הערים או שמספר היהודים הוא קטן מאד (בשש ערים) או שאין יהודים כלל (בחמש ערים). מושבות של יהודים נמצאות רק בסביבות יפו, בדרך לירושלים ובסביבותיהן של חיפה, נצרת, טבריה וצפת; בסביבותיהן של שאר ערי א"י אין כמעט מושבות כלל. בכפרים הגדולים של א"י ובערים הקטנות (גדירה בקרבת מתולה, נַבַּטְיָה, עין-גנים, בית-שאן, תל-כרם, יבנה, מגדל שבדרך לעזה, באר-שבע) ועיר) אין יהודים כלל. המספרים האלה מראים למדי, כמה קטן הוא הערך המספרי של היהודים בא"י וכמה מועט הוא ערכם בארץ. אבל עוד יותר יקטן בעינינו ערך היהודים בארץ אבותיהם אם נשים לב לצד האֶתְנוגרפי, האיקונומי והרוחני של היהודים.

בין 85—90 אלף היהודים שבארץ-ישראל יש יותר משלשים אלף ספרדים (אם נחשוב אליהם את התימנים, המערבים ושאר היהודים שאינם אשכנזים). היהודים האלה ברובם מדברים ערבית ומתנהגים כערביים. הדור הצעיר שלהם, למרות חנוכו הצרפותי בבתי-הספר של „חברת כל ישראל חברים", רוכש לו יותר ויותר את ידיעת הלשון הערבית ואת דרכי-החיים של הערביים. אף-על-פי שהלשון העברית נתפשטה הרבה בין הספרדים, יש ביניהם (ביחוד בין הדור הצעיר) רבים, שאינם מבינים או שאינם מדברים עברית. בצידון פגשתי גם בין הדור הישן אנשים, שידברו או שיבינו עברית, רק במספר קטן מאד. לספרדים יש, אמנם, רגש ישראלי

דתי, שאף הוא הולך ונחלש בין הדור הצעיר, אבל רגש לאומי כמעט שאין לרם. סוף כל סוף הלאום הוא הלשון, ואותם הספרדים, שהם מדברים ערבית, קרובים ברוחם לערביים יותר מליהודים שאינם מדברים ערבית: הרי גם הציוניים המדברים אשכנזית סוף סוף נשארו אשכנזים ברוחם (חוץ מיחידים יוצאים מן הכלל) והציוניים היודעים רק רוסית נשארו רוסים ברוחם. הנה כי כן שליש מיהודי ארץ־ישראל הם לעת־עתה כמעט אֵבר מדולדל במובן הלאומי. ואם עתה, לרגלי בערותם של הספרדים, עדיין יש בהם רגש דתי ואפשר עוד להשתמש בהם למטרתנו, הנה בעתיד, כשישכילו הערביים והספרדים עמהם וכשיחלשו הנגודים הדתיים שביניהם והרוח הלאומי הערבי יחזק, – אין לנו תוחלת מרובה מן הספרדים.

על החנוך גם כן אין לנו להשען. כבר הראיתי למעלה 1), שאם תסיר חברת כי״ח את הלשון הצרפתית מ„גבירה" בבתי־ספרה, תושיב על מקומה את הלשון הערבית, ואז תוסיף ההתבוללות למשול בבתי־ספרה באופן מסוכן יותר ויותר. בין האשכנזים, אמנם, אין עוד לעת־עתה חשש של התבוללות. הגסות הערבית, של איזו אכרים או עגלונים, שרבים חוששים לה, אינה מסוכנת כלל. אבל זהו רק לעת־עתה: מה שיהיה בעתיד אי־אפשר עוד לדעת.

רע מן המצב הרוחני הוא המצב האיקונומי של הספרדים. מעשרים אלף הספרדים (אנו כוללים בתוכם גם את התימנים, המערבים והבוכרים) היושבים בירושלים מתפרנס, אמנם, חלק גדול ממלאכה ומסחר, אבל גם לספרדים יש „חלוקה" במדה ידועה. היהודים הבוכרים מתפרנסים מן הכסף שהביאו מביתם; עסקים הם עושים רק מעט. התימנים הם עניים מרודים; חלק גדול מהם מחזר על הפתחים. שאר הספרדים חיים כהיהודים בליטא לפנים: מתפרנסים מן הרוח. אין לנו לעת־עתה סטאטיסטיקה מעסקיהם ומלאכותיהם של הספרדים בירושלים, אבל בלשכת־המודיעין של הועד האודיסאי יש סטאטיסטיקה של הספרדים שבחיפה, ומתוכה יש לראות, כי אף־על־פי שבחיפה אין חלוקה כלל, מהפרנסים בה 70 או 80 למאה מן הספרדים שבה מן הרוח, כי אין להם שום פרנסה קבועה. וכבחיפה כך הוא הדבר ביפו, בירושלים, בטבריה, בצפת ובכל שאר ערי ארץ ישראל. בעלי־מלאכה טובים וסוחרים הראויים לשמם יש בין הספרדים במספר מועט מאד. די להעיר, שכל המלאכות, שלא החזיקו בהן האשכנזים, הן בידי ערביים נוצריים, כמו הסנדלרות, הבנאות ועוד.

עוד יותר רע המצב בין אשכנזים בירושלים. רובם היותר גדול חי מחלוקה בצורות שונות ורק חלק קטן מהם הם סוחרים ובעלי־מלאכה. לפני שתים שלש שנים ילדות היתה בי להאמין לסופרים אחדים מירושלים, שאין להחלוקה ערך גדול בחיי היהודים יושבי ירושלים אחרי שהרוב היותר גדול של אלה הם בני כוללים עניים, המקבלים רק 7—10 פרנק לנפש לשנה, – סכום, שהוא מספיק רק לשכר דירה. עתה שוב איני יכול להאמין באגדה זו. אמנם, החלוקה הבאה ישר דרך הכוללים היא מועטת, אבל מרובה היא החלוקה הבאה בדרך בלתי־ישרה. ירושלים היהודית מקבלת ע״י הכוללים ומוסדי־החסד שלה 2) לערך חמשה

1) עיין החוברת הקודמת, עמ' 459.

2) מלבד הגזברים, הסופרים והמשרתים הרבים של בתי־החסד, המתפרנסים מן הכסף הבא מחו"ל, מקבלים בירושלים מאות צעירים מן הישיבות סכומים של 20—40 פראנק לחודש. „תמיכה" ממין זה מקבלים גם תלמידי „בצלאל" ותלמידי הסימינאריון למורים.

מ י ל י ו ן פ ר א נ ק ל ש נ ה. אם נחלק את המספר הזה על חמשים אלף נפש, אז יצא לנו מאה פראנק לנפש,–סכום, שהוא מספיק בירושלים לפרנסת משפחה בעלת נפשית אחדות, שהרי כל אחת מהן מקבלת מאה פראנק. אבל, כפי שאמרנו, חמישית התושבים אינה מתפרנסת מחלוקה (ביחוד מן הספרדים), ואם ננכה את אלה הרי יגדל סכום הכסף לנפש ויהיה לסך 125 פראנק לנפש. אם נוסיף על זה את הסכומים הרבים, שמביאים הזקנים לירושלים מדי שנה בשנה, ואת הסכומים הנכנסים לבנין בתים, ואם נוסיף עוד, כי לחלק גדול מתושבי ירושלים יש בתים, שנבנו ושנבנים על ידי מוסדי-צדקה, שנים ושבעליהם לא רק אינם משלמים שכר-דירה, אלא לפעמים עוד מקבלים הם שכר-דירה משכנים, ולבסוף, אם נוסיף על כל אלה, שחלק ידוע מיהודי ירושלים נודדים בעולם בתור משולחים וסתם „ירושלמים" ומשפחותיהם יושבות בירושלים ושיש בארץ-ישראל „מלאכה נקיה וקלה"–פבריקאות של מכתבי-בקשה, שהם נשלחים לכל ארבע פנות העולם לנדיבים יהודים ולא-יהודים ומכניסים לשולחיהם כסף לא-מעט,–אז יבין כל איש, שהחלוקה בכל צורותיה היא סוף כל סוף כמעט הבסיס היחידי לפרנסת בני ירושלים. ואין כל פלא: לירושלים אין שום מקור של פרנסה חוץ מן הזרים הבאים בימי החורף והאביב. מושבות או כפרים עשירים אין בקרבתה, חרושת אין בה וכמעט שאי-אפשר לה להתפתח מפני שכמעט אין להשוקים של ארץ-ישראל–לכל חוף-הים ולמחוזות פורים אחרים–שום קשר עמה. כי באמת אין ירושלים מרכז טבעי של ארץ-ישראל; המרכז הטבעי היא–ש כ ם, שאפשר לה להתחבר עם כל ערי ארץ ישראל ועבר הירדן, בעוד שמדבר-יהודה וים-המלח מצד אחד וההרים הגבוהים מצד שני מעכבים את התחברותה של ירושלים עם שאר מחוזות ארץ-ישראל. העתיד האיקונומי של ירושלים אינו מזהיר כלל, ואף-על-פי-כן רוב יהודי ארץ-ישראל (יותר מן 55 %) בירושלים הם יושבים.

בתנאים לא טובים מאלה נמצאת העיר צ פ ת. למרות המראה החיצוני של העיר והשוק היהודי, למרות השאון המסחרי והמון בעלי-המלאכות,–אף הבסים שלה היא החלוקה. לפנים היתה צפת המרכז המסחרי של חֹוָרן (החלק הצפוני של עבר-הירדן). עתה, עם בנין מסלת-הברזל חיפה–דמשק, עבר המסחר של חורן לדמשק, לטבריה ולחיפה, באופן שצפת ההררית, שאין לה לא מסלת-ברזל, לא כביש ולא דרך-עגלות פשוטה, יורדת מדי שנה בשנה והעתיד שלה אינו מזהיר כלל. ובצפת הלא יושבים 10–12 אלף יהודים 1).–טוב מזו הוא מצבה של ט ב ר י ה. קרבת המושבות, מסלת-הברזל וים-כנרת (שאמנם הרבה חדשים בשנה אי-אפשר לדוגיות לעבור בו מפני הסערות,–דבר, שהוא פיעל לרעה על מסחר העיר) מבטיחים לעיר זו עתיד יותר טוב. אבל גם בזו החלוקה עדיין היא הבסים העיקרי של פרנסתה. ב ח ב ר ו ן היהודים הולכים ומתדלדלים, למרות עזרת החלוקה. ב ח י פ ה חי ההלק היותר גדול של הספרדים מן הרוח, כמו שאמרנו כבר. וכן הוא גם בצידון וביפו, אלא שבזו האחרונה חי גם חלק גדול מן

---

1) ראוי לדעת, שעשרת אלפי הערביים יושבי צפת רוב פרנסתם, אם לא כולה, היא מן היהודים. הדבר, שרק חלק קטן מאד מן היהודים עוסק בעבודות קשות, גורם לכך, שהערביים הם יסוד, שזולתו אי-אפשר ליהודים להתקיים. אבל גם במסחר פעמים שהיהודים הם המערופיה של הערביים.

האשכנזים על החלוקה באופן ישר או בלתי-ישר. בקצור: משמונים אלף התושבים היהודיים שבְּעָרי ארץ-ישראל אפשר לחשוב רק את החלק הרביעי (20 אלף נפש) למתפרנסים ממלאכה או ממסחר, וגם אלה חיים ברובם מזה, שמקבלי-החלוקה קונים אצלם או נותנים להם עבודה. ובכן רק כשליש מיהודי הארץ (20 אלף בערים ו-10 אלפים במושבות) חיים חיים איקונומיים מועילים, בעוד ששני שלישים (60 אלף נפש) חיים מצדקה או מן הרוח חיים בלתי-נורמאלים כלל.

כי החיים על החלוקה אינם יכולים לשמחנו—זהו דבר מובן מאליו. אבל איך שנתיחס אל החלוקה—מוכרחים אנו להודות, שהיא גורם איקונומי חשוב בחייהם של יהודי ארץ-ישראל. ואחרי שלא מחר ולא מחרתים תבָטל, אנו מוכרחים לשים אליה את לבנו. סוף כל סוף בעלי-החלוקה בונים בתים, עוסקים במסחר, הרבה מהם נותנים לילדיהם חנוך מועיל, עושים אותם לבעלי-מלאכה או לבעלי אומניות חפשיות, אחרים מהם קונים קרקעות ומתישבים במושבות (יהודי ירושלים בפתח-תקוה, בכפר-סבא ועוד; יהודי צפת במושבות שבסביבות צפת וטבריה, וכיוצא באלה). ושנויים גדולים לא יתהוו בעתיד הקרוב בחיים האיקונומיים של יהודי ארץ-ישראל. יק"א אינה נוטה לקילוניזציה של ארץ זו. הבארון עיסק בזו במדה ידועה, אבל גדולות אינו עושה גם הוא. הקופה הלאומית שלנו עוסקת בהגשמת „פרויֶקטים" וקרקע אינה קונה, ואם היא קונה, היא נכשלת במוכרים לא-מהוגנים (מעשה חטין, שהקופה הניחה בה חמשים אלף פראנק ואין כסף ואין קרקע), או שהקרקע מונח כאבן שאין לה הופכים (בית-עריף בקרבת לוד), או שמבזבזים על קרקע כסף בלי תועלת (מעשה „כנרת" של „החברה להתפתחות פלישתינה"), או שמחכירים אותו לערביים (דאליקה ואום-אל-גיוני). „גאולה" עוסקת בקנית מגרשים בערים,—קניות, שעל כל פנים הן קרובות להפסד ורחוקות משכר. הבאנק קונה אדמת בצות, שאין עליה קופצים („חולדה" תוכיח), ובכלל הוא קונה קרקע רק לעתים רחוקות. ואנשים פרטיים קונים לפעמים כרם או בַּיָּרָה—ודי, כי חוסר קרדיט על קרקעות מעכב. האינדוס-טריה שלנו, שהרעשנו עליה ככה את העולם, אינה מצליחה ופבריקה אחר פבריקה פושטת את הרגל, מחוסר קרדיט, שוק מסודר וטֶכניקים ובעלי-עסק מנוסים. במסחר יש לנו קונקורֶנטים מסוכנים בדמות הערביים וערכנו בתור סוחרים אינו גדול בארץ-ישראל כלל. בעבודות הפשוטות והגסות אין לנו דריסת-הרגל, במלאכות—אנו על-פי-רוב בעלי-המלאכה היותר גרועים, ועל עסקי הצבור, הממשלה והחברות המסחריות אין לנו שליטה כלל: אין יהודים נושאי-משרה בא"י, מלבד שוטרים אחדים ופקידים אחדים במסלת-הברזל בחיפה, אין לנו פועלים במסלות-הברזל, בכביש, בבניני-הצבור וכדומה, ואף במושבות של היהודים עובדים ערביים. בקצור: מצבנו האיקונומי בהוה אינו טוב ובעתיד הקרוב אינו מבטיח הרבה.

במקום אחר 1) הערותי על הגֶטו המשולש, שהשתדלו היהודים להתכנס לתוכו. אני אומר במתכוין „השתדלו", שהרי גם במקומות שהחוקים הרשו ומ־שים ליהודים לדור בכל מקום ולהתעסק בכל עבודה ועסק,—גם שם

1) ב„דרשה באסיפת הכיל"וים החדשים", שנדפסה במאסף הז'רגוני „אונזערע אויפגאבען אין ארץ-ישראל", אודיסה תרס"ח.

הקיפו היהודים את עצמם גדר של גטו משולש: גטו במקום, גטו במקצועות-העבודה וגטו בטיב-העבודה. הציוניים, וביחוד הצ״ס, עסקו בשאלות אלו בשנים האחרונות בשקידה יתרה ובאו לידי מסקנות אלו: א) בכל מדינה ומדינה, גם במדינות שיש בהן ליהודים שווי-זכויות, דרים היהודים כמעט תמיד בנפות ידועים ובערים בודדות אחרות במספר עצום, בעוד שהרבה ערים ונפות שלמים ריקים הם מיהודים; ב׳) היהודים בחרו להם מספר מ ו ע ט של מקצועית עבודה ומסחר, שבהם עוסקים כמעט כל היהודים כולם, בעוד שברוב מקצועות-העבודה ובחלק הגון ממקצועות-המסחר אין היהודים עוסקים כלל, וג׳) היהודים מתעסקים במקצועות-העבודה כל עוד שמקצועות אלה נמצאים במצב נמוך, אבל בשעה שמקצוע של עבידה מתפתח ועולה למדרגה יותר גבוהה,-מיד היהודים נדחפים ממנו למקצועות יותר שפלים או--הם מוסיפים להתחרות בעבודתם השפלה עם העבודה המפותחת, ובעוד שזו מוציאה אל השוק סחורה הגונה, שהיא נמכרת במקחים הגונים,--מוסיפים היהודים להוציא אל השוק „סחורה פחותה, אבל בזול״. וזה ה„גטו המשולש״ מעכב את היהודים מל־ישב איזו ארץ ומלכבוש בה את כל מקצועית העבידה, וזהו מן הצד החמרי סוד הגלות של היהודים.

בארץ-ישראל שורר ה„גטו המשולש״ הזה ל ע ת-ע ת ה כמעט בכל מקום; יוצאים מן הכלל הם חזיונות משמחים כהמישבות וכיוצא באלו. ובתנאים כאלה אין שום אפשרות להיהודים לרכוש להם בארץ-ישראל מצב יותר הגון מבארצות הגלות.

והצד הרוחני?

גם זה רחוק הוא עדיין מנחמה, אף-על-פי שבו, צריך להודות, יש חזיונות מעוררים תקוות טובות, שאין דוגמתם בכל ארצות הגולה. בתי-ספר עבריים במלוא מובן המלה בכל המושבות ובחלק מן הערים, גני-ילדים, שפת-עבר בתור לשון מדוברת בפי חלק מן הדור הצעיר ובאסיפות-עם ומובנת לרוב היהודים, שני עתונים עבריים, גימנסיה עברית, סימינאריון-למורים עברי, ביבליותיקאות כמעט בכל מקום, מספר גדול בערך של קוני ספרים עבריים וחותמים על עתונים עבריים, הזמורות עבריות, מעין תיאטרון עברי-לאומי,-בכל אלה מתגליה טנדנציה להתפתחות רוחנית טבעית ובריאה. אבל יחד עם זה אנו מוצאים שם חנוך של אלפי ילדים ב„חדרים״ ו„תלמודי-תורה״ ו„ישיבות״ מן המין היותר ישן, חנוך צרפתי משחת וחוסר כל חנוך.-אם 8–9 אלפי היהודים שבמושבות ואיזו אלפים מיהודי ירושלים ומחצית יהודי-יפו נותנים לילדיהם חנוך עברי הגון, מחנכים, לכל הפחות, מחצה מיהודי ארץ-ישראל את בניהם בחנוך היותר ישן ולבנותיהם אינם נותנים שום חנוך, ורבע מיהודי א״י נותנים לבניהם חנוך צרפתי ואת הבנות הם מחנכים גם-כן בחנוך צרפתי או שאין נותנים להן חנוך כלל. ושלשת רבעי היהודים האלה אינם קוראים את הספרות העברית החדשה, ואם הם קוראים עתונים, אינם קוראים בהם אלא את החדשות, ובכלל אין להם שום יחס לתקוותינו ולשאיפותינו. אמנם, להחנוך הצרפתי אין ערך חיובי: אין בארץ-ישראל צרפתים בני דת משה (מלבד מספר קטן של יחידים); אבל הערך השלילי של חנוך זה גדול היא. מן הספירה העברית הוא עוקר את המתחנכים בו ולספירה אירופית חסר-כח הוא להביאם, באופן שהדור הצעיר מוכרח או לנדוד מן הארץ או לחיות את חיי הערביים. אם עוד נוסיף על

זה את השפלות הגלותית של האשכנזים, את הבערות והפחדנות של כל היהודים (מלבד חלק קטן מן היהודים היושבים במושבות) ואת המדות המקולקלות השונות של הספרדים,—אז נָכֹחַ, שאין ארץ־ישראל, לכל הפחות שלשת רבעי יהודיה, עוֹלים הרבה על יהודי תחום המושב, אף־על־פי שבודאי אינם נופלים מן היהודים האלה. והלא כדי שנוכל לקוות באי״ למצב יותר טוב ממצבנו בארצות־הגלות נצרכת שם הרמת־הרוח במדה מרובה—וזו אָין.

והערביים שבארץ־ישראל מה הם?

לאשרנו (אם אסונו של אחר יכול להחשב לאושר...) גם אצלם אין המצב מזהיר. כפי שהראיתי למעלה, אין הרבוי ש״הם גדול ביותר, לכל הפחות, בארץ־ישראל המערבית. חלק מן הערביים עוזב את הארץ והולך לערים הגדולות—לדמשק וביחוד לבירות; חלק מהם נודד לעבר־הירדן,—דבר, שבכלל אינו משמח את צופי העתידות, אבל בשביל ארץ ישראל־המערבית אינו רע. המלחמות בתימן אכלו הרבה מן התושבים היותר צעירים והיותר בריאים. המחלות והעוני ממעיטים את מספר התושבים בכפרים הרבה ובערים אחדות, ובכל אופן אינם מניחים להם להתרבות. ובעוד שהרבוי הטבעי של היהודים, ביחוד במושבות ובחלקים הבריאים של הערים, הוא גדול, אין הרבוי הטבעי של הערביים גדול ביותר בכלל. במושבות כראשון־לציון, רחובות, ראש־פנה, מחולה, מסחה וימה ועוד גדול הוא מספר הנולדים וערך־התמותה של הילדים הוא כאותו שבמושבות האנגלים באוסטראַליה,—המושבות היותר בריאות שבכל העולם 1). ובכלל התמיתה של יהודי־ארץ־ישראל אינה גדולה. מצב הבריאות בשכונות היהודים הוי״ך וטוב,—מה שאי־אפשר לומר בנוגע לכפרי הערביים ועריהם. החנוך האירופי של הניצרים עושה את הערביים לזרים בארץ, ולמרות כל המכשולים, שמניחה הממשלה על דרך היוצאים, היציאה גדולה היא ביניהם מאד: בעוד שמספר הנוצרים בארץ ירד עד 80 אלף, עלה מספר היהודים מן 25 אלפים לפני 25 שנה עד 85—90 אלף עתה, באופן שהיהודים מרובים הם עתה בארץ מן הנוצרים. צריך להוסיף על זה, שהחלק היותר גדול של הקרקעות שבידי היהודים נקנה מאת נוצרים. השאיפה מן הכפר אל העיר, שהיא אצל הערביים ממש כעין בריחה, והיציאה לעבר־הירדן ולחו״ל נותנות את היכולה ליהודים לקנית קרקעות במדה מרובה. עתה בודאי תקטן היציאה אל הערים לרגלי התקונים במס העשור ותקונים אחרים במדינה, אבל סוף סוף העם הוא עני והממשלה עניה, והקרקעות של הארץ דורשים אי״ה יִבוש ואלה השקאה, וההקינים החדשים יתנו מצדם יכולת ליהודים לרכוש קרקעות במדה מרובה מאד.

ובזה אני עובר אל המצב האיקונומי של הערביים.

העניות של הכפרים גדולה מאד, חוץ מכפרים אחדים שעל־יד המושבות העבריות (עתה אין גם אלה מתעשרים: היהודים יודעים לקמץ וצרכי הערביים, הבאים במגע ובמשא עם אירופיים, מתרבים) וחוץ מכפרים אחדים, ששבו אליהם פלחים, שנדדו לאמיריקה, עם מעט או הרבה כסף,—וגם כפרים אלה רחוקים מעושר. רבה העניות גם בערים. התעשיה הביתית הולכת ונחרבת וחרושת־המעשה אָין. ואילמלא המסחר הפעוט והנטיעות שבסביבות הערים, היו גם רוב תושבי הערים גוועים ברעב. המלוים־

1) את דברי אלה יכול אני לחזק במספרים: בראש־פנה מארבעים ילד, שנולד במשך שנה ושמונה הדשים, מ ת ר ק א ח ד; בראשון מן 80—100 ילד, שנולד במשך שנה, מתו רק 4—5. במסחה מן 17 ילדים, שנולדו במשך שנה ומחצה, מת גם־כן רק אחד, וכן הלאה.

ברבית מנצלים את הפלח ואת הסיחר הפעוט ובעלי-האחוזות גוזלים קרקע מידי האכרים. הוסיפו לזה את המסים, הנגישות ושאר אי-הסדרים, שאף הם לא בנקל יסופו („מנהג עוקר הלכה" והתקונים מלמעלה לא יועילו הרבה ובמהרה), ואז תראו, כמה רע הוא המצב של העם הערבי ומוכרח להיות רע עוד ימים רבים.

והמצב האֶתנוגרפי גורם גם הוא לצרות רבות. מחמדים סוניטים, מיתֻולים (מחמדים ש־איטים), נוצרים מכל המינים, דרוזים,--כל אלה גוזרים את העם הערבי לגזרים. מחלוקות ורדיפות ושנאת-אחים, שלא יועילו כנגדן גם ה„נשיקות" הקונסטיטוציוניות, נכלי הישועיים והמיסיונרים והקונסולים האירופיים ורבוי הלשונות בבתי-הספר,--כל אלה עושים את אחדות העם הערבי בא"י לבלתי-אפשרית. במלחמת-הבחירות להפאַרלאַמנט התיחסו הערביים המחמדיים אל הערביים הנוצריים בשנאה עזה ולא נתנו לבחור מן האחרונים אפילו ציר אחר. ושפלותו של ההמון הערבי ומרותיו המקילקלות והמגינות השונות גורמות להשפלת מצבו הרוחני יותר ויותר. חוסר קילטורה, ספרות ואמנות (במובן הרחב של מלות אלו), שהעם הערבי של עכשיו לקה בו, עושה את השאיפה להתבולל בו--אם יש שאיפה ברורה כזו מצד היהודים--לבלתי-אפשרית. הדלות הרוחנית של הערביים נותנת לנו יכולת לחיות חיים לאומיים עשירים. כמובן, ישתנה עתה הכל הרבה, אבל הרי גם אנו נהיה יכולים להתפתח בארץ-ישראל יותר ויותר, אם תאריך הקינסטיטוציה ימים ואם לא תהפך לשם שנתרוקן מתכנו. חוקי הארץ יתנו לנו את היכולת להתפתח גם בחומר וגם ברוח-- ודי בזה לעת-עתה. טורקיה מבטת עלינו כעל הלאומים האחרים ומתיחסת אלינו ביתר אמון--ודי בזה לעת-עתה.

מיום שכתבתי את הפרקים הראשונים ממאמרי זה ועד עתה צָעד כבר הועד של הטורקים הצעירים צַעד גדול קדימה ביחוסו אל שאלת-הלאומים. הבולגאַרים והיונים הכריחוהו לוַתֵּר--והוא מתפשר יותר ויותר. בבתי-הספר העממיים--גם באלה, שיתפרנסו על חשבון הממשלה--תשלוט לשון-המולדת, לשון-האם,--ובכן בית-הספר העממי שלנו הוא בטוח: הלשון העברית תהיה לשונו והוא יקבל עתה תמיכה ממסי בתי-הספר. בתי-הספר הבינונים והעליונים של יחידים ושל חברות יהיו חפשים,--עתה מתוכחים רק על אותם של הממשלה, שהבולגארים והיונים דורשים, שגם בהם תשלוט לשון-המולדת... לשון הממלכה תהיה, אמנם, חובה, אבל רק למוד הלשון; המדעים יהיו נלמדים בשפת-האם. הטורקים עדיין אינם מסכימים לכך, אבל גם בזה סוף סוף יתפשרו. לשונם של בתי-המשפט תהיה לשון הממלכה, אבל על השופטים תוטל חובה לדעת גם את הלשונות המקומיות. הוסיפו לזה את זכיות השלטון המקומי (העירוני והכפרי), שהטורקים הצעירים אומדים לתת ביד רחבה ובשווי-זכיות גמור, ואז תוָכחו, שזכיותינו הלאומיות מובטחות הן לנו במדה הגונה מאד--אם רק נדרוש אותן. אבל זוהי השאלה: הנדרוש ?...

ולנו אין להתירא גם מן השאיפות הצֶנטראַליסטיות של הטורקים. חיבים אנו, כמובן, לחיות בשלום עם הערביים, אבל אין אנו מחויבים להרעיש עולמות בשביל האבטונימיה שלהם. מוטב שתהיה טורקיה ארץ אחת עם חצי-מיליון יהודים בין שנים-עשר עמים משֶתהיה לשני חצאי-ממלכה, שבחציה האחד, הערבי, יהיו מאתים אלף יהודים בין 4—5 מיליון בני עם אחד. חיבים אנו לדאוג רק

לזכיותנו, ולא יותר. אם תתבסס הקונסטיטוציה דטורקית, צריכים יהיו כל יהודי ארץ־ישראל וכל המתישבים החדשים להיות לנתיני טורקיה, כדי שיהנו מכל הזכיות. אמנם, החלום של אבטונומיה וטשארטר נדף עתה, אבל אין לנו להצטער על זה: זה היה רק חלום ריק, שהובילנו לאיגאנדה ולא נתן לנו לעבוד עבודה ממשית בארץ־ישראל. לנו יש עתה ציוניות מעשית, שהגענו אליה בדרך מודרגת, אבולוציונית־ומכנה לא נזוז. והעבודה המעשית צריכה להיות לנו לעבודת כל העבודות, מפני שהיא אפשרית עתה יותר ומפני שההפתחות דרעיון הציוני והתפתחות ארץ־ישראל ויהודיה דורשים אותה מאתנו; והיא רק היא תובילנו אל מטרתנו.

עיקר העבודה הזו צריכה להעשות עתה על־ידי יחידים, שיבואו ויתישבו בארץ, יהיו לנתיני טורקיה ויקנו קרקעות, יעבדו, יסחרו, יעסקו במלאכות, ייסדו פבריקאות וכדומה. אבל גם האורגאניזציה הציונית תהא מוכרחת לעזוב את דרך החלוקה דקטנה, שהתיצבו עליה מוסדותינו—דרך ה„דיווילופמנט״, ה„יערות״ השונים, קנית המגרשים בעד מוסדי־חסד וכדומה,—ולרכז את כל כחותיה ביסודו של פונד קרקעי, שיתן אדמה בתשלומים לזמנים ארוכים במלוה אפותיקאית לכל הרוצה לעבדה, יתן כסף בהלואה למתישבים, שקנו בכספם קרקע, או להרוצים לבנות בתים, ליסד בתי־חרושת וכדומה, ויהן גם קרדיט מסחרי־אינדוסטריאלי. אם האורגאניזציה שלנו לא תעשה זאת, לא יהיה לה שום ערך, אבל גם לישובנו לא יהיה שום ערך. ואולם אנו מקוים, שסוף סוף יבינו הציוניים, שחובה מוטלת עליהם לרכוש קרקעות במהירות האפשרית, כי אם לא יעשו כן, יתיקרו הקרקעות ואי אפשר יהיה להם לעשות כלום. יחידים, חברות פרטיות ומוכדותינו הציוניים צריכים ווזיבים להתאחד בעבודה מעשית רחבה לשם ישוב הארץ.

ועוד חובה אחת מוטלת עלינו: להמתין עד שתתבסס הקונסטיטוציה הטורקית ולנקות את הפרוגראמה הציונית מן השמות־שנתרוקנו־מתכנם שבה,—אלו המלות הריקניות, שהובילונו עד אוגאנדה ולארץ־ישראל לא הביאונו עד היום. להציוניים יש עתה תכנית ברורה: זו של המיניסטיריון הטורקי: שלטון־בית של כל נוף ונוף, זכיות קולטוריות לאומיות. „אחדות וההקדמות״ וטורקיה מאוחדת ובלתי־נפרדת, שאפשר לנו לתת בה אמון אחרי שגם בימי־החושך של המשטר הישן בטורקיה לא נגואלו ידי הטורקים בדמינו. המתישבים החדשים ויהודי ארץ־ישראל צריכים להיות ליהודים לאומיים, לעותמאניים טובים ולשכנים שלוים להעם, שהם יושבים עמו בארץ אחת. והי תכניתנו האמתית והאפשרית—תכניתנו האחת.

ובעתיד?

כשאני לעצמי, אין אני רואה שום שאלת־העתיד. „מדינת־יהודים״ קטנה וחפשית במובן המדיני בארץ־ישראל היא אבסורדום. בא״י יושבים זולתנו „גם״ הערביים ובודאי ישבו אף ,הבא. הם לא יתרצו בשום אופן להפרד מעל טורקיה, ולנו גם־כן אין שום חשבון להפרד מעליה. איך תתקיים כבשה חלשה בין זאבים רעבים?—סביב לנו תהיה מצרים הערביה, חיג׳אם המדינה הקדושה הערבית, המסלה הקדושה תעבור בעבר־הירדן, קדשי הנוצרים ומקדש עומאר הם בירושלים,—כל אלה הרי יהיו לשאלות סבוכות ולהמון סכסוכים בשביל מדינה יהודית חפשית. וממלכות אירופה? כלום לא הלטושנה אלו את עיניהן לארץ,

שהיא קדושה לכולן וביחד עם זה היא קטנה וחלשה? ומי יגן עלינו? ואנחנו החלשים—כלום נהיה יכולים להגן על יהודים, שיֵרָדפו באיזו מדינה, אפילו במדינה היותר קטנה? ומן הצד האיקונומי—מי יגן על אינטרסינו המסחריים? היכן נמצא שוק לסחורותינו?—אין אנו לא בֶלגיה, לא שווייציה ולא דאניה,—אנו יהודים שנואים ובזויים, זרים לכל ובודדים בעולם; וכי לא טוב לנו, שהשוק הרחב של ארצות טורקיה יהיה פתוח בשבילנו, שטורקיה החזקה תפתח לנו את שוקי העולם ותגן על שוקנו הדל והקטן? וכי לא טוב לנו, שחַרבה ותותחיה של טורקיה הגדולה יגינו על ארצנו הקטנה ועלינו, העם הקטן? וכי אין תקוה זו יותר מתקבלת על הלב, שאם תהיה לנו השפעה חזקה בטורקיה, אפשר יהיה לנו להשתמש בה כדי להגן על יהודים נרדפים בארצות אחרות? וכי לא טוב לנו להיות חלק חפשי וחשוב של מדינה גדולה ואדירה, חלק חפשי ושוה בזכיותיו הקולטוריות והלאומיות לכל חלקי הארץ הגדולה, חלק, שיוכל להתפתח בריחו ולעלות מעלה, מלהיות מדינה קטנה ושפלה, שבכל יום ויום יהיה עליה לדאוג לקיומה ולרעוד על קיומה?—בטוח אני, שיהודי ארץ־ישראל העתידה יבינו מה שמצבם דורש מהם ולא יחלמו חלימות בטלים, שלא יתנו לנו כלום והרבה יוכלו לגזול מאתנו. רק מי שאין לו מה לאבד חולם על מהפכות של דמים, על בימבות והרס; מי שיש לו זכיות ומצב מבוסס פחות או יותר משתדל להגן על זכיותיו, להרחיבן ולהיטיבן, אבל בדרך שלום ובאופן אֶבולוציוני. להיהודים בטורקיה יש זכיות ובטורקיה החפשית תתרחבנה זכיות אלו; וגם על הקרקע ישאפו לעמוד ולסדר את עניניהם הפנימיים לעצמם תהא להם אפשרות מרובה. על־כן בטוחים אנו, שיוקירו את זכיותיהם ואת חירותם ולא יעמידו את המושבה העברית, את העיר העברית ואת בית־הספר העברי עם כל הקולטורה העברית בסכנה בשביל המלה הריקה: „אבטונומיה". יהודי ארץ־ישראל יבינו להוקיר את דמי עמם ואת נפשותיו, יבינו, כי ידים וכחות דרושים לעבודה של התפתחות לאומית אטית ושקטה ואין מן הראוי להקריב אותם על מזבחה של פראזה יפה.

תאמרו: כל זה פרוזה, אין בזה שום פואֶסיה—אפשר. אבל אין אני פרוזאי יותר מאחרים ואין בלבי פואסיה פחות מבלבותיהם של אחרים. יהודים אנו ולנו היו נביאים, ודנביאים האלה נבאו לשלום. הם היו נכונים „לעבוד את מלך בבל", אם רק לא ישפך דם ותהיה אפשרות של התפתחות שלוה. האגרוף יעבור—והרוח יחי לעולם.—כך נבאו הם וההיסטוריה שלנו הראתה, שהם צדקו, אם לא בכל, אבל הרבה והרבה. אפשר, שהם היו „פרוזאיים" בשעה שדברו לא על ממלכה, אלא על „שארית ישראל",—שארית שלוה ושקטה, חיה ברוחה ומתפתחת לפי שאיפותיה הפנימיות,—אבל בנפשם היתה שירה עמוקה מאד: שירת העבודה, שירת השלום, שירת האדם... ושירה זו אני משתוקק לשמוע בארץ־ישראל העברית העתידה.

יעקב רבינוביץ.

משוק הספרים

מאת

י. א. לובצקי.

ב*)

מחבר הבא לכתוב את דראמותיו בעברית, כלומר בלשון, שאין לה בָּמה ושאין משוחחים בה, הרי הוא כאילו הודיענו מראש, כי וִתֵּר על הפעולה, שפועלות ראִית ה„העויות" של הפנים ושמיעת ההטעמה של הקול, סדור הכלים וצורת־התלבושת. הוא ותר על פעולת הבמה, שכל עיקרה אינה פועלת את פעולתה אלא על נפש ההמון, -- פעולה, שהיא, אמנם, כבירה ויסודית, אבל גסה וצעקנית באֶפקטים המיוחדים שלה. ומחבר כזה מוכרח על־פי טבע הענין לצמצם את כל כחו בפעולה מיוחדת על היחיד, כלומר, לפעול על־ידי רשמים דקים וממושכים, שאינם מטפחים על הפנים ואינם מסמאים את העין. בקצור: מחבר הבא לכתוב את דראַמותיו בעברית מוכרח לתת לנו „דראמת־הספר" ולא „דראמת־הבמה", לפי סגנונם המיוחד של „אנשי־התיאטרון".

ואולם דראמותיו העבריות של פרץ הירשביין **) אינן דראמות־הספר" מפני שאין בהן אותה הטויה הדקה והאורגאנית, שכל עיקרה הוא ציור הנפשות בצבעים שקטים ומבהיקים. אבל גם „דראמות־הבמה" אינן, מפני שהנפשות ה„פועלות" בהן יודעות רק לשוחח, אבל לא לפעול. את דראַמותיו אלו של הירשביין אפשר לחלק לשני מינים: לדראמות נאטוראליות, „דראמות־הסביבה", שאליהן שייכות הדראַמות „מרים", „הולכים וכבים" ו„נבלה", ולדראמות אימ־פּרֵיסיוניות, שאליהן שייכות הדראַמות „עולמות בודדים" ו„תקיעת־כף". אבל בשני המינים השונים האלה נראה לנו אותו הירשביין, שאינו מכיר את הבמה ואינו יודע את הצד האמנותי העיקרי של הדראַמה,—אותו הירשביין, שבכל דבר ודבר, שהוא מנסה בו את כחו, הוא נשאר תמיד אותו המתחיל המגשש באפלה, שלא מצא עדין את בטויו האמנותי.

ב„מרים" מוצגת לפנינו עלמה קרתנית תמימה, שבאה לעיר גדולה ושם נתפתתה מזילברמאַן בן בעל הבית, הרתה, ילדה ומכרה את עצמה לבית־

---

*) עיין חוברת ג׳, למעלה, עמ׳ 269—279.

**) פרץ הירשביין: א׳) נבלה. דראמה בארבעה אקטים; ב׳) הולכים וכבים. מחזה בארבע מערכות; ג׳) מרים. כנ"ל; ד׳) עולמות בודדים. דראמה באקט אחד—הוצאת „תושיה". וואַרשא תרס"ח; ה׳) תקיעת כף. דראמה בחמש תמונות עם פרולוג („השלח", כרך י"ח, עמ׳ 397—414).

זונות . ב„הולכים וכבים„ מתואר כליון של משפחה שלמה, שהטאַבאַק ובית־החרושת מצצו את לשדם ואת דמם; האב מת ממחלת־החזה והבת הבכירה והילדים האחרים הולכים ומתים מאותה המחלה. ב„נבלה" בא הג„בור" מנדיל, שהיה פושט־נבלות, עד לידי שגעון בשביל שאחותו החורגת אינה רוצה להנשא לו מחמת הריח הרע, הנודף ממנו תמיד. בשתי הדראַמות „מרים" ו„נבלה" נכר, שיש לו להירשביין איזה חוש תיאטראַלי: אזנו שומעת וקולטת היטב את השיחות החיות. וכן מצויה אצלו — אמנם, באופן מטושטש—ה„עליה" המודרגת בהרצאה,אבל אין כשרונו גדול עד כדי להעמידו מעל להרשמים, שהוא מקבל בסביבתו האמנותית. ה„גבורה" הראשית, שעל שמה נקראה הדראַמה „מרים", היא נפעלת והמעשים שבאותה דראמה נעשים על ידי אחרים, ואף זה—רק בין מערכה למערכה . במערכות עצמן מראה לנו הירשביין רק את הסוף מן המעשה, שנעשה בין מערכה למערכה. במערכה הראשונה, היא ה„אֶכספוזיציה",מציג המחבר לפנינו את הסביבה, שבה נמצאת הריבה הקרתנית מרים, ורק בסופה של מערכה זו באה התחלת הדראמה—התוַדעותה של מרים אל בנו של בעל־הבית. אין שום תנועה במערכה זו וה„מימרות" הבאות בה לשם ציור הן כל־כך קלושות עד שאינן מורגשות כלל . ואף־על־פי־כן עוד יש איזה ערך למערכה זו בתור אכספוזיציה, שתכליתה להכין אותנו לקראת הדראמה כולה . אבל המערכה השניה, שבה היה המחבר צריך להעמידנו ב ת ו ך רתיחת הדראמה, אף היא אינה אלא קצת „אכספוזיציה" בשביל בנו של בעל־הבית . ובכן אכספוזיציה אחרי אכספוזיציה. הפועל או העושה העיקרי בדראמה, זילברמאן, נראה לנו, אבל לא בשעת הפעולה שלו : ההתקרבות בינו ובין מרים כבר היתה בין המערכה הראשונה להשניה. ו„הגבורה" עצמה, שהיא כולה נפעלת, בטלה בתוך האֶפיזוֹדות הציוריות. אבל, למרות החסרונות העיקריים האלה, יש בשתי המערכות האלו, לכל הפחות, איזו יכולת תיאטראַלית . השיחות חיות ושוטפות במרוצה וחבורן טבעי ופשוט עד כדי תמימות, ורק לעתים רחוקות הן גורמות לו להמחבר, שהוא נוטה הצדה ועוסק בדברים שלא מן הענין; על־פי רוב הן מצומצמות ומכוונות כלפי הנקודה התיכונה . אמנם, לפעמים בולטת הכוונה יותר מדאי והיא פוגמת בטבעיותה של השיחה, כי היא עושה אותה לציורית, אבל דבר זה יקרה רק לעתים רחוקות . ואף ה„עליה" שבהרצאה היא מודרגת ומכינה לקראת המקרים הבאים, עד הנקודה המרכזית של המחצית הראשונה מן הדראמה — עד התרגזותה של מרים, שהיא נצרכת כדי שיהא ביכלתה לצאת ולדור בדירה אחרת. אבל מן המערכה השלישית ואילך , כלומר, מהתחלת ה„ירידה" שבמעשה עד סופה של הדראמה, מובלטת אי־יכלתו של הירשביין עד מאד. המעשים, שה„ירידה" אחוזה בהם, אינם נעשים לפנינו ולעינינו, אלא הם נגמרים בין המערכה השניה להשלישית. אנחנו יודעים מן המעשים הללו רק מה שמספרת ד ב ו ר ה לבני־ביתה, כשהיא מדברת עמהם על פגישתה עם מרים; ובתוך אותה השיחה, שנשמעים בה כל הדברים כנגד הנהגתה של מרים ובעד הנהגתה, נדחפת מרים עצמה הביתה בקול צעקה „הצילו!"—: השליכוה מעל המעלות של בעל־הבית וחבלי־לידה אחזוה. מקרה זה, שהוא נקודת־המרכז של כל הדראמה ואליו היו מוכרחים, איפוא, לשאוף ולהוביל המקרים האחרים,—מקרה זה עושה רושם כאילו הוא עומד יחידי. אותה נקודת־

האסון (ה„קאטאסטרופה׳), שהיא תמיד כעין אקורד אחרון של הדראמה, העמיד הירשביין באמצע המערכה השלישית, ובסופה שם את לבו לתאור האפיזודי של המילדת הזקנה, המחרפת את העלמה היולדת — ובאותו תאור הוא מוחה ומקלקל לגמרי את הרושם של נקודת־האסון. ועוד יותר מזה הוא מקלקל את הרושם במערכה הרביעית, שכל עיקרה לא באה אלא כדי להראות את מרים בחברת הזונות. ואולם הדראמה, כשאר מקצועות האמנות, אינה רשאית להטפל בהקרנים היוצאות מתיך „גופא דעובדא". היא מחויבת לעורר ולהשאיר איזה הד בלבותיהם של הקוראים והרואים אף אחרי הקריאה והראיה. היא מעוררת ומרעידה את העצבים, והם משמיעים א ח ר ־ כ ך את הדו של הענין המסופר בזה, שהקורא והרואה מהרהר בו ומוסיף לרקום, לצייר ולהמשיך בדמיונו את העובדה על ידי תמונות שונות. ואותו ההד היה הירשביין משיג־אילו היה מפסיק בנקודת־האסון, בשעה שנדחפה מרים לביתו של שמעון וחבלי־לדה אחזוה. בנקודה זו היה לו לסיים את הדראמה ולהסתפק רק ברמיזה, שסופה לבוא לבית־הזונות. ונקודה זו היתה מתאמת לסיפה של הדראמה של אותה הריבה הקרתנית, שתקותה, כי בן בעל־הבית, בעל הידים הלבנות, ישאנה לאשה, רמתה אותה. ומה שנוגע למצבה בבית־הזונות — זהו ההד, היוצא מ„גופא דעובדא", שהוא שייך להקורא או הרואה ואין להמחבר לטפל בו: כשהקורא או הרואה יגמור לקרוא או לראות את הדראמה, יוסיף מעצמו, כשיהרהר בה, להשלים ולהמשיך את הקרנים היוצאות מאותה דראמה. אבל בזה, שהירשביין הוסיף מערכה שלמה לתאור בית־הזונות, העמיד את ההד בתור קול יסודי, ובזה קלקל את כל הרושם של נקודת־האסון. ולתוך אותה המערכה המיותרת, שבאה רק בשביל להראות את מרים בחברת זונות ולתת לה הזדמנות לספר על־אודות מצב־נפשה בשעת הריונה, הכנים הירשביין אנשים חדשים (את שתי הזונות): הוא אינו יודע את הכלל הישן, כי ב„ירידת" הדראמה צריך להזהר מלהכנים לתוכה אנשים חדשים, מפני שהם מעכבים את המרוצה וגם מסירים את לב הקהל מעיקר התוכן של הדראמה. הכלל הישן הזה, שמסרוהו לנו היונים, עדיין הוא עומד בתקפו אף־על־פי שהדראמה פשטה צורה ולבשה צורה, מפני שהוא אחד מן הכללים היסודיים, הנוגעים לעצם חיותה של הדראמה. הירשביין אינו שומר כלל זה. וזהו חסרון עיקרי ביצירותיו הדראמתיות.

ואותו החסרון העיקרי ב„ירידת" המעשה, כלומר, אי־היכולת להפסיק במקום הראוי, שהיא מביאתו להמשיך ולשזור את הקוים עד שההד נעשה אצלו לקול יסודי, — אותו חסרון אנו מוצאים גם ב„נבלה".

בדראמה זו מופיע לפנינו הגבור הראשי בתור פועל ועושה, עד כמה שהירשביין מוכשר להשיג את מהות הפעולה והמעשה. אמנם, הרשמים המשפיעים עליו והמביאים אותו לידי מעשה מובלטים באופן שלא נשאר שום מקום לבאור מהותו במעשה; אבל בהשתוות אל העושים וה„פועלים" של הירשביין אפשר לחשוב את מנדיל „נבלה" ל„עושה ופועל". ואולם אף כאן אין הירשביין יכול בשום אופן להפסיק ברגע הראוי, וה„ירידה" כולה נמשכת ונמשכת עד אין סוף. כשהוא מגיע (באיזה אופן — עוד נראה להלן) אל הנקודה המרכזית, שהיא הראשונה והאחרונה באותה דראמה — אל הרגע שריזיל פוטרתו ממנה בשביל שהוא פושט־נבלות וממנו נודף ריח רע — והוא פונה אל אביו השכור במחאתו: „אברוש, מדוע אתה שכור?

מדוע לא למדת אותי מלאכה?״—,אין הירשביין יכול להפסיק את הדראַמה ברגע הראוי, והוא מוסיף להמשיך ולשזור אותה: הוא מביא את מנדיל לבית אמו ובינתים הוא מציג לפנינו אנשים חדשים—את האב ואת השכנה, שהם מכריחים אותו לעכב את מרוצת הדראַמה ולהתעסק באֶכספוזיציה. ובאותה מערכה יש גם נקודת־מרכז, שהיא רק הכפלת הנקודה המרכזית של המערכה השניה, ממש כמו שמנדיל כועס על האב, כך הוא מתרגז על־ידי דברי האם, וממש כעל האב הוא מתחיל לצעוק גם עליה: „מיתה משונה עליך, אמא!״—.והירשביין, כיון שהתחיל, שוב אינו יכול לגמור, לכל הפחות, עד שלא עלה בידו להכנים לתוך דראַמתו גם את ההד היותר חלש ואת הקרנים היותר רפות, היוצאות מגופא דעובדא. ולפיכך הוא בא ומוסיף עוד מערכה שלמה כדי לתאר את שגעונו של מנדיל.

ואופן־הרצאתה של ה„ירידה״ הוא בעיני תמיד אבן־בוחן להכשרון הדראמתי. בעל כשרון אמתי, כיון שעלה בידו לענין את הקהל ב„עליתו״ המודרגת של המעשה, כשהוא מגיע לנקודת ה„ירידה״ שוב אינו מתעכב בתיאורים יתרים של דברים צדדיים ופרטים טפלים. השומע, כיון שלמד לדעת את האנשים ואת סביבתם ולבו נתעורר להתענין במעשה העושים, שוב אינו שם את לבו להדברים הצדדיים; אדרבה, כשהם נמצאים בחלק העיקרי של הדראַמה הם מעכבים את פעולת הרושם העיקרי. ולפיכך צריך להחיש את מרוצת ההתפתחות של הדראַמה בקוים כלליים וברמזים בולטים עד ה„קאַטאַסטרופה״, שהיא בפועל נקודת־המרכז של המחצה השניה בדראַמה, אבל באמת היא הנקודה המרכזית של כל הדראַמה, שכל המקרים והקוים פונים אליה. בעל הכשרון האמתי מתעכב בתאורים אֶפיזודיים רק בהתחלת ה„עליה״, כלומר, בשעת האכספוזיציה; אבל כיון שהגיע לנקודת ה„ירידה״ הוא מסיח את לבו ודעתו מכל הדברים הצדדיים ומתרכז רק בזה, שהוא מחיש את מרוצת הירידה עד נקודת ה„קאַטאַסטרופה״; אלא שבאותה שעה הוא נזהר, שלא תהא הירידה נראית כדחיפה וקפיצה פתאומית. הירשביין אינו יודע לצמצם את הפעולה בנקודת־המהפכה, וזהו חסרון עצום ביצירותיו הדראַמתיות.

ואף על־פי־כן אפשר היה לַוַתר ולמחול להירשביין על חסרונותיו העיקריים האלה אילו היה ניכר ביצירותיו איזה כשרון ציורי. דראַמות עבריות הן סוף כל סוף „דראַמות־הספר״, שיש להן דבר רק עם היחיד, ובדראַמות כאלו אפשר להקורא, שאינו רגיל בתיאטרון, לַוַתר על האמצעים הטכניים של התיאטרון, אם רק ימצא בהן כשרון ציורי מצוין. אבל אף אם תחפשו בדראמותיו של הירשביין בנרות ותסתכלו בהן בזכוכית מגדלת לא תמצאו אף קו אחד מתואר כראוי. אף אבר אחד שלם. כנשיו כאנשיו הם בובות מכוניות, בלי אותה היחידות והאישיות, שרק היא הנשמה החיה והמחיה. מרים וריזיל הן נקבות מופשטות, שהן מתעוררות למראה זכר יפה ושבנקבותן הן רואות אפשרות להיטיב את מצבן החמרי. לאה צביה, דבורה, קילה הן האִמות המופשטות; דרי־המרתף שלו הם היושר המופשט, ואין בין הזקנים והצעירים אלא הבגדים החיצונים בלבד. יונה„ בריל חזיר ומנדל נבלה כמו נעשו מחומר אחד ונגזרו בגזרה אחת: כולם רוצים להראות, שהם אינם מה שחושבים אותם. ובכל היצורים האלה אין אף אדם אחד חי, שתמצאו בו עולם שלם ומיוחד— על עולמות חדשים איני מדבר עוד.

הירשביין הוא נאַטוראַלי, ובשביל כך יצוריו הן מכונות דייקניות, שנעשו

בכוונה לשם איזה תפקיד. אבל אין די צבעים במכחולו כדי להחיות לפנינו את הסביבה באותה מדה, שנראה לפנינו אדם חי, ויהא אפילו שלא יראה לנו את יחידותו. רהיטים פרוקים, עריבה של כובסין, חבלים מתוחים, שעליהם מתיבשים לבנים וסחם סמרטוטים, טחב ורסיסי רפש על החלונות,-כל הדברים האלה הם „דברים טבעיים" מאד, אבל נוסף על אלה עוד נצרך כשרון כדי למצוא את היחס שבין אותם הדברים ובין האנשים, שאליהם הדברים מתיחסים. רק ב„הולכים וכבים" משתדל הירשביין להראות לנו את היחס הישר שבין המרתף והאנשים, אבל „הולכים וכבים" אינה דראַמה ואין בה שום אמנות. חומר כזה שייך לבית-החולים ולהרופא, שלכל הפחות אנו בטוחים בו, כי הסתכלותו תהיה יותר מדויקת ועל-כן יותר מועילה.

בכלל אנו רואים, שאין להירשביין שום מושג מן הדראַמה. המעשים כשהם לעצמם, יהיו גם היותר נוראים, אינם דראמתיים. מיתות משונות, אבוד-עצמו לדעת, חורבנות, שרפות וכיוצא באלה,-כל המעשים הנוראים האלה כשהם לעצמם יכולים להעיר את השתוממותנו, לגולל את רחמינו, להפחידנו ולפעול עלינו במדה מרובה רק כשאנו פוגשים אותם בחיים ואנו מרגישים ויודעים את התוצאות הרעות הכרוכות בהם, אבל כשהם לעצמם לעולם אינם יכולים להיות דראַמתיים לא בחיים ולא על הבמה. רק ה ה כ נ ו ת לאותם המעשים, ה ס ב ו ת שגורמות להם, הן רק הן יכולות להיות דראמתיות ורק הן עושות את הדראמה לחתיכה אחת שלמה ומוצקה. ובזה נבדל הסופר הדראמתי מן ה„ריפורטר", הממונה בעתונים על מעשים בכל יום. להאחרון נצרכים מקרים מרעישים ולהראשון-הבאור לאותם המקרים, באור, שהוא מונח בסבותיהם. ואותן הסבות, שרק הן עושות את המחזה לדראַמה, מתחלקות לשני סוגים: הסבות מן הסוג הראשון מטעימות את כחו של הגבור הראשי, את התנגדותו להשפעה הבאה מן החוץ, והסבות מן הסוג השני מטעימות את עזוזם של אלה הכחות הזרים, שהם באים לפעול עליו. להירשביין-עד כמה שאני רואה מתוך דראמותיו העבריות-אין שום תפיסה בשבילה הסבות הדראַמתיות ואין שום הכרה ממהותן, והוא נוטה תמיד אחרי מ ע ש י ם ש כ ב ר נ ע ש ו. „מרים" היא הדרמה של ריבה שנתפתתה, הרתה, ילדה, והלכה לבית-זונות. חומר זה הוא בכלל פעוט מאד בשביל דראַמה; ואף-על-פי-כן, אילו היתה להירשביין ידיעה קלה ממהות הדראַמה וכשרון דראַמתי, היה מבליט את התנגדותה של מרים לכל התקיות והתענוגים או, להפך, מטעים את כחו של בן בעל-הבית כשבא ללכוד אותה ברשתו, ואז היה יכול עוד להרגיש בעצמו ולהכריח, שנרגיש אנחנו, את ההתרוצצות הדראַמתית שבתוכן פעוט-בתור חומר לדראַמה-זה. אבל הירשביין הכותב-דראַמות אינו שם את לבו לזה, הוא מראה לנו את מרים הנפעלת כבר מן המבט הראשון של בן בעל-הבית, מרים, שכבר טיילה עם זילברמאן וכבר התקרבה אליו, מרים, שכבר הרתה והיא יולדת, מרים, שכבר נמצאה בבית-הזונות,-בקצור, הוא מראה לנו תמונות שכבר קפאו ומעשים שכבר נעשו, בלי כל סימן של דראַמה, כלומר, בלי אותן הסבות, שהן מבארות ומאגדות אותם התמונות והמעשים. רק במקום אחד מורגשת ב„מרים" נשיבתה של הדראַמה-בסוף המערכה השניה, כשהירשביין מראה לנו את התנגשותה של מרים עם סביבתה, בשעה שאלה הכחות הזרים אינם מניחים לה ליפול בפח

והיא יוצאת לגור בבית אחר, אבל זהו מומנט יחידו בדראַמה זו, וגם צדדי הוא מומנט זה ונפלט מעטו של הירשביין דרך-אגב, בלי שום הכנה, ולפיכך אינו עושה את הרושם הראוי. בשאר כל ארבע המערכות של „מרים" אין התנגדות של פעולה כזו. וכן אינה גם בדראַמה „נבלה". מנדיל „נבלה" נשתגע והרג בשעת שגעונו את אביו; היכן הוא כאן המומנט הדראַמתי? וכי באמת אפשר לחשוב למומנט דראמתי את שגעונו של מנדיל או מה שהוא מחפש בארגזו את ריזיל? השגעון כשהוא לעצמו אינו מומנט דראַמתי וגם אינו מביא את הרואה לידי צער; רק הסבות המביאות לידי שגעון יכולות לשמש בתור מומנט דראמתי. אבל להסבות האלו אין זכר בדראַמה זו. הירשביין מראה לנו את מנדיל נבלה כשהוא מחזר אחר ריזיל ומשתדך אליה והיא פוטרתו בשביל שהוא פושט-נבלות; וכן הוא מוסיף להראות את המומנט כשהיא נמצא בבית אמו וכשהוא הורג את אביו בשגעוני. המומנט הראשון הוא כעין באור להמומנטים הבאים אחריו: מנדיל יוצא מדעתו בשביל שריזיל אינה רוצה להנשא לו ובשביל שאברוש אביו השכור לא למדו שום מלאכה והכריחו בזה להיות פושט-נבלות. אבל סבה זו, כמו שהיא נמסרת בדראמה זו, היא כל-כך מגוחכת, עד שתמה אני, אם אפילו הירשביין עצמו מאמין בה. אחת משתי אלה: או הוא היה צריך להראות לנו את תאותו הגדולה של מנדיל כדי שנבין היטב את הזעזוע הנפשי שלו, או צריך היה להראות את רפיון רוחי בכלל, עד שגם דבר קל היה מספיק להוציאו מדעתו. אמנם, הירשביין יכול להצטדק, כי שגעונו של מנדיל בא לו בירושה מאביו השכור, אבל, מלבד שסבה זו אינה מוטעמת כראוי, אי-אפשר לחשוב אותה בשום אופן למומנט דראמתי. ובכן אין אנו מוצאים בדראמותיו הנאטוראליות של הירשביין את התנאים היותר עיקריים של הדראַמה.

דראַמותיו האימפרסיוניות אינן טובות מן הדראמות הנאטוראליות שלו. בנוגע ל„עולמות בודדים" איני מבין את חפצו של הירשביין. בדראמה זו הוא מראה לנו חבורה שלמה של משוגעים וחצי-משוגעים, וביניהם נמצא איש חולה בלי ידים ורגל, שכשהוא רוצה בדבר-מה אינו יכול להשיגו: הלחם מונח אצלו, אבל אינו יכול לאכלו מפני שאין לו ידים, והמשוגעים אינם שמים אליו את לבם — והוא שוכב ומקלל. זהו הרעיון העיקרי, והוא נמסר בלוית שברים וצללים של רעיונות מעין זה, שבשעה שהמשוגע שומע את המוסיקה, המגיעה למרתף מן הקומות העליונות, הוא חושב, שזוהי נגינה של העולמות העליונים. ובשביל רמזי-רעיונות כאלה, שהיה אפשר להביעם בסצינה קטנה אחת ושאינם עושים עלינו כאן, ב„עולמות הבודדים", שום רושם מפני שמורגשת כאן הפכחנות היתרה של המחבר, — בשביל צל של רעיונות — אני אומר — בא וגבב לנו פטפוטי משוגעים עד כדי אַקט שלם! —. וב„תקיעת כף" מספר לנו הירשביין, איך אין החתן המת רוצה למחול על תקיעת-הכף מצד הכלה. אין שום צורך לנתח ולבאר בזה את הלקויים והפגימות שבאותה דראמה אחרי שבעיקרה נוסדה על טעות גדולה: החומר שלה בלבד כבר הוא גורם, שהקהל אינו יכול להשתתף בצערם של העושים על הבמה ולהתרגש ברגשותיהם. אם כל סופר דראַמתי מוכרח לשים את לבו להרושם, שהמעשה על הבמה עושה בלבות השומעים, דראַמתי אימפריסיוני, שכל עיקרו הם רק הרשמים, שהוא מעורר בלבותיהם של השומעים והרואים, לא

כל שכן, בערפליותו השיג מ אַ ט ר ל י נ ק, שאף אנו מתרגשים מתוך אותם הרגשות, שהם מתרקמים בלבותיהם של העושים על הבמה; אף אותנו תוקפת אותה האימה החשכה הבלתי־ברורה, שתוקפת את גבוריו, וביחד עם העושים על הבמה אף אנו מרגישים את קרבתם של כל אלה הכחות הנעלמים, שגבוריו מרגישים בה. אבל בדראמה „תקיעת־כף" אין שום זכר לפעולה כזו על הקוראים והרואים. על הבמה מתרגשים ומתיאשים, אבל בלבנו אינו נרעד אף מיתר אחד. אנו רואים, כי הניך הטוחן ופסיל אשתו יראים מן החתן המת, ובכל דבר שיקרה בביתם הם מכירים את ידו של המת: הרוח מילל, הסערה סוערת—זהו המת, הבא לתבוע את „תקיעת־הכף". אבל אנו, העומדים מן הצד, אין אנו יכולים להשתתף בצערם, ומכל־שכן שאין אנו בעצמנו יכולים להצטער עמהם ביחד—הדבר היותר עיקרי בדראמה—מפני שאין אנו רואים כאן—למרות התחכמותו היתרה של הירשביין—לא כחות נעלמים ולא כחות גלויים. כי חרדתו של הניך ומחלתה של חנה'לי אינן יכולות להחשב לסבות דראמתיות. לכל היותר, אפשר להשתמש באותו ה„מעשה" בתור חומר לספור או לקומידיה, שכל עיקרה אינה אלא ההתנגדות שבין הקהל והעושים על הבמה. את דראַמותיו הז'רגוניות של הירשביין לא קראתי, אבל כמדומה לי, שיש לי רשות לדון על כשרונו על־פי חמש דראמותיו העבריות, שנכתבו בזמנים שונים ושאחדות מהן יצאו גם בז'רגונית. כשהירשביין מוצא את החומר לדראַמותיו אינו מתענין כלל בכחות הדראמתיים שבחומר זה והוא מצמצם את כל כחו בהבלטת התמונות, שהן צריכות להראות להקהל את היסורים הגופניים של הגבורים, כשגעונו של מנדיל נבלה והריגתו את אביו, כהגסיסות והגויעות שב„הולכים וכבים" וכמחלתה של חנה'לי ב„תקיעת־כף". ואותה הנטיה ההמונית ביחד עם החסרונות האחרים מביאים אותי להטיל ספק בכשרונו של הירשביין. הוא „מתחיל", שנסה את כחו במקצועות שונים של הספרות היפה, אבל בכל נסיונותיו העבריים, שקראתי עד עתה, לא מצאתי עדיין את המעוף הנהדר ואת התרוממות־הרוח, שהם ניכרים ביצירותיו של בעל־כשרון אף בשעה שלא מצא עדיין את בטויו האמנותי הנכון.

הַתְּנוּעָה הָרִיפוֹרְמִית בְּיִשְׂרָאֵל.

(בקורת).

ספר חדש על התנועה הריפורמית בישראל, התפתחותה ותוצאותיה, היה חסרון מורגש בספרות ישראל לא רק בלשון האנגלית, שבגבולה ספר כזה, שאני בא לדבר עליו הפעם 1), הוא הראשון במינו, אלא גם בלשון האשכנזית, שבה נכתבו כמה וכמה מאמרים ומחברות וגם ספר שלם על תולדותיה (ריטר), ואף בספרותנו העברית, שיש לנו בה ספר חדש לערך על „תולדות הריפורמציון הדתית בישראל" מאת ד"ר שמעון ב ר נ פ ל ד (הוצאת „אחיאסף", קראקא תר"ס).

כשיצא ספרו של ברנפלד לאור אמרתי לכתוב עליו מאמר-בקורת, אבל „לא איסתייעא מלתא"; ועתה, כשאני בא לדבר על ספרו של פיליפסון, יש לי שעת-הכושר לדבר גם על ספרו של ברנפלד, כי לא רק מפני שנושא ענינם של שני הספרים אחד הוא ולא רק מפני שבמכ"ע עברי אי-אפשר שלא להזכיר ספר עברי כשמדברים על ספר חדש ממינו, שנכתב בלשון אחרת; יש גם טעם יותר עניני בזה, שצריך לדבר גם על ספרו של ברנפלד בקשר עם ספרו של פיליפסון. וטעם זה הוא: יש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה. שני הספרים האלה כתובים הם מתוך שתי השקפות שונות, מתנגדות זו לזו, ואף-על-פי כן שניהם דנים מתוך נקודת-ראות משותפת:

ספרו של ב"פ עולה הוא על כל המאמרים והספרים שלפניו במה שהוא נותן ציור יותר מקיף מכולם, אבל גם הוא הניח כמה פרקים חשובים, שלא הזכיר אותם כלל או הסתפק בנוגע אליהם ברמזים קלים. ב"פ הצטמצם כמעט לגמרי בגבולות א ש כ נ ז, ולא נתן לב להתנועה הריפורמית בצרפת, אנגליה, הונגריה ואמיריקה, ביחוד מורגש הוא החסרון בנוגע לזו האחרונה, שסלק אותה ברנפלד ברמזים קלים (עמ' 190, 212, 234). וגם בנוגע להתנועה ה ל מ ו ד י ת, שב"פ יחד לה מקום רחב בספרו, לא יצא ידי חובתו, בהעלימו עין לגמרי מן התנועה ה ס פ ר ו ת י ת ברוסיה, בעוד שלפי תכניתו הכללית של הספר בודאי היה לו לתת מקום הגון לפרק חשוב זה. פיליפסון לעומתו ממעט במתכוין את התנועה הספרותית ברוסיה וגליציה מענין ספרו (עמ' V, 563), מפני שכל כוונתו היא רק לאותה התנועה, שהיו לה תוצאות מ ע ש י ו ת ממשיות; וגם את התנועה הלמודית אינו מכנים לתוך ספרו אלא במדה שיש לה נגיעה ישרה אל התוצאות המעשיות. אבל נאמן הוא לכוונתו זו ומקיף את כ ל המאורעות המעשיים הנוגעים באיזה צד אל התנועה הריפורמית, אשר את תולדותיה הוא כותב. ביחוד אין צורך לומר, שפיליפסון מקדיש פרק מיוחד להתנועה הריפורמית באמיריקה, ארץ-מולדתו,

1) The Reform Movement in Judaism. By David Philipson. New-jork 1907.

שבה ראתה הריפורמה סימן ברכה בפעולתה ושבה יצאו לפועל כמעט כל התקונים, שהריפורמיים באירופה שאפו אליהם.

הרי שגם מתוך שאלת הכמות בלבד שני הספרים האלה עשויים הם למלאות זה אחרי זה, ומי שרוצה להשיג ציור כולל ומקיף ממהלכה ופעולתה של התנועה הריפורמית בישראל, צריך לקרוא את שניהם. אכן גם שניהם ביחד עדיין אינם ממציאים את הציור שלם, מאחר שגם שניהם חסרים את הפרק החשוב של התנועה הספרותית ברוסיה וגליציה.

יותר מזה רואים אנחנו כשאנו שמים לב לאיכותם של הספרים הנדונים: ב"פ הוא מתנגד להתנועה הריפורמית ומעשיה, פ"ס הוא ריפורמי נלהב. גם מתוך היחס הזה טוב, איפוא, לקרוא את שני הספרים כדי לשמוע את „שני הצדדים", אלא שבזה יש חילוק גדול בין שני המחברים: פ"ס יש לו השקפה מוגבלת ומסוימת, השקפה, אשר לה הקדיש את ספרו בלי שום שארית, כשם שהקדיש לה את חייו, לעבדה ולשמרה. הוא כותב בשביל הקוראים האנגליים, ביחוד בשביל יהודי אמיריקה. הוא אינו רק מספר סתם, אלא גם מפרש. הוא משתדל לפרש ולבאר להקורא כל מאורע ומאורע, כל תקון ותקון, כל סגנון חדש של פורמולה ישנה, אנה פניהם מועדות, מהו החדוש שבהם ובמה ובאיזו מדה הם מוסיפים או גורעים ביחס אל העבר. הוא הולך וחורץ את משפטו על כל תנועה פרטית ועל כל תקון פרטי, נאמן תמיד להשקפתו היסודית, שאינו זז ממנה, וכל־כך נאמן הוא למשמרתו זו, עד שהוא מפריז בה במדה גדושה יותר מדאי (עמ' 55, 69, 77, 79, 81—85, 91, 101, 115, 120, 131—132, 136—137, 146, 151, 156, 178, 183, 191, 195, 214, 229, 267, 272, 275, 282—286, 291, 301, 309, 311, 315, 325, 331—332, 336—337, 339, 341, 347, 367, 380, 388, 398, 413, 415, 425, 436—439, 441, 443—445, 447, 451—456, 458, 473, 536, 553, 556, 562. ואני לא ציינתי אלא את המקומות היותר מסוימים, במקום שהמחבר מפריד בין הדבקים, כדי לגלות את דעתו, מבלי לשים לב להערות כלאחר־יד ולהצדוד הגלוי, המובלע בסגנונם של הדברים). פ"ס משתדל מאוד לדון את מתנגדי הריפורמה לכף זכות, וגם בזה הוא מפריז במדה קיצונית. לפעמים הוא מניח תמימות של אמונה במקום שבאמת הלכו מתנגדי הריפורמה דרכים עקלקלות והיו מתעקשים נגד דעתם האמתית. אבל עשוי הוא לבלי חת למצות את עומק הדין לפי כחו כדי להראות, שרק הריפורמה יש בה כדי להציל את היהדות. לא כן ב"פ. אני אמרתי, שהוא „מתנגד" להריפורמה מפני שאין לי שום מלה בין „לאו" ו„הן". הוא מתנגד להריפורמה, והוא הולך וחורץ את משפטו בדברים קשים כגידים לפעמים, שהוא מטיח כלפי התנועה הריפורמית ועסקניה; אבל בנשימה אחת הוא מגלה טפח ומכסה טפחיים, שיש איזו ריפורמה, שהיא מרוצה לו ושהוא נושא אליה את נפשו. גם הוא משתדל לדון לכף זכות את מתנגדי הריפורמה ולפעמים רחוקות גם את ראשי־ המדברים שלה, אבל אין דעתו נוחה מן האורתודוכסים, ואת הריפורמיים בכלל הוא דן ברותחים שברותחים: נפשו קצה בהם, ואין לך בטוי מר ועוקץ חד, שהוא חוכך מלהשתמש בהם כדי להשפיל את כבודם ולהבזותם בעיני הקורא (עיין, למשל, עמ' 105—106, 130, 219 ועוד). אמנם, אפשר הדבר, שאדם מישראל אין דעתו נוחה מן האורתודוכסיה ועם זה נפשו קצה גם בריפורמה; אבל אם יקרה הדבר, שדוקא

הוא בא לכתוב את תולדות הריפורמה בישראל, צריך הוא לפשפש מעט בדעותיו, להביא בהן איזה סדר ולהציען, לכל הפחות, באופן שאינו עשוי להביא את הקורא, ביחוד את הקורא הפשוט הבא ל ל מ ו ד מתוך הספר הזה, לידי מבוכה ויאוש.

את ההבדל הזה רואים אנחנו מיד ב ה ג ד ר ת ה מ ו ש ג „ריפורמה":

פ"ס ממציא לנו בתחלת ספרו את גדר הריפורמה בדברים פשוטים וברורים: חדושה של הריפורמה הוא—שאין אנחנו מ ח ו י ב י ם להסכים לכל הפרטים, שנמסרו לנו בין בבחינת תורה־שבכתב ובין בבחינת תורה־שבעל־פה. אמנם, בנוגע ליסודי הדת והחיים דעתנו, או אמונתנו, היא בהסכם לאותה של אבותינו, ודבר זה — כלומר העובדא, שדעתנו בזה מסכמת לאותה של אבותינו—מחייב אותנו להשאר בנים נאמנים לתורת־ישראל. אבל היא הנותנת, שאך בה במדה, שדעתנו מסכמת לדעתם, יש בדבר חוב מוסרי־דתי להשאר בגבוליה של היהדות המסורה, אבל לא יותר. ולא עוד, אלא—וזהו הצד ה ח י ו ב י של גדר הריפורמה— שיש בזה חוב מוסרי להביא את דעתנו לידי בירור ובהירות, שאין אנחנו נוהים אחרי אמונות טפלות מפני שאינן אמתיות ומפני שיש בהן סכנה למוסריות טהורה, שרוצים אנחנו להרחיק מתוך סדרי החיים והעבודה הדתית שלנו את כל המנהגים המפלים, שאינם יכולים להתקיים בימינו ושעל־כן סכנה נשקפת מהם, שהעם ירחיקם ב י ח ד עם התורות העיקריות, אשר עולם הדת והמוסר בנוי עליהם, וגם—להנהיג סדרי חיים ועבודה חדשים, בנויים על מנהגי העבר, אבל מסוגלים לרוח הזמן, שיש בהם כדי להחיות ולקיים את הדת והמוסר ביסודותיהם העיקריים.

פורמולה זו, כמובן, עדיין היא נותנת מקום לכמה וכמה שאלות, וכדי להוציא ממנה הלכה למעשה נִתְּנָה לשיעורים ולהגבלות פרטיות; ופ"ס משתדל לפרשה ביחס אל כל שאלה פרטית, הצומחת בהמשך המאורעות והוכוחים, באופן מסוגל למצוא את המעשה המרוצה, שיֵעָשה על פיה. ובודאי יש כאן מקום לדון עמו על הפרטים, ולא עוד, אלא שלפי דעתנו הוא מפרש פורמולה זו מתוך נקודת־ראות מוטעית בעיקרה, כמו שיבוא להלן. אבל הפורמולה כשהיא לעצמה בהירה וברורה היא, והאמת נתנה להאמר, שהוא נשאר נאמן לה בכל ספרו, ביחס אל כל השאלות המרובות, שעמדו על הפרק במשך כל התנועה.

ב"פ גם הוא משתדל למצוא גדר הריפורמה בראש ספרו. ואולם במקום לתת לנו את גדר אותה ה„ריפורמציון", שהוא בא לכתוב את תולדותיה, הוא בורא לו מושג של ריפורמציון על־פי דייקנות בלשנית מתוך הוראתה המקורית של מלה רומית זו, ובא לידי מסקנא, שהוא בא לכתוב תולדות הריפורמציון, שבאמת אינה לא „פורמציון" ולא „ריפורמציון". ריפורמציון, לפי דעתי, היא תנועת הקראים, למשל, ש„אמרו לחדש את נעורי הדת הישראלית ולהשיב לה קלסתר פניה, שהיו לה לכל המאוחר טרם נחתם חזון בישראל בכתבי־הקודש. מטרתם היתה להנהיג את כל המנהגים הדתיים של עמנו, כי יהיו „ככתוב". דוגמת אלו החכמים, אשר בשנות המאה הט"ו והי"ו נתנו אל לבם „לתקן" את הכנסיה הנצרת בגרמניא וביתר ארצות המערב". על־פי הדברים האלה, „שהם לקוחים כמעט מלה במלה מתוך מאמרו של הכהן הפרוטסטאנטי פ ו י ל ו ס נ י י מ א ן (שב"פ מביאם בעמ' 210), שיצא נגד הריפורמיים בברלין להגיד להם, מה היא ריפורמה אמתית לפי דעתו, מוציא ב"פ את משפטה של כל התנועה הריפורמית,

שבאמת לא היתה תנועה ריפורמית כלל, אחרי שלא היתה בהסכם עם גדר הריפורמה של פוילום ניימאן: „עיקר השתדלות האנשים האלה היה להקל עול הדת, היינו המנהגים הדתיים מעל העם, אבל לא קנאה לטהרת הדת, אשר זה הוא מקור כל ריפורמציון דתית בכל עם ובכל דור. אמנם שמענו, כי בימי הפולמוס קמו כמה אנשים ואמרו: נתנה ראש ונשובה אל תורה שבכתב, שהרי תורה שבעל פה היא רק מעשה ידי אנוש, תקנות וסייגים, אשר תקנו הקדמונים לשעתם וכעת אין להם עוד מקום בחיי העם. ואולם הדברים האלה היו לפעמים טעות ולפעמים רק צביעות וחנופה...” (עמ׳ 4—7).

יכול אדם לחשוב, שלפי דעת ב״פ החזרה לתורה-שבכתב ראויה לשם רי-פורמציון לא רק לפי מקורה של המלה ברומית, אלא גם לפי רוחו ודעתו שלו; אבל ב״פ מוסר מודעה למפרע: „מובן מאליו, שאין משפטנו בזה אודות דת-הקראים על פי ערכה בהחלט, כי אם על פי טענות מחוללי התנועה הדתית הזאת” (עמ׳ 5).

פ״ס גם הוא ראה, כמובן, שבמשך הוכוחים נראה לפעמים, שהתנועה הריפורמית הוא תנועה חוזרת לתורה-שבכתב, או לתורת משה. אבל הוא לא ייעף ולא ייגע לפרש ולבאר ולחזור ולפרש ולחזור ולבאר, שהשקפה זו מוטעית היא. ואף-על-פי שלפעמים הוא מְסַגְנֵן את ענין המחלוקת כאילו סובבת היא ביחוד על השאלה, אם מחויבים אנחנו לקיים את היהדות על-פי ההוצאה האחרונה של ה„שלחן-ערוך המרובע”, והוא מטעים את הענין הזה יותר מן הנבון ומן הצורך,— הלא במקומות, שהוא בא להעמיד את הדברים על תמציתם, אינו זז אף רגע מהשקפתו היסודית, שהתנועה הריפורמית, לפי דעת היותר גדולים והיותר קרואים שבראשי-המדברים שלה, שהוא תלמידם, אינה מבדילה בין תורה-שבכתב לתורה שבעל-פה. ולא עוד, אלא שהוא מטעים וחוזר ומטעים, שהתנועה הריפורמית באה להגן על יסודה העיקרי של המסורת, שמובנה האמתי של המסורת היא מסורת חיה, שזו דרכה לסגנן את הדת על-פי תנאי החיים ההולכים ומשתנים (עיין, למשל, עמ׳ 137, 158, 160, 162, 166, 179, 388, 425, 451, 465, 494, ועוד).

וחוץ מן המבוכה הגלויה בגדר הריפורמציון שבספרו של ב״פ, כמה מן הָעָוֶל יש בדבר להוציא לעז על התנועה הריפורמית בכלל, שלא היתה כאן קנאה לטהרת הדת מפני שבאה להָקל עול הדת! הלא ראשי-המדברים של תנועה זו הכריזו מאה פעמים ואחת, שכל כוונתם הוא לטהרת הדת וכל מגמתם היא לקיים את הדת ביסודותיה העיקריים, וכל ענין הקלת עול-הדת לא היה אלא כדי לקיים את תכנה. נניח כדעת האומרים, שטעו בדבר, אבל—וכי בשביל זה ראויים הם לבוז ולקלס? וכי בשביל זה יכול אדם להוציא לעז על כוונתם הרצויה? — ובאמת הרצאתו של ב״פ עצמו בהמשך הספר באה ומטפחת על פניו. האמת בוקעת ועולה מתוך התעודות ההיסטוריות, שהוא משתמש בהן, בעל כרחו. מתוך הגדר הנבוך של הריפורמציון, שמצא ב״פ, הוא אומר בהערה לדבריו על הקראים, שהבאתי למעלה—בהערה המסבכת את מושג הרפורמציון באופן שאי אפשר לתאר בדברים קצרים—כדברים האלה: „במקצוע זה נמצאה ערבוביא גדולה, ועוד כיום יש היסטורים בישראל ובעמים, אשר ימנו את ר׳ אברהם גיגר בכלל ראשי „הריפורמטורים” בשנות המאה הי״ט. וכבר הוכחתי שבוש

הדעה הזאת בספרי (הכתוב גרמנית) „על־דבר היהודים והיהדות בשנות המאה הי"ט" (עמוד 19 ואילך), ועוד אדבר מזה להלן במקומו הראוי" (עמ' 5). את הספר האשכנזי הנזכר לא ראיתי, אבל יכול אני להעיד, שבספרו הנדון לא הוכיח ב"פ כלום. מן הדברים המובאים אפשר לדון, שהוכיח ב"פ באיזה מקום בספרו, שגיגר א י נ ו בכלל ראשי הריפורמטורים. אבל באמת הדברים, שהוא בעצמו מביא מתוך התעודות שהיו לפניו, מוכיחים את ההפך מזה כן בנוגע לגיגר וכן בנוגע לשאר גדולי הריפורמה. כן, למשל, מודה ב"פ, שכוונתו של ב ן ־ ד ו ד היתה רצויה, שהיה יועץ לבטול המצוות המעשיות ולריפורמה בכלל כדי לבצר „להדת הצרופה מקום בחיינו המוסריים לתועלת החנוך, לטובת הכלל" (עמ' 35); „דבר טוב נמצא במשכילי ברלין, כי לא השתוקקו מעולם לריפורמציון דתית, א ש ר י כ פ ו ע ל ה י ה ו ד י ם ש ל א ב ט ו ב ת ם, וראשי המדברים בכתה זו, פ ר י ד ל נ ד ר ובן־דוד, חוו דעתם בלי הרף, כי לא תהיה אחרית טובה לריפורמציון כזאת, אשר לא תולד ברוח העם מאליה... ולא זו בלבד, אלא כי פרידלנדר נ ת ע צ ב א ז ל ר א ו ת א ת ה ע ז ו ב ה ב ק ר ב י ש ר א ל, כי יצאו אז רבים מדתם... בכלל גברה בלב פרידלנדר לעת זקנתו א ה ב ת ו ל ע מ ו ו ל מ ו ל ד ת ו... אם כי לא זז מדעתו, כי באה כבר העת לבטל את המצוות המעשיות של הדת הישראלית, אשר אין להן עוד מעמד בזמן הזה. המצוות האלה (אלה המה דברי פרידלנדר), אשר היו בראשית הוסדן מ צ ו ו ת ה ז כ ר ו ן, חדלו כבר להזכיר עוד לעושיהן את למודי המוסר, שהיו קשורים בהן בתחלה, ובאופן כזה ת צ ו ה ל נ ו ה ד ת ב ע צ מ ה, כי נבטל את המצוות, אשר כבר בטל טעמן" (עמ' 57—58). וכי אין זו קנאה לטהרת הדת?— עובר אני על דבריו הנלהבים בשבח הריפורמה של א ל י ע ז ר ל י ב ר מ ן בשם הדת הטהורה, כי רבים הם מלהביאם (עמ' 78—82). וכשהוא מדבר על ראשי מיסדי חכמת־היהדות וכוונתם לריפורמה, אומר ב"פ: „לכן אמרו לפקוח „עינים עורות", להראות לאחיהם את „המאור שבתורה", להוכיח להם, כי היהדות קיימה בכל עת ועידן רק את התמצית המוסרית שבה, בעוד כי בצורתה הדתית החליפה לבושה כפעם בפעם, והכל הולך אחרי המנהג כפי צורך הזמן ועל־פי הרוחות המנשבות בעולם הקולטורי מחוץ למחנה ישראל" (עמ' 98). גיגר וחבריו חשבו, שחכמת היהדות תחזיר את היהודים בגרמניא למוטב (עמ' 120, ועיין כל הדברים עד עמ' 125). „אנו רואים בזה, כי קם כבר דור חדש בפולמוס הריפורמציון, ובני הדור החדש נזדיינו בהבנה עמוקה של היהדות. על פי חקירתם המדעית אמרו ל ה פ י ח ר ו ח ח י י ם ב ה י ה ד ו ת ו ל ח ד ש נ ע ו ר י ה" (עמ' 125). ב"פ מעיד על דרשתו הראשונה של גיגר בברסלוי: „דרשתו זאת היא באמת יקרה ונפלאה בנושא ענינה... אל המטרה הזאת מכוונת גם ההתעוררות החדשה בישראל ל ק י ם א ת ה י ה ד ו ת ב ע י ק ר ה ו י ס ו ד ה, כי לא תבטל בשטף הזמן, אשר גזר כליה על צורתה החיצונית, ו ל כ ן ה ה ש ת ד ל ו ת ה ז א ת ה י א ב נ י ן ו ל א ס ת י ר ה" (עמ' 131, הערה). את הדברים האלה, שאפשר עוד להוסיף עליהם, הבאתי מתוך ספרו של ב"פ, שהביאם מתוך ההכרח, כי יד האמת גברה עליו נגד הגדרותיו והגבלותיו הרעועות ממקורן. ואולם הרוצה לראות, שבאמת זו היתה הרוח המנשבת בין הריפורמיים הראשונים, ביחוד בין ה ר ב נ י ם החדשים, שנואי־נפשו של ב"פ, ימצא זאת כמעט בכל עמוד

ועמוד בספרו של פ"ס.

את החזיון הזה עצמו אנו רואים, אם נותנים אנחנו את לבנו לשאלת בסיסה המדעי של התנועה הריפורמית, —שאלה, שכבר נגענו בה כלאחר־יד: ב"פ ופ"ס גם שניהם מעידים על ההבדל שבין הדור הראשון והשני של הריפורמיים. בימי הפולמוס הראשון לא היה לה להתנועה הריפורמית בסיס מדעי, בעוד שהשני הביא פנים חדשות: ראשי־המדברים של הריפורמה בנו את בנין הריפורמה על בסיס מדעי: התנועה הריפורמית הולידה את חכמת היהדות. למרות הירידה במחנה הריפורמיים באירופה שבזמן הזה, שפ"ס מתמרמר עליה מאוד (עמ' 397, 458, 535), הוא מאמין באמונה שלמה, שסוף סוף החקירה המדעית תעשה את שלה, תשלים את מפעלה באמיריקה, —הארץ היחידה, שבה יָצאו שאיפותיהם של הריפורמיים מן הכח אל הפועל ברוב הקהלות הגדולות (כמובן, חוץ מן הקהלות הגדולות של יהודי רוסיה ופולין, שנתרבו מאד בשנים האחרונות), ותחדש את פעולתה גם באירופה כמקדם. את התנגדותו להיהדות האורתו־דוכסית הוא מבסס על העובדא, שזו אינה יכולה לעמוד בפני הבקירת המדעית* (עמ' 37, 52, 63, 66, 234, 549 ועוד). כמובן, גם בנוגע לשאלה זו הפרטים צריכים באור ופֵרוש ולא בכל הפרטים אפשר לָנו להסכים להשקפתו של פ"ס. אבל האמת נתנה להאמר, שהוא נאמן להשקפתו היסודית כן בנוגע לתקותו ובטחונו בכחה של חכמת היהדות למלאות לעתיד מה שלא מלאה בעבר וכן במה שדן הלכה־למעשה בשאלות פרטיות על יסוד תוצאותיה של החקירה המדעית. ביחוד בוטח הוא בהבסיס הפילוסופי של הריפורמה. העם אינו מתפלסף, אבל אם ראשי העם ומנהיגיו יֵרדו לעומק תכנה הפילוסופי של תורת היהדות, תצליח התנועה הריפורמית בעתיד, שהרי אף הצלחתה בעבר תלויה היתה במדה שבוני הריפורמה יָדעו להאיר את דבריהם באור הפילוסופיה (עמ' 52, 91, 172, 221, 343 ועוד).

גם ב"פ מעמיד את הפולמוס השני על אפיו המדעי המיוחד. אבל כמה נפתולים הוא הולך ונפתל כשבא להביע את דעתו על כחה של חכמת היהדות להביא את התקונים, שב"פ מירה בנחיצותם מבלי להגבילם בדברים ברורים: „ילדוה היתה בו (בצונץ) להאמין, כי אפשר להוציא ריפורמציון דתית מחקירה בקדמוניות" (עמ' 99—100). ובכן אי־אפשר הדבר. אבל: „אם בימים הבאים ישובו לבנות את האומה ולהחיות אותה מערמות־עפר, —אין ספק, כי הבנת היהדות באמצעות החקירה המדעית תועיל הרבה בזה" (עמ' 120, ועיין עוד עמ' 122, 125, 219—220, 234, 239 ועוד). ב"פ מאמין בכחה של חכמת־היהדות לבנות את חרבותיה של תורת־היהדות—ואינו מאמין בה, מפני שבאמת לא התבררה דעתו גם לו לעצמו, מהו חורבן ומהו קיום, מה היא סתירה ומהו בנין בתורת־היהדות.

בְּבוּאה נאמנה של הרוח השוררת בשני הספרים הנדונים ממציאים הם שניהם ב„הכלל־העולה", שהם מסיימים בו—.

ברנפלד: „בארצות אירופא אין אנו רואים לא ריפורמציון מדעית ולא ריפורמציון מעשית זולת ענינים קלי־הערך, אשר אין להם יחוס היסטורי ואינם יוצאים מגדר מאורע מקומי... המאורעות האלה אינם נקשרים אל התפתחות היהדות, אשר בהכרח, אם תתקיים, כאשר עמדה על נפשה עד הנה, תבקש לה בסיס אחר לקיומה, שעוד לא נתברר לנו מהותו ואפיו, שהרי עומדים אנו כעת באמצע פעולה היסטורית, בעת שתולדת ישראל

עושה את מלאכתה על האבנים. ואין אנו יודעים, אם יצלח החומר בידה ויצירה היסטורית חדשה תצא מבית מלאכתה, או כי ישחת הכלי בידה, והוא רק נסיון היסטורי כרבים ההולכים לפניו. ואולם בדבר אחד באנו כבר לידי דעה ברורה: אין דעת היהדות מתקיימת אלא במחקר אמתי בלי משא-פנים ובלי סנגוריא, אלא האמת כמו שהיא. ויען חטאו רבים, מבוניה הראשונים להכלל הזה, לכן רואים אנו בסוף התקופה הזאת, כי מך המקרה ונתקלקל הבנין. על החקירה האמתית עלינו ליסד בתחלה את ההיסטוריה הישראלית במובן יותר רחב ומקיף מאשר הרגלנו בו עד הנה, היינו, כי לא נסתפק רק בראשי פרקים של ההיסטוריא, אלא נחדור לתיכה ול-רוחני המוחלט" שבה. חקירה היסטורית כזאת דורשת הנחות חדשות לגמרי, אשר מהותן כבר בארתי במקום אחר, ובאמרנו, כי הבנת היהדות בתמצית הקולטורית וההיסטורית היא עיקר גדול בחיינו הרוחניים, הנה נוכל לנחם את נפשנו בזה, כי במקצוע היהדות הביבלית ותקופת הסופרים עד שנחרב הבית התחילו כבר חוקרים נאמנים מבני הנכר להעמידנו על האמת; ואפשר כי, כדרכם, יעמיקו בחכמה גם בדעת היהדות של תקופת הגלות, ואז מהם תצא הפעולה המדעית, אשר אליה אנו נושאים את נפשנו וצריכים אנו לה, כמו שצריכים אנו להלחם אשר נאכל ולהאויר אשר נשאף. ובזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשה על ידי אחרים" (עמ' 239).

פיליפסון: „כמעט מאה שנה עברו מאז נראו האותות הראשונים בענין הריפורמה היהודית בחנוכת בית הכנסת בוויסטפאליה על ידי ישראל יעקבזון.

במשך מאה זו, היותר מצוינת בתולדות הרעיון בישראל מימות הגלות מארץ ישראל, ערכים נשתנו והיהדות סגלה את עצמה להסביבות החדשות במדינות חפשיות שונות שבעולם. דברי ימי התנועה הריפורמית הם ספר-הזכרון של שנוי-ערכים זה והסתגלות זו. היסודות המהותיים של הרעיון הנבואי קיימים ועומדים בלי שום שנוי, ורק באורם ובטוים של היסודות הללו שונים הם מן הבאור והבטוי שבעבר, כי כן דרשו מושגי החיים המודרניים, שהלכו ונשתנו. בקצור: פעולתה של התנועה הריפורמית היתה—לשים במקומה של הצורה הלאומית, הדינית והצֶרמוניאלית של היהדות—תולדת ימי הנִדוי והרדיפה והגֶטו—את התורה האוניברסלית והרוחנית, המטעימה את המונותיאיסמוס המוסרי שבפי היהדות. הרוח המודרנית נשקה את היהדות—והתנועה הריפורמית נולדה. היהדות הריפורמית מקשרת את העבר עם ההוה על-ידי שהיא מלבשת את האמתיות הנצחיות, אשר במקורי אמונה שרשן, מחלצות חדשות לפי רוח הזמן. היא מכרזת את האמת הנשגבה, שהתגלותו של האלהים הולכת ומתפתחת בהדרגה ושהיהדות בעצמה יש בה כח-ההסתגלות להביא התגלות זו לדורות הבאים"...

(Pp. 563—64: It proclaims the great truths that God's revelation is progressive, and that judaism has in itself the power of adaptation to bring this revelation to successive ages).

פה אמונה חיה ובטחון של תחיה ושם אירוניה מרה ויאוש של התנוונות וכמישה. קיום היהדות מוטל בספק גדול, ו„אם תתקיים", אז תתקיים על-פי חקירותיהם של בני-הנכר, שכבר העמידו לא רק את התקופה הביבלית, אלא גם את תקופת הסופרים עד שנחרב הבית, כלומר, עד אחרי שנתיסדה הדת החדשה, על האמת. מן החקירות האלו, אשר ברובן כוונתן מראש היא להראות, שבימים ההם העלתה היהדות רקבון ובאה שעתה לרדת מעל הבמה כדי לפנות מקום לה„גאולה", עתידים אנחנו, או בנינו הבאים אחרינו, לקחת את העיקר הגדול בחיינו הרוחניים! את הלחם הרוחני אשר נאכל ואת האויר הרוחני אשר נשאף! את הבסים לקיום היהדות! צונץ וגיגר חטאו מפני שכּוונו לשם סניגוריא, והחוקרים מבני הנכר ימציאו לנו את האמת כמו שהיא, בלי שום משא-פנים, ומהם תבנה היהדות העתידה, אם תתקיים!

משל למה הדבר דומה: לאדם שנסתמא, והוא הולך ומוציא לעז על השמש, שאבדה את אורה!

ובזה באים אנחנו אל נקודת־הראות המוטעית והמַטעית, שהיא משותפת לשני הספרים הנדונים.

מתוך הדברים המיבאים כבר ראינו, שבעוד שב״פ נושא את נפשו לתחית היהדות על בסים ל א ו מ י, מסנגן פ״ס את הכלל־העולה של התנועה הריפורמית, שפעולתה החשובה של זו היתה לא רק במה שבִטלה את צורת היהדות הדינית והצרמיניאלית, אלא גם במה שבטלה את ה צ ו ר ה ה ל א ו מ י ת שלה ונתנה לה צורה אוניבֶרסלית. הרעיון הזה, שהריפורמה מוכרחת היא להבנות מחורבנה של צורתה הלאומית של היהדות, הוא חוט־השני, ההולך ומבריח את שני הספרים מן הקצה אל הקצה. יחוסם של שני הסופרים להרעיון הלאומי קלקלה את השורה בכמה וכמה שאלות פרטיות. ואולם יש חילוק ביניהם בנוגע להיחס של סבה ותולדה. אפשר להחליט, שב״פ מתנגד להתנועה הריפורמית מפני שלבו נוהה אחרי הרעיון הלאומי, אף על פי שלא התברר לו כל צרכו, בעוד שפ״ס מתנגד להרעיון הלאומי, מפני שלבו נוהה אחרי הריפורמה הדתית. הצד השוה שבהם-ששניהם העמידו לבסים שאין לזוז ממנו, שיש איזו התנגדות א ו ב י ק־ ט י ב י ת בין ריפורמה דתית ובין השאיפה לקיים את צורתו הלאומית של עם ישראל (ב״פ: חוץ מדבריו בראש הספר, עמ׳ 35, 49, 85, 109, 113, 125, 137, 144, 161—162, 165, 167—168, 173, 175—176, 177, 192, 197, 208 ועוד; פ״ס: עמ׳ 8, 61, 70, 90, 105, 113, 120, 163, 165, 171, 175, 181, 202, 212—213, 240—241, 246 וכו׳, 248, 251, 255, 259, 331, 333, 352, 356, 369, 370, 388—399, 411, 415, 435, 440, 444, 460, 464, 467, 485, 488—489, 496, 515, 519, 528, 530, 536, 539, 543, 548, 564 ועוד). אמנם, אי־אפשר להטיל ספק בדבר, שהשקפה זו היתה שוררת במחנה הריפורמיים. אולם, מלבד שהיו ביניהם גם מי שהבינו והוכיחו בדברים של טעם, שאפשר לעשות תקונים הגונים בכל גבולותיה של הדת המעשית ולסגנן גם את התורות היסודיות על פי החקירה והחכמה מבלי לגעת בצורתה הלאומית של היהדות (והטענות האלו מובאות הן בשני הספרים למכביר),— הלא זהו חסרונם הגדול של שני הספרים, שמחבריהם לא השתמשו בשאלה זו ברוח־הבקורת שלהם, שעמדה להם בכמה וכמה ענינים חשובים שבתנועת הריפורמה, ונגררו בזה במקצת אחרי ההשקפה הכללית, שהיתה שוררת בימי הפולמוס, ובמקצת אחרי הפ־רמולות הקבועות, המצויות בשוק הוכיחים בימינו אלה, ביחוד באמיריקה. את דעותי על היחס שבין לאומיותו ודתו של ישראל בכלל, על אחדותם הפנימית, על התאחדותה של דת ישראל בצורתה הלאומית עם ריפורמה, שיש בה טהרת הדת על יסודות החקירה והמרע, על מטרתה הטבעית של כל דת המאמינה באמתות תורתה, לעשות את זו לקנין כל באי־עולם, מבלי שיש בזה אף סתירה קלה להצורה הלאומית־ההיסטורית שלה, וכן על חסרונה היסודי של הציוניות החרשה, שלא קמה בה רוח למצא יסוד דתי חיובי כדי לבסס עליו את שאיפות התחיה שלה,—את דעותי על כל הענינים האלה בררתי בכמה וכמה מאמרים ב„השלח״ ו„לוחות אחיאסף״ ועוד, שאין לי להוסיף עליהם ושאי־אפשר לחזור עליהם בזה. להתוכח על הפרטים

אי־אפשר מפני שרבים הם וצריכים לספר גדול כדי לפורטם. וחוץ מזה, קשה להתוכח עם ב"פ בענין זה. אחר שדעתי על רעיון הלאומיות ויחוסו להריפורמה לא הוברר גם לעצמו, ואין צורך לומר לאחרים. אסתפק, איפוא, להעיר בקצרה, שפ"ם טעה בזה טעות גדולה, ולא עוד, אלא שהוא סותר את דברי עצמו. יתר על כן: הוא לא ירד לסוף דעת עצמו: בכמה מקומות בספרו, בשאלות להלכה־למעשה בתקוני הדת, הוא מבאר את הנחיצות לבנות את החיים הדתיים על העבר, שלא לנתק את הקשר עם ההיסטוריה של עם ישראל, להשתמש בתוצאות ההתפתחות של כל הדורות וכל השאיפות, ששחדו לבנין היהדות (עמ' 63, 79, 117, 244, 268, 313, 315, 343, 356, 368, 394, 520 ועוד). ומהו קשר עם העבר, אם לא צורתה הלאומית של הדת? אם כן לא התנגדות להצורה הלאומית הוא רעיון הריפורמה בעצם מהותו, אלא השאיפה לטהר את הצורה הלאומית של הדת מכל הטפלים המזיקים להדת לפי דעתנו. אין אנו נזקקים, איפוא, לתורתו המוטעית של שפינוזה, שכל הצורה הלאומית של דת ישראל לא היה לה „כח־החיוב" אלא בארץ; כי צריך לדעת, שכל השקפה זו, שהיהדות של הזמן הזה צריכה לפשוט את הצירה הלאומית, היא מיסוד בית־מדרשו של שפינוזה. הריפורמיים של המאה שעברה, בכל קיצוניותם, לא השתחררו מן המושג „כח־החיוב", שהוא הקול־היסודי בכל פלפוליהם, וממנו לא נשתחררו גם מחברי שני הספרים הנדונים. האמת היא, שכשם שאין אנחנו נזקקים לרעיונו הזר של שפינוזה, שגבולות הדת לחוד וגבולות הפילוסופיה לחוד, שהראשונה נִתְּנה לקטני־הדעת בעוד שהאחרונה נתנה לשלֵמי־הדעת, כך אין אנחנו נזקקים לדעתו, שלא רק המצוות התלויות בארץ ובמקדש, אלא גם כל שאר המצוות המעשיות אין להן „כח־החיוב" בזמן הזה. ומאחר שבכלל אין אנו נזקקים להמושג „כח־החיוב", יכולים אנחנו להוסיף, שגם המצוות התלויות בארץ ובמקדש הם לנו חלק של היהדות הריפירמית בצורתה הלאומית. אם אפשר יהיה לנו הדבר, כלומר, אם יהיה לנו מקום־הכושר לזה, בודאי נדרוש להנהיג כמה וכמה מצוות התלויות בארץ־ישראל בזו או בארץ אחרת, במדה שנמצא אותן מסוגלים לקדש ולטהר את החיים הדתיים, המוסריים והחברותיים.

אמנם כן, לא של"ש צירות עתיקות יש לה להריפורמה לבטל כדי לבוא ליהדות על טהרת־הקודש, שיש בה ברכה לישראל ולכל באי־עולם–את הצורה הלאומית, הצרמוניאלית והדינית שלשתן גם יחד–אלא די לבטל לגמרי (,א לחצאין, כמו שעשו בוני הריפורמה ומחברינו בכלל) את הצורה הדינית ולהשתמש בדינים ומנהגים רק בבחינת יסודות וחומר לבנין יהדות חרשה, על בסים החקירה בתולדות העבר ועל יסודות מדעיים, שהם יוצאים מתוך פילוסופיה יהודית טהורה וצרופה. בריפורמה כזו לא תהיה שום סתירה לצורתה הלאומית של היהדות, כמו שבלאומיות, שיש בה יחס חיובי אל הדת, אין סתירה לריפורמה וכמו שבדת לאומית על טהרת־הקודש כזו אין שום סתירה להשאיפה להביא את האמתות הנצחיות של זו לידי נצחון בלב כל באי־עולם. אדרבה, כל השאיפות האלו מתמלאות זו מזו ומשתלמות זו מזו, והדברים ארוכים.

ד"ר דוד ניימארק.

השקפה עברית.

XXVII *).

צרת־רבים ונחמת־שוא. היהודים והנשים באוניברסיטה. החוק של 9 לנובימבר והמושבות הישראליות ברוסיה. ה„יהודי" בדומה. הגבלות, בקשות וקובלנות. עניני בית־המשפט. האוקטובריסטים והפולנים. „ברכושתא ושונרא דעבדו הלולא".—המרות־הדת—ושאלת המילה. הפסק ה„פריינד" ועתונים לשדכנות. מה הפסקת ה„פריינד" באה ללמדנו?—.חג־היובל של שלום־עליכם. בני־הגטו ונכדיהם. מנדלי ושלום־עליכם. סאַטירה והומור.—במערב־אירופה. הסטודנטים הציוניים בווינא. „מה בין..." —. טראַגי־קומידיות. — הבחירות בארץ־ישראל. המועצה במוסקבה. טעות חוזרת.—האֶכספידיציה של יט"א. פתרון שאלת־היהודים על־פי זנגוויל. התאחדותם של יהודי ניו־יורק.—אבדות: שמואל הירשנברג; ד"ר ליאו כהן וד"ר ש. בנדרסקי; ר' מאיר איש־שלום וד"ר א"י צילקוב.

היהודים הרוסיים מתנחמים: „צרת־רבים חצי־נחמה". המצב הכללי ברוסיה הוא כל־כך מרוכא, כל־כך בלי קרן־אור, עד שהמצב הנורא של יהודי־רוסיה טבעי ומובן הוא. לצערנו הגדול, אף זוהי נחמת־שוא. כשם שלא היה יסוד לתקיה, שכְּשֶׁיוטב המצב הכללי יוטב גם מצב היהודים, מפני שהיהודים הם בכל מקום ובכל זמן יוצאים מן הכלל, כך אין מקום לתנחומים, שאך מפני שהורע המצב הכללי הורע מצב היהודים.

חושך ואפלה ברוסיה. שר־ההשכלה שוואַרץ נלחם ב„שארית־הפליטה" של ימי־השחרור והדומה השלישית היא כמעט יותר „כשרה" מן הממשלה. ואף־על־פי־כן אירעו במשך שני שבועות שני דברים, שהם מוכיחים, כמה היהודים נבדלים לרעה מאחרים.

בשני דברים נלחם שוואַרץ: בקבלת יהודים לבתי־הספר העליונים למעלה מן ה„נורמה" ובקבלת נשים לאוניברסיטה בתור סטודֶנטיות־למחצה. ומה היתה סוף מלחמתו?—שבוע אחד קודם שנתאספה הדומה נתאשרה החלטת המועצה של המיניסטרים בדבר מספר־היהודים בבתי הספר־העליונים—והפקודה הצירקולאַרית של דיליאַנוב נעשתה לחוק ולא יעבור. ולערך שבוע אחד אחרי שנתאספה הדומה יצאה פקודה עליונה להשאיר את הנשים באוניברסיטאות בקדם.

וכי אין שתי עובדות מקבילות זו לזו באות ללמדנו כלום?

ריאַקציונית היא הדומה השלישית, ריאקציונית באופן שלא שִׁער שום

---

*) עיין חוברת ד', למעלה, עמ' 369—379.

אדם עד עתה. ואף־על־פי־כן, כשהגיעה לה השעה לאשר או לדחות את החוק של 9 לנובימבר, שיהרוס את ה„קהלה הכפרית" הרוסית ויברא מפלגה של אכרים בלתי תלויים בדעת הקהלה, נתנה דומה ריאקציונית זו לדבר על הענין הזה בפרטות היותר גדולה, דנה וחוזרה ודנה על הענין, עד שלסוף, כשיתקבל החוק, יבואו בו שנויים ותקונים לרוב, שיטלו ממנו את עוקצו, וסוף סוף, תהא כוונת־הממשלה בו מה שתהיה, הוא יביא תועלים לאכרים הרוסיים, כי ההתפתחות של האנושיות כולה הולכת מן הקהלה המשותפת דרך הקנין הפרטי אל הקנין הלאומי־החברותי. ובאותה שעה עצמה התגברה המועקה על שארית־הפליטה של עובדי־האדמה מישראל, שיש עדיין בפלכי ח־סון ויקאטירינוסלאב, עד שלא נשאר להם אלא לצאת מן הארץ.

ובנוגע ליהודים אין שום הבדל בין הממשלה ובין רוב הדומה. מיום שנפתחה זו כמעט לא עברה ישיבה, שלא יזכר בה שם היהודים לרעה. לזה דואגים פורישקיביץ, מארקוב, טימושקין ואכרים ימניים הרבה. אבל בימים האחרונים, בשעת התשובה על השאלה בדבר הכולשית בווילנא, דבר גם סגן־המיניסטר מאקארוב בלשון הימניים הקיצונים: „מי הוא זה גראם?—שאל מעל במת הקתדרה של המוסד העליון של רוסיה—גראם הוא יהודי (צהלת־ששון מצד הימניים), מבריח־המכס ומחזיק בית־זונות". ובכן שלשה חסרונות שוים יש בגראם זה: מה שהוא יהודי אינו מום פחות ממה שהוא מבריח־מכס ומחזיק בית־זונות... ונגד עלבון כזה של עם שלם מצד אחד מראשי הממשלה מחה רק הציר היהודי ניסילוביץ; אפילו מאקלאקוב בתשובתו החריפה למאקארוב הסתפק ברמז אירוני בלבד, ופרגאמנט „שלנו" שתק...

ושמא תאמר: מה תוחלת יש מן הדומה השלישית, שסוף סוף אין היא באת־כחו של העם בשדרותיו הרחבות,—הרי לפניך הבקשה הרשמית של תושבי הערים יַלְץ ואסטראחאן לגרש משם את היהודים; ובבקשה של תושבי־ילץ השתתפו אכרים, עירוניים, סוחרים ואצילים—אנשים רוסיים מכל המפלגות... ומה הפלא, אם שר־העיר בפטרבורג מקיף את זכות־הישיבה ליהודים בהגבלות יתרות ובעלי־מלאכה יהודיים לעשרות נשלחים מן העיר על שאינם עוסקים במלאכתם?—הרי כשרצה סטוליפין לעכב את משלוח היהודים, שנתישבו מחוץ להחום קודם 6 לאבגוסט 1908, הגיש עליו קונובניצין קובלנה אל הסינאט, וזה האחרון כמעט שהחליט, שהצירקולאר של שר־הפנים הוא נגד החוק!

ובקונובניצין קנא, כפי הנראה, פורישקיביץ ויצא בקובלנה לשר־המשפטים על שיצא גריגורי ברודסקי זכאי בשני בתי־דינים מפני שעמד על נפשו בימי הפוגרום בקיוב והרג שני אנשים, כדין „הבא להרגך השכם להרגו". בחוצפה שלא נשמעה דוגמתה נועז פורישקיביץ להאשים את השופטים במקח־שוחד, אף על פי שברודסקי נשפט שתי פעמים ושתי פעמים יצא זכאי; ופורישקיביץ נשבע „בחיי־ראשו", שה„זיד הרוצח" ישתלח לעבודת־פרך. בוא וראה עד היכן הגיעו הדברים: אפילו העתון Новое Время אינו יכול עוד לסבול את חוצפתם של ראשי ה„רוסים האמתיים" ויצא במאמר חריף נגדם. אבל מה הפלא, שהם מתחצפים והולכים, אם רואים הם, שהדברים הגיעו לידי כך, שמוסרים לדין את הילרסון וסקאריאטין על הדרשות, שנשאו בבית־דין בשעת בירור המשפט

הביאליסטוקי,—דבר, שלא נשמע כמהו בשום מקום ובשום זמן!

ושמא תאמר: אך ה„רוסים האמתיים" שברוסה וחוץ-לדומה רודפים את היהודים בכל מה שאפשר,—הרי הפולנים שבדומה—בני העם, שאף הוא נרדף בארצות שונות, וצירים, שהיו חברי האופיזיציה עד עתה – כורתים ברית עם האוקטובריסטים, שא"ה יתמכו בחוק על הנהגת שלטון-עצמי עירוני וכפרי בפולין,— ובמה יתרצו הרוסים אל הפולנים, אם לא בראשי היהודים?... למרות כל ההכחשות מצד הצירים הפולניים, הדבר ברור, שגם הם וגם האוקטובריסטים נבהלו, שמא יהיו בערים ידועות שבפולין היהודים בעלי-הבתים והסוחרים הרוב בהנהגה העירונית, אחרי שהממשלה לא הגבילה בחוק שתציע את זכותם של היהודים בבחירות להנהגה זו (כמובן, מפני שהיא רואה בהם כעין תרים בפני הפולנים), ועל-כן התנו ביניהם, שהאוקטובריסטים יכניסו לתוך החוק, שתציע הממשלה, הגבלה ליהודים. „ברכושתא ושונרא עבדו הלולא מתרבא דביש גדאי"...

כך הוא עתה המצב המדיני של היהודים ברחבי ארץ רוסיה הגדולה. כך מתיחסות אליהם כל המפלגות וכל האומות שבתוכה...

והמצב הרוחני רחוק היא מלהיות טוב ממנו. לפני שנים אחדות היה פתגם מתהלך בינינו: „גדולה הסרת טבעת"; כשהיהודים נרדפים מחוץ, הם מתכנסים לתוך בתי-הכנסיות ובתי-המדרשות שלהם—הם דואגים לקניניהם הרוחניים וחרדים על נפשם ועל קיומם הלאומי. עכשיו גם חצי-נחמה זו, שאוי ואבוי לעם המוכרח להתנחם בה, אין לנו. הרדיפות מבחוץ מתגברות—ומבית מתרבות המרות-הדת, שכל עתונינו מלאים וממולאים מהן. ומה גדול הצער, שדוקא הרדיפות מחוץ גורמות להמרות הללו ושדוקא האינטליגנטים—סלתה ושמנה של כל אומה ולשון—עוזבים את המון עמנו בבערות ועניות לאומית שאין דוגמתן. אבל הצער גדול עוד יותר כשאנו רואים, כמה נשתנה עכשיו היחס של היהודים עצמם אל המומרים. אין יושבים „שבעה" עליהם ואין מתרחקים מהם ואין מראים להם אותו דביון, שמראים, למשל, הפולנים להעוזבים את הקתוליות ועוברים אל שונאיהם, אלא מקבלים מהם נדבות לצרכים ישראליים וחושבים אותם כיהודים לכל דבר... והרי אין דבר מסוכן מזה, שכשעלה רקב באבר אחד של גוף האדם אין אדם זה מרגיש ברקבובית זו כלל ונותן לאבר הרקב להרקיב את כל הגוף. והלא אף להסיר את הרקבובית על-ידי רפואות אפשר לפעמים. אפשר ואפשר היה להמעיט את מספר המומרים על-ידי יצירת ספרות ישראלית הגונה בלשון רוסית, שה„ערב-משומדים" נזקקים לה ביותר, כדי שתפיץ את ידיעת דברי-ימינו והפילוסופיה והמשפט הישראליים, וכן גם תרגומים מספרותנו היפה, וכיוצא בזה, בין שדרות האינטליגנציה המטומטמה-למחצה ול„החזיק בה את הנשמה היהודית" על-ידי כך. כמובן, אין זו תרופה שלמה—זו אינה אפשרית אלא בחדלון הסבות של ההמרה, שמקצתן חיצוניות וזמניות (ההגבלות החוקיות שברוסיה וההגבלות מצד החברה שבאשכנז ואוס-טריה) ומקצתן מדיניות ומתמידות (מה שאין היהודים רוב שליט בשום ארץ ובעל-כרחם הם מתקרבים להקולטורה של עם-הארץ, וממילא גם לדתו). אבל גם תרופה זמנית זו יכולה להציל כמה וכמה נפשות מישראל. ואף-על-פי-כן נמצאו קנאים עִורים, שבטלו את ערך הספרות הרוסית-היהודית באספות הוועוחיות, שהיו בימים האחרונים בפטרבורג. לא נתפלא על הז'רגוניסטים הקנאים: הם,

שהז'רגון הוא להם הלשון הלאומית של עם ישראל, לא יצטערו כלל, אם כל האינטליגנציה, הקוראת רק רוסית, תלך לאבוד–ובלבד שישאר ההמון המדבר ז'רגונית ב„יהדותו", כלומר ב„ז'רגונותו", כי איזו יהדות אחרת יש להז'רגוניסטים חוץ מן הז'רגון וה„יצירות" הז'רגוניות?–. אבל, לצערנו, נכשלו גם עברים לאומיים בטעות זו. והם אינם רואים, כי, ראשית, צריך להציל כל מה שאפשר להציל מן האינטליגנציה הקוראת לועזית מפני שהמון בלי אינטליגנציה סופו להיות לחבורה של צוענים, ושנית, לעולם לא תבוא הלשון הרוסית בטענה, שהיא הלשון הלאומית של עם ישראל, כמו שבא הז'רגון בטענה כזו. ובכן היחס החיובי אל הספרות הרוסית-היהודית אינו מסיכן כלל לעתידנו הלאומי כל עוד שבעברית נוסיף ליצור יצירות לאומיות וברוסית רק נפיץ ונסביר את היצירות הללו. והפצה והסברה אלו חובתנו הקדושה הן, אם אין אנו רוצים, שיעזבו את היהדות לא רק אנשים, שאין שום דבר קדוש בלבם ואת הכל הם נכונים למכור בנזיד-עדשים, אלא גם אנשים, שמוכרים בנזיד-עדשים לא את היהדות, אלא שֵם שנתרוקן מתכנו...

והיהדות עתידה לֵיעשות שֵם כזה, אם לא נעמוד בפרץ בעוד מועד. לפני ארבע שנים כתב הד"ר יוסף קלוזנר, שהסכנה הקרובה, הנשקפת לקבוץ הישראלי שברוסיה, היא ה„דיהיסטוריזאַציה", כלומר, בטול הקשרים ההיסטוריים 1). הכל ידברו בשם הלאומיות הישראלית--והכל יקרעו מלאומיות זו אברים אברים. כשנדפסו הדברים האלה עשו אותם סופרינו לשחוק וללעג, כנהוג. אבל, לצערנו, הדברים הולכים ומתקיימים. אחרי שהטיריטוריאליסטים בִטלו את ערכה של ארץ-ישראל ההיסטורית, באה אספת-טשרנוביץ ובטלה את ערכה של הלשון העברית ההיסטורית. עתה הגיע התור לשאר הערכים ההיסטוריים, כמה שנשארו. ושלום אַש, ראש-המדברים, כביכול, באספת-טשרנוביץ, יצא במאמרים נלהבים לא רק בעתונים ז'רגוניים, אלא אף בעתוני הפולנים שונאי-ישראל, נגד מצות-מילה, שעַם-ישראל חשב אותה מאז ועד עתה לאות-ברית היסטורי, שמבדיל בין ישראל לעמים. לא אדבר בזה על עם-הארצות של הארון הזה וחבריו בוואַרשא ובווילנא, שאינם מבחינים בין מצוה, שיש לה רק ערך פרטי, כהנחת תפלין ואכילת-מצה בפסח ושמירת-שבת ביחידות, ובין מצוה, שיש לה ערך לאומי-כללי, כדיני הנשואים והגטין, הפרת השבת באספת-עם ישראלית או מאכלות אסורות במשתה-עם ישראלי, אין הם מבינים ואין הם יכולים להבין הבדל כזה ואין הם מבינים ואין הם יכולים להבין, שהמילה שייכת להסוג האחרון של המצוות ולא להסוג הראשון 2). רוצה אני להעיר בזה על ענין אחר לגמרי. מה שההתנגדות להמילה צמחה דוקא עתה, אחרי אספת-טשרנוביץ, ועל-ידי אַש הז'רגוני אינו דבר-שבמקרה בלבד ולא נגרם אך על-ידי המאורע בוואַרשא, שהקהלה דרשה למול ילד מת, שלא נימול בחייו, ובלא זה לא רצתה להביאו לקבר ישראל. יש כאן סבה יותר עמוקה. כל הז'רגוניסטים ה„שלמים", בתור שונאי הקשרים ההיסטוריים הישראליים, צריכים בעל-כרחם להחזיק בכל כחם בחיי-הגלות ולחשבם לחיים

1) עיין מאמרו „הסכנה הקרובה" ב„השלח", כרך ט"ו, עמ' 419—431.

2) עיין על זה בפרטיות למעלה בחוברת זו, עמ' 525—533, במאמרו של משה קליינמאַן: „הנימוס הדתי והקבוץ הלאומי" [המערכת].

נורמאליים, שלא ישתנו לעולם; שהרי אם תעלה מחשבה על לבם, שאפשר להיהדות האירופית לשנות את מרכזה ולהעתיקו לארץ־הקדם, בעל־כרחם יצטרכו להודות, שבארץ־הקדם אין מקום לדיאלקט אירופי־אריי ויש מקום רק ללשון שמית. וכן הדבר גם בנוגע למצות־מילה. עמי־אירופה אינם נימולים; עמי־הקדם נימולים עד היום. ואילו היו הז׳רגוניסטים מתפשרים עם הרעיון, שבזמן מן הזמנים יהיה מרכז־הכובד של היהדות לא באירופה, אלא בארץ־הקדם, הרי בעל־כרחם היו מודים, שאין לבטל בקלות־ראש את מצית־מילה, שהיא נהוגה בכל ארץ־הקדם בודאי לא על־פי מקרה. אבל הז׳רגוניסטים הם ה„דיהיסטוריזאטורים" הטפוסיים, ויחד עם ארץ־ישראל ועם הלשון העברית הם רוצים להפטר אף מכל אותם הדברים שבדת הישראלית, שיש בהם עדיין זכר להיסטוריה שלנו ולהארץ ההיסטורית שלנו. ואין שום פלא בדבר, שאנשים כשמואל רוזנפלד מגינים על אש אפילו על־ידי ערמומית כזו, שאש יצא לא נגד המילה בכלל, אלא נגד מילת הילד המת; ואין שום פלא אף בזה, שמאמר של הגנה כזה נדפס דוקא בעתון עברי („הד הזמן", ש׳ז, גליון 224), שלכאורה, בתור עתון בלשוננו ההיסטורית, היה צריך להיות בעד הקנינים ההיסטוריים שלנו: הרי עתון זה פתח בארציות, המשיך בהגנה על הז׳רגון ובעל־כרחו צריך היה לסיים בהגנה על מתנגדי־המילה...

וכי יצליחו אש וחבריו?—אם נשפוט על־פי הצלחת הז׳רגון אחרי טשרנוביץ, לא נבהל מהם ביותר. מיד אחרי ש„הוכרז" הז׳רגון ללשון לאומית אירעו שני מאירעות מקבילים: זקן העתונים הז׳רגוניים ברוסיה „דער פריינד" פסק מ־לצאת ביחד עם „ד״ר בירנבוים׳ם וואכענשריפט" הטשרנוביצית; ולעומת זה התחילו מופיעים עתונים ז׳רגוניים לשדכנות, שבהם משתתפים—הדבר לא יאמן כי יסופר!—דוד פרישמאן, הלל צייטלין וה. ד. נומברג. כמה ירדנו פלאים, אם סופרים מפורסמים כאלה, שכתבו גם עברית הרבה, הגיעו לכך!—. ומצוין הדבר: בספרות אחרת בודאי היו סופרים מפורסמים, שהשפילו את עצמם להשתתף בעתונים שרכניים, מוציאים בזה גופו את עצמם מן העולם הספרותי המהוגן; אצלנו אין דבר כזה מונע את פרישמאן מלהיות העורך של „רשפים" ואת צייטלין אפילו להוסיף לחשוב את עצמו לנביא ודבר לאומה... מובן מאליו, שבמצב כזה של הספרות והסופרים אין אפילו למתנגדי הז׳רגון לשמוח על שנפסק ה„פריינד", שהיה על כל פנים עתון ראוי לשם זה: את מקומו יתפסו עתונים „צהובים" אחדים עד העתונים השדכניים ועד בכלל, וטעם ההמון ישחת עד לאין מרפא. אך הפסקת ה„פריינד" בא ללמדנו ענין אחר לגמרי, ממנה אפשר לראות, מה מועטות הן תקוותיהם של הז׳רגוניסטים לעתיד. הרי כל מה שמפליגים בשבחו של ה„פריינד" אינו אלא הפרזה. הוא לא היה „עתון אקדימי" כלל וכלל; וגם „רציניותו" לא היתה גדולה ביותר, אם במשך שש שנים החליף שלשה צבעים ואם בוהיו הולכים ונדפסים מאמרים מעין „הרבנים והמיסיונרים" ו„חכמותיו" הנחמדות של „לאגאס" וכדומה לזה (ודברים אלה אני כותב בלי חשש אפילו שמא יבואו „חכמי פטרבורג" למחות אף בנגדי, מפני שלפי עניות־דעתי אין מחאה נוהגת בדעות ספרותיות). ואם אפילו עתון כזה היה נחשב להקוראים הז׳רגוניים ל„רציני" יותר מדאי והפסקתו היתה מוכרחת, הרי הדבר ברור, שהז׳רגון אינו לא לשון לאומית ולא לשון עממית של עם ישראל, אלא לשון לפי שעה,

לשון־השוק, בשביל ההמוניים, שלעת־עתה הם מוכרחים לרוות צמאונם לחדשות מתוך עתון זה; וכשאך מתעלה היהודי ההמוני במדרגת התפתחותו— מיד הוא מתחיל לקרוא עברית או רוסית ומיד הוא עוזב את העתון הז׳רגוני. ולפיכך חטא גדול חוטאים אלה מסופרינו, שכותבים ז׳רגונית דברים, שאינם מיועדים להמון־העם; וחטא גדול חוטאים גם כל אלה, שנותנים תמיכה לעתונים ז׳רגוניים, שהרי אותם העתונים, שהם נצרכים בז׳רגונית, יש להם גם חותמים במדה הדרושה, ואותם, שאין להם חותמים, נצרכים הם לשדרות אחרות של העם, שקוראות עברית או רוסית.

אבל—„כוס היגונים לאט הרפי מעט". חג היה בחודש אוקטובר שעבר ברחובותינו—חג־היובל של שלום־עליכם. הסופר הזה כתב מתחלה גם עברית, אבל זה יותר מעשר שנים נתפרסם ביחוד בתור סופר ז׳רגוני. ואין אף לה„עבריים" היותר אדוקים להתרעם על זה. יש שנים־שלשה סופרים ז׳רגוניים, שלא היו יכולים ולא היו צריכים לכתוב עברית אלא מעט. כאלה הם דינזון ומ. ספקטור וכזה הוא גם שלום־עליכם. הוא תאר חיים, שהם ז׳רגוניים בעצם, ואי־אפשר, איפוא, שיתוארו באיזו לשון שתהיה חוץ מבז׳רגונית. אבאר את דברי:

שלום־עליכם חושב את עצמו לנכדו של מנדלי מו״ס; באמת אינו אלא בנו. כלומר: שלום־עליכם תאר לא את נכדיהם של יהודי־הגטו, שתאר מנדלי, אלא את בניהם של אלה. כי מנדלי תאר עוד אותו גטו, שהסדרים הישנים, הטובים והרעים, עדיין נשתמרו בו לכל פרטיהם; אותו גטו, שהיה קבוץ יהודי מוצק וצפוף, עם הסתדרות חזקה לערך ועם „ריח־תורה", עם המאור שביהדות ועם המחשכים שלה. כבצה קפואה נראה לנו רחוב־היהודים, שתאר מנדלי, אבל קפאונו הוא גם כחו, הוא גם חזוקו. חומת־סינים מוקף רחוב־היהודים של מנדלי, אבל ארץ־סינים יש לה סדרים מדיניים וחיים לאומיים זה ארבעת אלפים שנה... למרות היותו ז׳רגוני בשוק, נשאר רחוב־היהודים של מנדלי עברי בעצם: הדגל של בית־המדרש חופף עליו, „כלי־הקודש" שומרים צעדיו, נגוני הגמרא ממלאים אותו וטעם „ישראל סבא"—זה „בעל־הבית הזקן" והיורד, שאף בירידתו עשיר הוא מן הקבצן שנתעלה—עמד בו ומורגש בו. על־כן כתב מנדלי את ספוריו ז׳רגונית, אבל השתדל לתרגמם עברית.—שלום עליכם, תלמידו של מנדלי, מתאר כבר עולם יהודי חדש, עולם ז׳רגוני. העולם היהודי הפאטריארכאלי מתפרד ומתמוטט. אין עוד הקבוץ הצפוף עם סדריו הקבועים והמוצקים, אין עוד חותם יהודותי אחד ומיוחד טבוע על הכל, אין עוד חומת־סינים. „הכל שוטף". הכל מתפרק ומתרסק ומסתלק לצדדים. הכל בלתי־קבוע, בלתי־טבוע בשום חותם. כי החותם הישן נטשטש והחותם החדש עדיין לא נטבע. זהו עולמו של שלום־עליכם, עולם־ההתפרדות. וזהו היהודי שלו, יהודי־המעבר. לא רק ר׳ בנימין („לא נחת ביעקב") ור׳ אברהם („בעמק הבכא") הם יהודים מיושבים, בעלי טפוס קבוע ובעלי דרכי־חיים קבועות; אפילו מנדלי מוכר־ספרים (לא הסופר, אלא הטפוס) ואפילו הקבצנים של מנדלי הם טפוסים קבועים לעומת מנחם־מנדיל מיהופיץ, שלא רק מתפרנס הוא מן הרוח, אלא הוא כולו רוח. למרות כל ה„יהדות" שבמנחם־מנדיל אינו יהודי אלא במובן השלילי;

חסרונותיו אינם מצויים בעמים אחרים. המעלות של היהדות אינן מצויות בו. מנחם־מנדיל רחוק הוא ממנדלי מהלך ת״ק פרסה. ומנחם־מנדיל הוא סמל היהדות של המעבר, שֶׁלה, ורק לה, הציב שלום־עליכם מצבת־עולם בספוריו. כי מפני שיש במנחם־מנדיל זה כל החסרונות של היהדות בלי מעלותיה, על־כן הוא מגוחך. וזהו השחוק הגדול, שמתפרץ למקרא כל ציור וציור של שלום־עליכם. בשעה שזה רוצה ליעשות „רציני" ו„טראגי" אינו מצליח: החיים של יהודי־המעבר מגוחכים הם. בספורי מנדלי יש סאטירה; בספורי שלום־עליכם יש הומור. הסאטירה היא שחוק מתוך דמעות, כי היהדות העתיקה בגוולה— אבל בתקפה- היא טראגי־קומית; ההומור הוא שחוק לאחר־יאוש (יש גם „הומור של הת׳ יה׳"—Galgenhumor), כי יהדות־המעבר בגוולתה וברפיונה קומית היא. ומפני ששלום־עליכם תאר רק את היהדות האחרונה, על־כן הוא כל־כך חביב ואהוב על המון הקוראים בהוה, ואולם בעתיד יהיו ספוריו חשובים יותר למי שיהא רוצה להכיר את תקופת־המעבר שלנו, כשבטלו החיים הישנים, הפאטריארכאליים שלנו ועדיין לא נסתדרו חיים לאומיים חדשים. יכול אני לצייר לעצמי, שיהודי, שלא נתחנך על הז׳רגון, יבין—ולא יהא אלא בקושי—ויקרא בעונג גדול את ספוריו של מנדלי: יש בהם ריח יהדות עברית; אבל איני יכול לצייר בנפשי, שיקרא היהודי החדש בארץ־ישראל או אפילו יהודי גלותי. שבביתו לא דִברו ז׳רגונית, את ספוריו של שלום־עליכם בתרגום עברי או לועזי: הוא לא יבין אותם כלל. הכל יהיה בהם זר ומוזר לו—גם החדודים, גם דרכי־החיים, גם אופן־הדבור. נכדיהם של יהודי־הגטו, שתאר מנדלי, יבינו את מנדלי, שתאר את זקניהם, אבל הם לא יבינו את שלום־עליכם, שתאר את אבותיהם...

אבל שכרו של שלום־עליכם לא יקופח. הוא כתב ספוריו בשעת הצרות היותר איומות מבית ומחוץ, שעברו על ישראל במשך מאת השנים האחרונות; ובשעת צרות ויסורים כאלה היו יהודי־הגטו בסכנה, שמא ישכחו לשחוק. ואוי ואבוי לאומה, ששכחה את השחוק—חייה אינם חיים!...ושלום־עליכם לא רק תאר את תקופת־המעברה שלנו ואת טפוסיה כמו חיים, אלא גם דאג לכך, שלא יחדל השחוק בישראל,—שחוק עליז, שחוק בריא, שחוק, שמנשא את האדם מעל להצרות והמומים ולוחש לו במעמקי־לבו, שגם הצרות תעבורנה, שהמומים אינם נוראים כל־כך ושאין להתיאש... ובזה נתן לרבים מהמון עמנו יכולת לשאת את הסבל הכבד ואת התרמיל הנורא. ואם נזכה לעתיד יותר מזהיר במקום שהחסרונות הישראליים המיוחדים לא יכריעו את המעלות, נדע ונכיר, שאף שלום־עליכם גרם לזה בספוריו העממיים המצוינים. ומי יתן ויזכה לעתיד זה גם שלום־עליכם עצמו, ואז יכתוב עברית ולא ז׳רגונית ממילא. זוהי ברכתנו לחג־יובלו, שיוצאת מעומק לבנו

ובמערב־אירופה גם־כן אין נחת. ביום 7 לנובימבר ח״ח פרצה מלחמה ממש בין הסטודנטים הציוניים שבאוניברסיטה הווינאית ובין הסטודנטים האשכנזיים. תוצאת המלחמה היתה—כמה וכמה סטודנטים ציוניים פצועים, ובתור הוספה—אסור לחברות האקדימיות הציוניות לשאת את בגדי־הצבעונים שלהם. הכל כמנהג, שנוהגים ביהודים בכל מקום: הם המוכים והם גם

הנענשים... ואולם, כשפרצה מלחמה כזו ממש בין הסטודנטים האשכנזיים והאיטלקיים והאיטלקיים פצעו את האשכנזיים ע"י יריות מקני-הרובים, היתה תוצאת הדבר אחרת לגמרי: קיסר אויסטריה כבר חתם על פקודה בדבר פתיחת אוניברסיטה איטלקית. והרי זוהי הטראַגידיה הנוראה שבחיי-היהודים: העולם הוא שדה-מלחמה לעמים שונים ולא רק ליהודים בלבד; אבל בעוד שהדם השפוך של כל שאר העמים הוא כטל ללאומיותם להצמיחה ולהפריחה, אין דמי היהודים אלא מי-מרמנה, שהכל דולחים אותם ברגליהם...

והטראַגידיה שבחיי הגטו נתבטאה בימים האחרונים בעיבדות קומיות אחדות, שהיו מעוררות צחוק אילמלא היו מעוררות דמעות.--אויסטריה „ספחה" אליה את בוסניה והירצוגובינה, ועל-זה מתרעמות סרביה מצד אחד וטורקיה מצד שני. יהודי-בוסניה הלכו לווינא להביע את רגשות התמכרותם לאויסטריה לפני הקיסר פראַנץ יוסף; ואולם יהודי-סרביה, שמגיעים להמספר ה„עצום" של 4,000, מצאו לנחוץ למחות בעצמם נגד אויסטריה ולעורר את כל היהודים שבכל העולם למחות, שהרי סרביה נתנה לארבעת אלפי היהודים שבאַרצה שווי-זכיות. הטעם האחרון הוא „לאומי", כביכול, ויהודי קאַמינץ-פודולסק, שבודאי יש להם השפעה „עצומה" בעולם-הדיפלומאַטיה, מחו יחד עם יהודי-סרביה מתוך סולידאַריות לאומית-יהודית או סלאַווית-מי יודע?... ולא שמו כולם לבם לכך, שבכפר אויסטרי גדול אחד יש יהודים יותר מבכל סרביה, ואם האינטרסים הישראליים הם עיקר, יותר חשיב הדבר שלא להרגיז את הממשלה האויסטרית על היהודים מלהכיר תודה לסרביה, שמי יודע, איך היתה מתיחסת ליהודיה אילו היה מספרם עולה על ארבעת אלפים... ועוד טראַגי-קימידיה אחת: טורקיה, בתרעומתה על אויסטריה, הכריזה חרם (בויקוט) על סחורות אויסטריה וסוחריה; ואולם הסוחרים האויסטריים בטורקיה הם כמעט כולם יהודים והסוחרים וקוני סחורות אויסטריה בטורקיה הם כרובם יהודים,-ובכן נלחמים יהודים ביהודים לשם אינטרסים, שליהודים אינם לא חמימים ולא קרירים... אכן, נאמנים פצעי-הגלות!

אבל יש פצעים גדולים מאלה, טראגידיה עמוקה אף מזו של הגלות.

כי היהודים הם חסרי השפעה בגלות-לזה הורגלנו כבר, כי על-כן גלות היא. אבל להיות חסרי-השפעה בארץ-אבות, בארץ, שכל תקוותינו נתרכזו בה, שכל עתידנו נשקף לנו בגינה-זורחו ממנה, ואחרי עשרים ושש שנות עבודה לאומית,-היש מכאוב כמכאוב הזה?--ומכאוב זה הוספנו על שאר המכאובים בימים האחרונים, כשנגמרו הבחירות בארץ-ישראל ולא היו ליהודים אלא שני בוררים, שנתנו דעותיהם לקאַנדידאטים המושלמיים, ואולם הבוררים המושלמים בגדו בהם ולא נתנו להקאַנדידאַט היהודי הד"ר יצחק לוי את דעותיהם-ונבחרו שלשה מושלמים, ואף לא יהודי אחד, בא-כח יהודי מן הארץ, שאנו חוזים בה חזות-הכל, לא יהיה בפאַרלאַמנט הטורקי העתיד להפתח בקרוב. וכלום נתנחם בזה, שאף הנוצרים המרובים מאתנו לא קבלו בא-כח ארץ-ישראלי משלהם, או שהצירים המושלמים מתיחסים לישראל בחבה ולכל הפחות בסבלנות וצורר-ישראל כנַ"ב אזורי, הידוע לקוראי „השלח" מתוך מאמריו של מר חרמוני, לא נבחר, ולא עוד אלא שבדרשותיו האַגיטאַציוניות הוכרח להסתיר את

שנאתו לישראל?—כל אלה הם תנחומים מספיקים ביחס אל ארצות־הגלות ולא ביחס אל ארץ־ישראל. ומי אשם בדבר אם לא אנחנו? אילו היינו עוסקים גם במשך עשר שנות עבודתו הציונית של הרצל ולאחריהן לא בדיפלומאטיה ולא בכרוזים ובקבוץ־כספים בלבד, אלא, קודם כל, בישוב־הארץ במדת האפשרות: בקנית קרקעות וברבוי התושבים היהודיים וגם בהכנת הכתדרות יהודית ארץ־ישראלית כללית,—לא היינו באים עד הלום. אבל דבר זה לא הבינו הציוניים בימי הרצל, וכשהבינוהו „אחד העם" מצד אחד ואוסישקין מצד אחר הוציאום מכלל הציוניים והמטירו עליהם אש וגפרית. עתה מתחילים, לכל הפחות, הציוניים ברוסיה להבין דבר זה ומשתדלים למלא מה שהיחסר במשך שתים־עשרה שנה. דבר זה הוכיחה המועצה במוסקבה, שנתאספה בימי 16—19 לאוקטובר (ח"י). המועצה חשבה לנחוץ להסתיר את החלטותיה,—כאילו באמת יש בעבודותינו של עכשיו „סודות ורזים". כפי שיש לראות מן הידיעה על־אודותיה, שבאה בעתון הלבובי „טאגבלאט" (גליון 220), ראתה גם המועצה צורך לעסוק בשלשת הדברים, שדברנו עליהם בהשקפה הקודמת 1): בדבר קנית קרקעות, בדבר יסוד עתונים בקושטא לשם בירור הציוניות ליהודים ולטורקים ובדבר יסוד שני עתונים בארץ־ישראל. בכל שלשת הדברים הללו לא רק נתקבלו החלטות סתם, שכבר הורגלנו לראותן נשארות על־גבי הנייר, אלא גם נאחזו תחבולות מעשיות לתכלית התגשמותם. לתכלית קנית קרקעות התחילו מתיסדות קבוצות של עשירים ואמידים ולתכלית יסוד הפונד לעתונות גם־כן נמצאו אמצעים מעשיים, שיובילו אל המטרה. העתונים הציוניים, שהוחלט להוציא, יהיו בלשונות שונות. בקושטא צריכים לצאת עתון צרפתי בשביל הטורקים ועתון אישפניולי בשביל היהודים; ובארץ־ישראל צריכים לצאת עתון עברי ועתון ערבי. העתונים הצרפתי, העברי והערבי הם צורך מורגש בשביל האורגאניזציה הציונית; אבל מסופקני מאד, אם טוב תעשה במה שתוציא עתון אישפניולי. נפלא הדבר: אנו חוזרים תמיד על טעיותינו הראשונות, אף אם נתברר כבר כל הפסדן. אנו ראינו כבר, אל מה הביאו אותנו העתונים הציוניים בז׳רגונית. אנו השתמשנו בלשון זו בתור אמצעי—והיא נעשתה תכלית בפני עצמה. אנו פתחנו והעשרנו את הז׳רגון, ולסוף נעשה כלי־הזין היותר מסוכן בידי ה„בונדיים" והצ"ס. ומי יערוב לנו, שלא יהיה הדבר כן גם בנוגע להאישפניולי? הלא גם בו מדברים יותר ממיליון ומחצה יהודים, הלא גם בו יש ספרות יפה מקורית ומתורגמת, הלא גם בו יוצאים עתונים שונים,—ומי יודע, אם לאחר שנים מועטות לא יאמרו גם האישפניולים, שלשון זו היא לשון לאומית של עם ישראל ונמצא, שהציוניים גרמו להרחיב את הקרע, שנעשה בבית־ישראל במקום לאחותו?—עכשיו אין סכנה כזו צפויה לנו עדיין. אבל העומדים בראש תנועה לאומית צריכים להיות רואים את הנולד. מיום שנוסד ה„יוד" על־ידי החברה הלאומית „אחיאסף" עד אספת־טשרנוביץ עברו רק עשר שנים... ולעומת זה נצרך מאד עתון עברי בשביל היהודים הטורקיים. כל הספרדים הזקנים מדברים עברית יפה; הספרדים הצעירים מדברים יותר צרפתית מפני שכמעט כלם נתחנכו על־ידי חברת כי"ח,—ובשבילם הלא יהיה עתון צרפתי, שישמש גם לצרכי האגיטציה בין הטורקים המושלמים. ועתון עברי, חוץ מערכו האגיטאציוני בשביל הציוניות, יש לו ערך לאומי קיים; הוא ילבה

1) עיין חוברת ד׳, כרך זה, למעלה, עמ׳ 369—373.

את הניציצות של החבה לקנינינו הלאומיים, שלא כבו עדיין בלבות הספרדים; והלא קודם שיהיו אלה לציוניים, צריכים הם להיות ליהודים לאומיים. ובכלל ידוע הדבר, שהספרדים מתיראים מפני הציוניות ובמשך שלש השנים הבאות יתרחקו מעתון ציוני ככל האפשר. לא כן עתון עברי. חבת לשוננו הלאומית תכשירם לקבל אף את הרעיונות הציוניים, שיבואו בו, כי בלשון עברית יקבלו גם הם צורה עברית. כמובן, צריך שהעתון הזה יֵעָרך על-ידי יהודי ספרדי כדי שלא תהיה לשונו „אירופית" יותר מדי. עתון כזה, ורק כזה, חובה מוטלת עלינו להוציא בהקדם האפשרי.

ובשעה שבאו חיים חדשים לציוניות, אף יט"א אינה ישֵנה. היא שלחה בחשאי אֶכספידיציה למאַרוקו לבקש שם ארץ, שבה אין צורך לא בישוב מודרג ולא בהשגה מודרגת של זכיות לאומיות, אלא הכל יהא מוכן ומזומן ליסוד „מדינה יהודית" כהרף-עין. ארץ כזו לא נמצאה במאַרוקו. אבל אין בכך כלום! יט"א יכולה להמתין! רק בנוגע לארץ-ישראל אינה יכולה להמתין, אבל בנוגע לכל ארץ אחרת היא יכולה ויכוֹלה... ובינתים, עד שתמָצא ארץ כזו, אפשר לעסיק בעניני האימיגראַציה לאמיריקה ולכתוב מחזה מעין „כור-המצרף" (Melting-pot—יותר נכון „דוד-הַהֲמָסָה"), שמצא חן עד מאד בעיני האמיריקנים, ואף בעיני רוזבילט עצמו, מטעם פשוט: מפני שהוא יצירה של מתבולל גמור. יהודי יכול לשאת באמיריקה לא רק נוצרית סתם, אלא אף את בתו של גבור פוגרומי... כך פסק זנגוויל להלכה אחרי שֶלמעשה נשא בעצמו נוצרית. אין אנו מדברים כאן לא על מעשהו ולא על יצירתו, ורק אחת אנו שואלים: אם כן, אם אמיריקה מַתֶּרֶת את הכל, איזה צורך מיצא זנגוויל לחַזר אחרי ארצות ליהודים? הרי את פתרון שאלת-היהודים אפשר למצוא באמיריקה בדרך יותר קלה...

אבלַ, כנראה, אין דעתם של היהודים האמיריקניים כדעת זנגוויל. אחרי ששר-השוטרים בניו-יורק בינגהם יצא והחליט בגלוי, שהיהודים הזרים הם רוב הפושעים שבאַמיריקה, ראו יהודי-ניו-יורק, כי גם הם מחוסרי-הגנה הם, כשאר היהודים בשאר הארצות. ולפיכך נתאספו ביום 11—12 לאוקטובר (ח"ח) על-פי הצעתו של הציוני הנלהב, הרב הד"ר י"ל מאַגנס, צירים מכל האורגאַניזציות והמוסדים העבריים שבניו-יורק, ואחרי משא-ומתן ארוך הוחלט ליסד ועד מאוחד, שיעמוד בראש יהודי ניו-יורק ויגן על אינטרסיהם בעיר הגדולה. התאחדות זו של יהודי ניו-יורק אי-אפשר שלא תשמחנו, כי כל צעד של אִחוד יקר לנו עתה, בימי הפירוד הגדול בין יהודי ארצות שונות, מפלגות שונות ושדרות שונות.

במשך שני החדשים האחרונים אבדנו אבדות גדולות אחדות. בירושלים נפטר הצייר שמואל הירשנברג, בעל התמונה „הגלות". רוח לאומית פָעמה את הצייר המצויין שלא מדעתו, ועל-כן עסק הרבה בתכנים עבריים, שלא כרוב הציירים הישראליים, והלך לארץ-ישראל כדי להורות את הציור בבית-הספר „בצלאל". כזר בא לארץ-ישראל מן הגלות, שהיתה כל-כך ידועה וקרובה לו, ומעט מעט שרתה עליו שכינת הארץ. מְצייר-„הגלות" היה קרוב לֵיהפך לצייר-„התחיה", אבל המות קדמהו במבחר שנותיו (בן 44 שנים היה במיתו) ועמו יחד ירדה לקבר שירת-תחיה, שלא הושרה עוד עד היום...

והרחק מארץ-ישראל, שעזב אותה זה לא כבר ושָבה השאיר את מבחר

כחותיו ותקוותיו, וקרוב לבאזל, שבה עמדה עריסת הציוניות, מת הד"ר יהודה ליב (ליאו) כהן מקישינוב, אחד מטובי חובבי-ציון — במובן המעולה של מלה זו — וחבר לועד-הפועל הציוני. את שארית כחותיו השקיע בשנה האחרונה לחייו בעבודת-הישוב, עד שנהרס גופו דחולה לגמרי. אבל תנחומים נקבל על מותו, אם נזכור את מות בן-עירו וחברו בועד-הפועל הציוני, הד"ר שלמה בן נתן בנדרסקי, שמת בשני חדשים אחריו. לא בארץ-ישראל עזב זה האחרון את כחותיו האחרונים, אלא בכפר ביסאראבי, שהלך לשם בתור רופא סאניטארי של השלטון הכפרי ושם דבקה בו מחלת הטיפוס ומת. ציוני נאמן, שלבו ונפשו היו בארץ-ישראל והוא מת מתוך רפוי חולים מבני-עמו של קרושיוואן — וכי אין מאורע כזה מעורר מחשבות נוגות מאד?

ומחשבות נוגות מעוררת גם פטירתם של שני יהודים בשתי מדינות שונות, שהיו עוסקים שניהם בחכמת-היהדות, ואף-על-פי-כן רחוקים היו זה מזה תכלית רחוק.

ביום 23 לנובימבר (ח"ח) מת בווינא ר' מאיר איש-שלום (פרידמאן) וביום 1 לדיצמבר (כנ"ל) מת בווארשא הד"ר אברהם יצחק צילקוב. שניהם היו זקנים ולכאורה היו שניהם מבני הדור שעבר. אבל ר' מאיר איש-שלום היה גוש מוצק מאותו הסלע האיתן, שאנו קוראים לו בשם ה„יהדות הישנה"; צילקוב היה אבן-חצץ, שהרוח החדשה כסתה בו את הסלע האיתן הזה. צילקוב אהב את היהדות על-פי דרכו. הוא תרגם את המקרא לפולנית ובתרגומו לספר איוב נכרת התפעלותו היתרה מן הרוח העברי הכביר, שיצר יצירה נפלאה כזו. הוא הוקיר והחשיב את היהדות בתור ההתגלות העליונה של הרוח האנושי הדתי והמוסרי. אבל יותר מזה לא הבין ולא הרגיש כלום. הוא לא ראה את הסגולות הלאומיות, שנתיחד בהן ישראל ושנתגלו לא רק במקרא, אלא בכל מקום שהרוח הישראלי פועל בלי לחץ קולטורי מן החוץ ובלי חקוי מעשי זרים. הוא לא ראה את הכח המיוחד של התקוה לגאולה, שאך על-ידיה החזיק ישראל מעמד בגלותו ורק אחרי שתתקיים ישוב ליצור יצירות לאומיות-אנושיות כבירות. — ר' מאיר איש-שלום הבין כל מה שלא הבין צילקוב, ולא רק הבין, אלא אף הרגיש כל זה בכל לבו ונפשו. „מרא דאגדתא" נקרא איש-שלום, ואין תואר-כבוד יותר נאה לאדם עוסק בחכמת-ישראל מתואר זה. הספרי, המכילתא — שני המדרשים התנאיים היותר קדומים הללו, שאין לשער את כל גודל-ערכם —, הפסיקתא-רבתי והתנא-דבי-אליהו נעשו מובנים לנו רק על-ידי הגהותיו, פירושיו ומבואיו. בסוף ימיו עסק בהספרא — המדרש התנאי השלישי, שקודם הוציא אותו חברו של „בעל-האגדה" איש-שלום, „בעל-ההלכה" ר' אייזיק-הירש וויס. וראוי לשים לב: בעוד שוויס, שעסק כל ימיו בהלכה, נתרחק משאלות-החיים וכשהתחילה התנועה הלאומית בישראל יצא נגדה במאמר חריף (ב„האסיף" תרמ"ט), נתקרב איש-שלום, שעסק כל ימיו בהגדה, אל שאלות-החיים וחוה את דעתו על כמה מהן, וגם דבר בגלוי בשבח התנועה הציונית (במאמריו הרבים ב„השלח") והשתתף בתנועה זו עד כמה שהרשוהו זקנתו וטרדותיו. וכך היה הוא הראיה היותר נצחת, שהעסק באגדה הקדמונית אינו מרחיק מן החיים ומן התנועה החדשה בישראל אלא את מי שאין לו לב מרגיש, לב עברי. ולר' מאיר איש-שלום היה לב כזה, ועל-כן ישאר שמו לברכה לא רק בתור חוקר מצוין בחכמת-ישראל, שהוא תופס בה מקום חשוב מאד, אלא גם בתור מפיץ אותן היצירות הלאומיות הישראליות, שזולתן אינן אפשריות לא תחית הלב העברי ולא יצירת העתיד על יסוד העבר.

המשקיף.